

**Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie
der Freien Universität Berlin**

Construyendo Nuevos Tejidos Sociales a partir de las Memorias

Vorgelegt von M.A.von Gladys Ayllón Yares

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Dr. phil.

Berlin, 31. Oktober 2016

Erstgutachter

Prof. Dr. Uwe Gellert

Zweitgutachter

Prof. Dr. Joachim Schroeder

Disputation 16.12.2016

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich eidesstattlich, meine Dissertation in alle Teilen eigenständig nur auf Basis der angegebenen Literatur und Hilfsmitteln verfasst zu haben

31.10.2016

Gladys Ayllón Yares

Al pueblo de Ayacucho
y
a las mamachas de ANFASEP

Índice de Contenido

INTRODUCCIÓN.....	1
MARCO REFERENCIAL	
<hr/>	
Capítulo 1: El Contexto Peruano.....	8
1.1. Antecedentes del Conflicto	8
1.1.1. Contexto histórico social del Perú de 1900 a 1980.....	8
1.1.2. Diversidad y desigualdad social en el Perú.....	9
1.1.3. La indiferencia social y movimientos reivindicatorios	11
1.2. Conflicto Armado Interno	13
1.2.1. Fin de la dictadura militar e inicio del conflicto armado	13
1.2.2. Causas de la violencia política en el Perú	14
1.2.3. Evolución del conflicto y situación política, social y económica	17
1.2.3.1. Gobierno de Fernando Belaúnde (1980-1985)	17
1.2.3.2. Gobierno de Alan García (1985-1990)	19
1.2.3.3. Primer Gobierno de Alberto Fujimori (1990-1995).....	21
1.2.3.4. Segundo gobierno de Alberto Fujimori (1995-2000)	24
1.3. Restablecimiento del orden democrático: Gobierno de transición.....	27
1.4. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR).....	28
1.5. Hallazgos y conclusiones de la CVR	31
1.6. Recomendaciones de la CVR en torno al enfoque de memoria.....	38
1.7. Política y movimiento de memoria en el Perú a partir de 2003	41
1.7.1. Movimientos de Derechos Humanos en el Perú. Discursos.	41
1.7.2. Reconocimiento y discriminación. Problemática Social en el Perú.....	44
1.7.3. Justicia, verdad y reparaciones en el Perú: Reclamo de las víctimas	46
1.7.4. Perdón, olvido y reconciliación.	48
1.7.5. La cuestión justicia: entre lo retributivo y restaurativo.....	50
1.7.6. Enfoque pedagógico de la memoria en el Perú y luchas políticas.....	51
1.7.7. Memoriales en el Perú. Discusiones, avances y tropiezos.....	54
1.8. A manera de resumen.....	58

MARCO TEÓRICO

Capítulo 2: Memoria acercamientos teóricos.....	60
2.1. Aproximaciones al concepto de memoria.....	60
2.1.0. Memoria: relación entre recuerdo y olvido. Discursos.....	62
2.2. Perspectivas de memoria.....	66
2.2.1. Memoria individual y memoria colectiva.....	66
2.2.2. Memoria cultural.....	72
2.2.3. Memoria comunicativa.....	74
2.3.4. Memoria literal.....	74
2.2.5. Memoria ejemplar.....	75
2.3. Memoria y sociedad.....	76
2.3.1. Memorias en conflicto. Entre el recuerdo y el olvido.....	78
2.3.2. Memoria y construcción de Identidad.....	80
2.3.3. Memoria, tiempo y espacio público en la sociedad.....	81
2.3.4. Memoria, duelo y negación.....	83
2.3.5. Memoria y reconciliación.....	86
2.3.6. Memoria y democracia.....	88
2.3.7. Políticas de memoria: Rol de Estado.....	91
2.3.8. Memoria y movimientos sociales.....	92
2.3.9. Reconstrucción del pasado a partir de las memorias.....	94
2.4. Represión de la memoria en la sociedad: Cultura del silencio.....	96
2.4.1. Entre el olvido y silencio: Las víctimas.....	98
2.4.2. La institucionalidad del olvido en la sociedad.....	101
Capítulo 3: Pedagogía de la memoria y construcción del tejido social.....	104
3.1. Pedagogía de la memoria: ética de la alteridad y responsabilidad.....	104
3.2. Alcance social y fines del enfoque pedagógico de la memoria.....	108
3.3. Tejido Social en sociedades de transición y pedagogía de la memoria.....	110
3.4. Implicancias de la pedagogía de la memoria en sociedades posconflicto.....	112
3.4.1. Las reparaciones.....	114
3.4.2. El espacio público como espacio pedagógico.....	114
3.4.3. Organismos destinados a la investigación de casos de violencia.....	115
3.4.4. Vehículos de la memoria.....	116
3.5. Derechos humanos y pedagogía de la memoria.....	116

Capítulo 4: Acercamientos a la cultura andina.....	120
4.1. Principios de la cultura andina	120
4.2. El hombre y el sentido de lo colectivo	122
4.3. La concepción de alteridad en lo andino.....	124
4.4. La ética y el bien vivir andino.....	128
4.5. Significado de la memoria para la cultura andina.....	131
4.6. Observaciones finales.....	133

MARCO METODOLÓGICO

Capítulo 5: La Investigación	136
5.1. Acercamiento a la investigación	136
5.2. La cuestión de investigación	137
5.3. Descripción de método.....	138
5.3.1. Teoría Fundamentada (TF) y enfoque biográfico.....	139
5.3.2. La toma de datos	143
5.3.3. Procesamiento de datos.....	147
5.4. El trabajo de campo.....	149

ANÁLISIS Y DISCUSIÓN

Capítulo 6: Memoria, estado y tejido social después del conflicto	158
6.1. Introducción	158
6.2. Necesidad e indiferencia	159
6.3. Influencia de la necesidad e indiferencia en el tejido social.....	168
6.3.1. Luchas interiores.....	168
6.3.2. Entre violencia, vergüenza y miedo.....	172
6.3.3. Desconfianza, rabias y rencores.....	174
6.4. Percepciones en torno a la Memoria	178
6.5. Condiciones para el desarrollo de la memoria desde la óptica de las víctimas..	184
6.5.1. Empatía y Reconocimiento	185
6.5.2. Acciones que derivan del desarrollo responsable de la memoria	189
6.5.2.1. Búsqueda de la verdad	190
6.5.2.2. Justicia y Reparación	192
6.5.2.3. Perdón y reconciliación.....	195
6.6. Observaciones finales.....	200

INFORME FINAL

Estableciendo un nuevo tejido social a partir de las memorias	202
Tesis General.....	203
Tesis Secundarias.....	207
La empatía compasiva.....	207
El auténtico reconocimiento	212
Perdón y Reconciliación	216
El sentido de alteridad.....	223
A manera de conclusión	227
Reflexiones Finales	229

BIBLIOGRAFÍA.....	232
-------------------	-----

ANEXOS

A. Personas Entrevistadas.....	241
B. Entrevista	243
C. Grupo de enfoque.....	248
D. Diario de campo.....	261

RESÚMENES

Alemán	266
Inglés	288

LEBENS LAUF

INTRODUCCIÓN

El conflicto armado vivido en Perú entre 1980 y 2000 constituye sin lugar a dudas el más triste episodio de la historia reciente del país. Durante ese periodo, y como consecuencia de la guerra declarada entre la agrupación terrorista Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas, se contabilizaron un aproximado de más 70 mil víctimas mortales. En esta cifra no se incluyen las incontables personas desaparecidas, cuyas familias –víctimas indirectas del conflicto-, mantienen todavía viva la esperanza de reencontrarse algún día.

Terminado el conflicto, el país atraviesa por un periodo de transición en el que se desarrollan una serie de procesos con el fin de restablecer la democracia, fortalecer la institucionalidad, impulsar mecanismos para que la violencia no se repita y construir un nuevo tejido social el cual garantice el respeto a la dignidad y los derechos humanos. En este marco el desarrollo de una memoria que coadyuve a estos procesos se hace una necesidad en el Perú.

El conflicto armado significó para muchos peruanos un quiebre en la armonía de las relaciones personales, familiares y sociales esto debido a las diversas posturas políticas que despertó el actuar de Sendero Luminoso. Para mí también tuvo gran repercusión pues como miembro de una familia donde la militancia política era característica esencial las discusiones en torno al actuar del gobierno y de los partidos políticos frente a este grupo terrorista fue un tema de ocupación constante.

Durante mi niñez y adolescencia crecí con la presencia aterradora de Sendero en mi barrio, en la familia, en el colegio y más tarde en la universidad. La guerra interna marcó la mitad de mi vida, desde la niñez —cinco años— hasta los 25 años que fue el término no solo del conflicto, sino también de la dictadura del gobierno de Alberto Fujimori y con ello el retorno a la democracia en el Perú.

El tiempo de conflicto lo recuerdo como época fue muy difícil para mí. Los atentados terroristas, la pérdida de seres queridos, los entrenamientos en la escuela para sobrevivir a las bombas, los paros armados que impedían la circulación, las discusiones en las familias sobre las posturas frente a Sendero y a la forma de cómo el Estado abordaba esta problemática, fue la realidad que se vivió no solo en mi casa sino en muchas otras familias durante en ese periodo.

A esto se sumó que debido a la crisis económica que trajo la guerra mi familia pasó por una situación muy difícil que llevó a mi madre a dejar el hogar para ir a trabajar como responsable de una Unidad de Servicios Educativos (USE) en provincia, específicamente en zona de conflicto. A pesar de la distancia física tuvimos que convivir con constantes amenazas de muerte. En este contexto comprendí que estar frente a los terroristas o al ejército significaba el mismo riesgo, pues cualquiera de ellos podría de un momento a otro cumplir sus amenazas. Por otra parte, la existencia de familiares cercanos vinculados y perseguidos a causa del terrorismo hizo que sintiera que de alguna manera la guerra no era lejana, no se daba en la sierra cerca de los andes, sino también en la costa, en Lima, en mi familia.

A causa de esta experiencia el deseo y compromiso para que esta violencia no se repita nació y se afianzó en mi pensamiento durante los años del conflicto. Más adelante la logré concretizar desde mi labor como docente.

Con esta experiencia de vida orienté mi desarrollo profesional hacia una promoción de una cultura de paz, derechos humanos y allí en el camino me encontré con el tema memoria. Educar en y para la memoria significó para mí una esperanza para la construcción de una sociedad sin violencia. Durante este recorrido las recomendaciones del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación emitido en el 2003 se convirtió en mi guía y fuerza en todo el recorrido de mi labor docente y me acompañan hasta hoy.

Como parte de mi compromiso docente con la no violencia fui enviada en el año 2007 por la Facultad de Educación de la Universidad Católica del Perú para un perfeccionamiento en calidad educativa, organizado por InWent, GmbH (International Weiterbildung und Entwicklung GmbH) y el Instituto Paulo Freire de la Universidad Libre de Berlín, gracias a este programa pude profundizar en los temas de educación en la memoria y en los enfoques pedagógicos para su trabajo con poblaciones que habían sufrido violencia. A partir de ello pude elaborar un programa para trabajar la memoria con docentes y alumnos. Más adelante decidí estudiar una maestría en Derechos Humanos en la cual también desarrollé una investigación bajo la temática de pedagogía de memoria y educación en derechos humanos para docentes.

Al término de este estudio es cuando decido ampliar el trabajo pedagógico de memoria e investigar cómo se desarrolla esta en la sociedad. Es por ello que postulo a una beca para poder iniciar estudios doctorales con esta temática.

Luego de casi un año de investigación, me doy cuenta la importancia de tuvo haber dejado mi país para poder retomar temas que para mí misma eran muy difíciles pues mi contexto

ya no era como las investigaciones anteriores con docentes, sino observar cómo fue manifestando el tema de la violencia en la sociedad. Los recuerdos de la experiencia de mi familia, de amigos, de los medios de comunicación abordando el tema vinieron uno a uno a mi mente con mucha claridad y esta vez en la distancia sin la convulsión de aquellos años adquirirían para mí nuevos significados que me permitían entender aún más lo vivido.

Ahora al término de la experiencia de investigación puedo decir que el hecho de haberla realizado en un contexto diferente al peruano me ha permitido también indagar sobre mi país y mi cultura desde otra perspectiva. Por consiguiente, puedo decir que realizar el trabajo en Alemania, ha significado una oportunidad para tomar distancia y poder observar diversos aspectos de la realidad. Además, es importante señalar la distancia física me ha permitido también hace cierta distancia emocional a partir de ello tomar contacto con situaciones dolorosas que no me serían posibles estando en mi país.

Quisiera señalar también que el espacio proporcionado por la sociedad alemana para realizar esta investigación ha sido de gran utilidad porque me ha permitido conocer que es posible institucionalizar recursos orientados a la prevención de actos violentos, en concordancia con la promoción de una cultura de paz que busca el respeto a los derechos del otro.

Alemania, luego de la experiencia de la Segunda Guerra Mundial ha logrado desarrollar una visión pedagógica de la memoria orientada al futuro, cuyos objetivos están dirigidos principalmente hacia el respeto a los derechos humanos, la inclusión y la prevención de violencia.

El conocimiento de ello permitió también mi acercamiento a la realidad peruana desde una perspectiva del otro que me permitió observar desde las miradas de las víctimas e investigar sus las necesidades en torno al establecimiento de una sociedad más justa y digna para todos.

El mirar a través de los ojos del otro, en este caso a través de una cultura de la memoria como la alemana, ha contribuido tanto a nivel personal como en la investigación. Me ha permitido reconocer los factores que posibilitan y obstaculizan la construcción de vínculos sociales. Asimismo, he podido tomar contacto con un enfoque pedagógico de la memoria, que consiste en mirar y analizar el pasado, para de esta manera entender le presente y poder orientarse a un futuro esperanzador. El ser testigo de la importancia del respeto al otro en estos procesos ha sido un aprendizaje importante para mí.

Esta experiencia me ha permitido tener contacto con víctimas directas del conflicto armado en mi país y descubrir por medio de los diálogos con ellas un conjunto de conceptos

profundos que revelan la riqueza de mi cultura y con ello el interés de construir una sociedad más humana.

Con estas personas se ha desarrollado esta investigación. A partir del contacto con la población afectada por la violencia se buscó un aspecto que represente el sentir e inquietud de cada una de ellas. Teniendo esto como horizonte se logró elaborar durante todo el proceso la siguiente cuestión de investigación: ¿Qué demandas manifiestan las víctimas del conflicto armado interno para el establecimiento de un nuevo tejido social?

La metodología planteada para la investigación fue principalmente la Teoría Fundamentada, gracias a esta se pudo durante el todo el proceso reformular tanto la cuestión de investigación como los objetivos para poder acercarnos de manera más próxima a lo que manifestaron los participantes en las entrevistas y grupos de enfoque realizados. Asimismo, durante la investigación podremos apreciar algunos lineamientos del método biográfico dado que a partir de sus experiencias de vida las víctimas explican diversos conceptos.

Si bien el objetivo principal que resultó del proceso de investigación es, como se ha mencionado, descubrir las demandas de las víctimas del conflicto armado interno para el establecimiento de un nuevo tejido social, otros cuatro objetivos específicos han resultado a partir del propio proceso:

1. Identificar la relación que existe entre las demandas planteadas por las víctimas para el establecimiento de un nuevo tejido social y los contenidos propios de la cultura andina a la cual pertenecen.
2. Identificar la importancia que tiene para las víctimas del conflicto armado, el establecimiento de un nuevo tejido social.
3. Identificar la relación que las víctimas hacen entre memoria y construcción del tejido social.
4. Explicar la relación que establecen las víctimas entre los conceptos de empatía-compasiva, reconocimiento, perdón, reconciliación y alteridad; con la construcción de un nuevo tejido social.

La organización de lineamientos teóricos extraídos a partir de los datos ha representado todo un reto debido a la información diversa y profunda que han proporcionado los participantes del estudio. Por este motivo, el proceso de interpretación ha sido elaborado de manera muy cuidadosa respetando en todo momento el lenguaje de los entrevistados y la información proporcionada.

Durante el proceso se ha preservado tanto la privacidad de los implicados como la información que voluntaria y espontáneamente han querido compartir. Asimismo

señalamos que durante el proceso de la toma de datos podíamos identificar en las intervenciones algunos conceptos en relación a la forma cómo se asumen ciertos comportamientos en torno, por ejemplo, al perdón de algunos victimarios. Sin embargo, no se ha insistido en la indagación sobre ello pues hubiera representado una presión que muy probablemente habría afectado el clima de interacción y confianza en el cual se desarrolló el trabajo de campo.

Un aspecto conveniente de señalar es el descubrimiento de la utilización convencional de algunos conceptos que son identificados por los planteamientos académicos con terminologías específicas y que son nombrados por la población de manera más simple en la realidad cotidiana pero con los mismos significados. Nos referimos al concepto de “pedagogía de la memoria”, que si bien la población no se menciona como tal en el vocabulario de las víctimas, la referencia de la palabra “memoria” en singular que hacen denota una pluralidad y dinamismo en la construcción de esta. Asimismo, conserva en su contenido el análisis reflexivo del pasado y la orientación al futuro.

Este aspecto es importante de tener en cuenta al momento de entender las referencias a lo largo de la lectura de la discusión de los datos.

En relación a la organización de la investigación diremos que consta de cinco partes.

En la primera parte se desarrolla el contexto peruano y las causas por las cuales el conflicto armado tuvo lugar. Asimismo, se da a conocer la etapa de transición y los intentos por estructurar un nuevo tejido social a partir de las recomendaciones de la Comisión de la Verdad en torno al tema de la memoria. En este marco se presentan también las luchas y tensiones que atraviesan las memorias a partir del inicio de la democracia.

La segunda parte se desarrolla el marco teórico consta de tres capítulos. El primero indaga sobre los conceptos teóricos de la memoria y su relación con la sociedad. El segundo aborda la los planteamientos del enfoque pedagógico de la memoria y sus implicancias con la construcción del tejido social. El tercero desarrolla un acercamiento a la cultura andina, considerando los aspectos más importantes de esta.

En la tercera parte se desarrollan de manera profunda los lineamientos de la investigación. Se describe el proceso de investigación, la población participante en el estudio, la toma de datos y se fundamenta la pertinencia en la elección del método para este tipo de estudio.

En la cuarta parte se da paso a la discusión de datos, la cual se ha organizado en base a las categorías descubiertas y establecidas a partir de la toma de información. Aquí se analiza profunda y minuciosamente el sentir de los participantes del estudio y se identifican en los discursos temáticas en la cuales reflejan su percepción en torno a los temas de memoria y sociedad.

En la quinta y última parte se desarrolla el informe final que contiene una aproximación teórica, requerimiento de la Teoría Fundamentada. Esta se ha organizado en base a un conjunto de supuestos teóricos planteados a partir de la información organizada en el análisis y discusión de datos. Con estos se busca dar una respuesta a la cuestión de investigación. Asimismo, en este apartado se establecen a manera de conclusión algunas puntualizaciones de los hallazgos realizados durante el proceso. A ello le acompañan unas reflexiones finales que buscan hacer un cierre al presente estudio y a la vez abrir lineamientos futuros de investigación.

Finalmente, antes de dar paso a la lectura de la investigación, quiero mencionar que el resultado de esta estudio es la continuación de una experiencia de investigación que vengo realizando desde hace muchos años en la temática de memoria, por ello, el lector encontrará en el apartado teórico con algunas referencias que han sido ya trabajadas en documentos de propia autoría como, por ejemplo, la investigación: “La pedagogía de la memoria como elemento importante en la educación en derechos humanos” presentada para la obtención del grado de magíster en Derechos Humanos.

Asimismo, es importante mencionar que aunque este documento constituya el resultado de un trabajo de investigación, el tema del presente trabajo no está terminado, sino por el contrario, queda abierto. En estas páginas encontraremos lo que esta investigación puede decir y representa en este momento específico de la historia. No obstante, no hay que olvidar que en la medida que cada estudio tenga como eje central al ser humano, que es por naturaleza dinámico, quedarán siempre los temas abiertos a más posibilidades. En este sentido, las investigaciones siempre estarán dispuestas a cambios o modificaciones, pues el ayer no es igual a hoy, menos al mañana y los sujetos que generosamente participaron en este estudio son en este momento otros. Sin embargo, sus deseos y esperanzas en la construcción de una sociedad digna, justa y solidaria permanecerá en ellos, lo que les orientará siempre al descubrimiento de nuevas y diversas formas de construir una sociedad cada vez más humana.

PARTE I

MARCO REFERENCIAL

En esta primera parte expondremos el contexto histórico social del Perú con el fin de comprender las causas que llevaron al conflicto armado interno. Asimismo, daremos a conocer el periodo de transición que se vivió luego del conflicto y la manera en la cual los intentos de hacer memoria bajo un enfoque pedagógico han constituido una sucesión de avances y retrocesos en el país.

Capítulo 1: El Contexto Peruano

1.1. Antecedentes del Conflicto

1.1.1. Contexto histórico social del Perú de 1900 a 1980

El Perú inicia el siglo XX con un gran desbalance económico y una crisis social aguda debido a la Guerra con Chile en 1880 y a la guerra civil en 1894. En 1895, Nicolás de Piérola, perteneciente a la aristocracia peruana, es elegido presidente. Inicia un periodo de Gobierno oligárquico que duró hasta 1919. A pesar de que no duró esta forma de gobierno, la inclinación política con otros gobernantes se mantuvo a tal punto que ese periodo es conocido en la historia del Perú como el tiempo de la República Oligárquica.

Durante esta etapa se logró, por una parte, una estabilidad de la economía, explotación de recursos, ampliación y mejora de la infraestructura; sin embargo, la situación con el campesinado fue empeorando, se acentuó el abandono y el poco acceso a derechos: “Se trataba de una estabilidad conseguida al costo de la exclusión social y política de la mayor parte de la población” (Contreras y Zuloaga 2014:212).

Incluso, la población indígena no tenía acceso a voto, pues no sabía leer ni escribir, ya que este derecho estaba restringido a varones mayores de 21 años y alfabetos. De modo que solo unos cuantos de la población criolla o mestiza podían hacerlo: “El analfabetismo comprendía el 80 % de la población, por lo que los votantes pasaron a ser una minoría, concentrada básicamente en las ciudades de la costa” (Contreras y Zuloaga 2014:212).

Esta realidad marcó el desarrollo del país hasta los años 30 y 40. La población campesina estaba al margen de las decisiones de los gobiernos y padecían un abandono que iba en aumento con el paso de los años. Asimismo, los lazos entre las fuerzas militares y los oligarcas se fueron fortaleciendo a tal punto que cuando existían desacuerdos entre los grupos de poder o peligraba la estabilidad del país la fuerza militar a través del ejército “actuaba como un árbitro en la contienda y podía llegar a ocupar por largos años el poder, hasta que la política se hubiese actualizado” (Contreras y Zuloaga 2014:214).

En 1919, Augusto B. Leguía es elegido presidente y debido a la reelección su mandato se extiende hasta 1930, tiempo en el que se establece un Gobierno militar en dos periodos consecutivos: el primero es liderado por Sánchez Cerro; y, el segundo, por Benavides, los cuales permanecen en el poder de 1930 a 1939. A fines de 1939, se convocan a elecciones y al año siguiente Prado Ugarteche toma el Gobierno civil y luego se convocan a

elecciones y le sucede Bustamante y Rivero. En 1948, tiene lugar otro golpe de Estado y asume el poder el general Odría, quien se establece durante ocho años como presidente. En 1956, vuelve un Gobierno civil con Prado Ugarteche, el cual duró hasta mediados de 1962, tiempo en el cual otro golpe de Estado irrumpe en el Gobierno peruano por un año. En 1963, se convocan a elecciones y es elegido Belaunde Terry, presidente constitucional, el cual permanece hasta octubre de 1968 que se lleva a cabo otro golpe de Estado liderado por el general Velasco Alvarado. A este tiempo se le conoce como el Gobierno revolucionario de las fuerzas armadas, que se inició con el general Velasco Alvarado y continuó con el general Morales Bermúdez. Este régimen permanecería en el Perú hasta 1980, periodo que marcó la separación de las fuerzas armadas y la oligarquía.

Es evidente que la presencia militar durante más de la mitad del siglo XX fue constante en el Perú, puesto que con el argumento de que peligraba la estabilidad política y económica, los militares asumieron de forma violenta y autoritaria el Gobierno, apoyado por los grupos de poder. La tendencia centralista se reforzó durante toda esta fase. Además, se incrementaron las desigualdades entre los campesinos, las discriminaciones por razones raciales y culturales. La oligarquía y los militares estuvieron orientados al desarrollo económico y con ello a la explotación de recursos. Las diferencias sociales se acentuaron y en el interior del país se gestaban corrientes revolucionarias e indigenistas que se manifestaban en un inicio por medio de la literatura. Luego diversos manifiestos y corrientes ideológicas hicieron que el pensamiento revolucionario irrumpa el sistema planteado por los grupos de poder tanto civiles como militares.

1.1.2. Diversidad y desigualdad social en el Perú

La población peruana a inicios de siglo XX era mayoritariamente indígena. Existía también población criolla y mestiza que habitaban en parte de la costa y sierra peruana. Por citar un ejemplo, en 1940, se registró en el censo siete millones de habitantes, de los cuales “dos tercios de la población vivían en el campo, registrándose un analfabetismo de 58%, concentrado básicamente en la región de la sierra, que a su vez, contenía a dos tercios de la población total” (Contreras y Zuloaga 2014:235).

La población andina fue marginada durante los gobiernos oligarcas, la explotación al andino e indígena fue cada vez en aumento, el abandono en la región de la sierra era notorio. Esto sumado al desprecio que sufrían por parte de los habitantes de la costa que se categorizaban como “blancos” hizo que la brechas de diferenciación y el acceso limitado a espacios del propio país sean cada vez más grandes.

La sociedad peruana desde antes de inicios del siglo XX se caracterizó por un desprecio al poblador originario y una predilección por todo aquello que significaba lo español, lo foráneo. Los españoles de raza blanca impusieron su superioridad ante lo andino: “La conquista desplazó a la alta cultura indígena y andina hacia un polo subordinado de la nueva formación social, en tanto lo hispano y lo europeo adquirió carácter dominante” (Matos Mar 1986:26). Esta situación de desigualdad se manifestó no solo durante el periodo de la historia de la conquista, sino también durante el periodo republicano.

A inicios del siglo XX, con la llegada de la oligarquía al poder, el desprecio a lo andino e indígena se acentúa y no hace diferenciación entre ellos. A pesar de existir diferenciación entre unos y otros ya que los indígenas provienen de la selva del país y los andinos de la sierra, para el poblador costeño indio o andino tenía el mismo significado: “La categoría de “indio” ha estado asociada en el Perú republicano con una condición social muy precisa: campesino, serrano, rural y pobre, apareciendo la selva como marginal a la hora de definir las grandes tendencias demográficas” (Manrique 2014:68).

Esta diversidad de razas que cohabitaba el mismo país no era valorada por los grupos de poder, que en su mayoría se consideran blancos, de modo que fueron sumergidas en la pobreza y la discriminación.

No solo los andinos e indios sufrieron este rechazo, sino también se expandieron a la población afro, a los criollos y mestizos: “El racismo anti-indígena fue el principal tipo de discriminación racial en el Perú hasta mediados del siglo XX y que en adelante pasó a serlo el racismo anti-mestizo” (Manrique 2014:67).

Esta situación de diferenciación y discriminación despertó el interés e indignación de algunos intelectuales. Uno de ellos fue José Carlos Mariátegui que con su libro *Los siete ensayos de la realidad peruana*, publicado en 1928, atacaba la discriminación y la suerte de imperialismo que se vivía en aquellos años en el Perú. Asimismo, en sus páginas Mariátegui “realizaba una lectura marxista de la historia peruana, en la que el imperio incaico representaba el comunismo primitivo y el periodo español una época feudal” (Contreras y Zuloaga 2014:230). Además, instaba a la lucha de clases sociales.

A mediados de los cincuenta y sesenta se acentuaron los planteamientos socialistas y comunistas provenientes de Europa así como las corrientes de izquierda que se desarrollaban en América Latina. Estos influenciaron a muchos intelectuales jóvenes que empezaron a manifestarse en contra de esta desigualdad en el país:

Durante los años sesenta estallaron acciones guerrilleras en la sierra peruana. Imitando el accionar del castrismo y el

guevarismo en Cuba, estudiantes e intelectuales limeños, muchos de ellos de las clases altas, indignados por la desigualdad y entusiasmados por las ideas socialistas, se internaron en el campo para promover la insurrección campesina contra el gobierno. (Contreras y Zuloaga 2014:248)

Si bien es cierto estas iniciativas no progresaron debido a la intervención militar, fueron los primeros intentos que se dieron para buscar un cambio de la desigualdad social que sufría la población andina.

A partir de la irrupción militar de Velasco Alvarado, en 1968, la situación del campesinado obtuvo algunas mejoras ya que se produjo la muy cuestionada Reforma Agraria, la cual expropiaba de las tierras a los latifundistas y se les otorgó a los campesinos bajo el lema “la tierra es para quien la trabaja”; de esta forma, se buscó reivindicar al campesinado. Asimismo, logró fortalecer las organizaciones campesinas y creó el sindicato de trabajadores.

El gobierno de Velasco da muestras claras de una inclinación a las políticas izquierdistas de aquel entonces, su preocupación por la clase más desfavorecida causó malestar en un sector de la población que empezaron a tildar su gobierno de comunista. A causa de esto y a la falta de voluntad que presentaba Velasco para dejar el poder es que en 1975 el general Morales Bermúdez lo derroca mediante un golpe de Estado.

Estos cinco años de Gobierno militar no significó mejora alguna para el campesinado; por el contrario, con la crisis económica los apoyos obtenidos en el Gobierno anterior disminuyeron y entre los años 1976 y 1978 los pensamientos marxistas y maoístas van teniendo cada vez más fuerza y acogida en la universidades del país, debido a la situación de desigualdad social que se vivían y se acentuaban en el país.

1.1.3. La indiferencia social y movimientos reivindicatorios

El tema de la indiferencia social tiene estrecha relación con la política centralista que se vivía en el Perú durante inicios del siglo XX.

Las decisiones de Gobierno durante más de la primera mitad de 1900 la toman no solo un grupo determinado de poder, sino que se hace sobre la base de las necesidades de la población de la capital.

El crecimiento económico y el desarrollo a nivel de infraestructura solo se perciben desde un sector del país y es este mismo el que da la espalda a la realidad que acontecía en los pueblos de sierra y selva del Perú.

La indiferencia a las necesidades de la población indígena es una constante durante los primeros 70 años del inicio de siglo.

A pesar que durante las primeras décadas de 1900, “ (...) los obreros encabezaban huelgas, paros y desplazamientos callejeros demandando la jornada de ocho horas, protestando por el alza del costo de vida y reclamando mejoras salariales, protección al artesanos, vigencia de libertades públicas, etc.” (Matos Mar 1986: 29,30), las condiciones no mejoraron significativamente.

Es a partir de 1920 que se establece la jornada de ocho horas de trabajo. Asimismo, en este año se despiertan una serie de movimientos ideológicos a favor de los derechos del indígena y de la igualdad social.

Años más tarde, entre 1930 y 1933, varios de estos se consolidan como partidos de diversas orientaciones, entre los más destacados figuran la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) con la figura de Haya de la Torre y el partido Socialista (PSP) con Mariátegui a la cabeza, que más tarde se transformaría en el partido comunista (PCP). A pesar de la existencia de estas agrupaciones los grupos oligárquicos aunque reconocían de alguna manera la presencia indígena en el ámbito social, se negaba a aceptarla por completo: “El Estado aceptaba de hecho, la existencia del mundo indígena, al que trataba, con desgano, de asimilar” (Matos Mar 1986:34).

En 1950, se establecieron nuevas ideologías políticas como por ejemplo el Social Progresista, Democracia Cristiana y Acción Popular, todos ellos con una orientación de carácter asistencialista para con la población indígena.

Durante el Gobierno militar del Velasco Alvarado la situación del campesino tuvo ciertos cambios, no solo debido a la Reforma Agraria, sino que medidas como el reconocimiento de la diversidad cultural y la oficialización del quechua contribuyeron a una reivindicación de la población andina, criolla y mestiza. Estas medidas no fueron suficientes para la mejora de la situación indígena; sin embargo, fueron el punto de partida para el inicio de lo que sería una revolución: “Las reformas de Velasco no consiguieron iniciar la integración, pero habían creado las condiciones para una poderosa liberación de energías retenidas en el mundo andino y en los sectores populares urbanos” (Matos Mar 1986:40).

Lamentablemente, dada la crisis económica del país, el siguiente Gobierno militar retomó algunos lineamientos oligárquicos que se habían dejado de lado, con el fin de estabilizar la economía y facilitar el retorno a la democracia. Estas medidas acrecentaron el descontento de los sectores populares que más adelante en el siguiente gobierno democrático iniciarían una revolución que marcaría los 20 años siguientes de la historia del Perú. A esta se le

conocería como el conflicto armado interno, liderado por el Partido Comunista Peruano, Sendero Luminoso.

1.2. Conflicto Armado Interno

El conflicto armado interno es el periodo más triste de la historia republicana del Perú. Este se inició en 1980 y culminó en el año 2000. Durante su desarrollo cobró la vida de más de 70 000 peruanos. Aún en la actualidad se siguen sumando más víctimas debido al descubrimiento de nuevas fosas clandestinas.

El conflicto armado interno fue iniciado por el Partido Comunista del Perú más conocido como Sendero Luminoso (PCP-SL); sin embargo, esta no fue la única organización involucrada. El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) tomó parte también del conflicto ocasionando miles de pérdidas de vidas humanas. Es necesario señalar que, lamentablemente, el Estado peruano, con la intención de controlar y poner fin al conflicto, terminó generando en ocasiones aún más terror que las agrupaciones mencionadas, resultado de ello fue también la violencia y muerte de la población civil.

En este apartado, desarrollaremos lo acontecido durante los veinte años de conflicto. Asimismo, daremos a conocer las causas que lo originaron y lo que implicó el término de este.

1.2.1. *Fin de la dictadura militar e inicio del conflicto armado*

En mayo de 1980, después de doce años de gobierno militar, el general Morales Bermúdez convoca a elecciones, resultado de ello asume el Gobierno el arquitecto Fernando Belaúnde Terry.

La presencia de Sendero Luminoso (PCP-SL) se hizo sentir a nivel nacional con el intento de boicotear las elecciones en el poblado de Chuschi, perteneciente al departamento de Ayacucho, ubicado en la sierra peruana. Esta acción no logró su cometido, sin embargo, dio a conocer a nivel nacional la presencia subversiva. Esta intervención, aunque no fue la primera, es considerada como el inicio del conflicto armado.

Belaúnde Terry se hace cargo de la presidencia del Perú en un contexto social totalmente diferente al que había dejado en su primer gobierno. Después de un largo periodo de gobierno militar, la sociedad peruana no era la misma, a causa de que se instituyeron una serie de reformas con el fin de dar más voz y presencia a los sectores más desfavorecidos del país: “Se produjo un proceso de reformas que transformó ampliamente a la sociedad

peruana, mediante la incorporación en el ámbito de la discusión y de la participación públicas de amplios sectores de la población antes excluidos” (CVR 2004:209). Aunque estas reformas no lograron consolidarse del todo, era evidente que este grupo de trabajadores y campesinos que en tiempo del poder oligárquico fueron totalmente relegados tenían voz en el espacio social.

Otra característica a señalar es la evidente debilidad en la que se encontraban los partidos políticos, producto de los doce años de gobierno militar. Luego de restaurarse la democracia las organizaciones políticas debían repensar sus discursos en torno a las demandas del régimen democrático; sin embargo, no se desarrolló de manera oportuna.

En los primeros meses del Gobierno democrático, se afrontó una serie de protestas de los sectores trabajadores: “En 1980 se llevaron a cabo 739 huelgas que involucraron a 481 mil trabajadores” (CVR 2004:209), más adelante la situación no mejoraría: “(...) en 1981 fueron 871 huelgas acatadas por 857 mil trabajadores y en 1982 hubo 809 huelgas en las que participaron 572 mil trabajadores” (CVR 2004: 209).

Fue este contexto de inestabilidad política que Sendero Luminoso aprovechó para reforzar su discurso y su actuar subversivo, a tal punto que ya durante 1980 había cometido 219 atentados en diversos puntos del país, estos no habrían cobrado hasta ese momento vidas humanas (CVR, 2004).

Frente a estos atentados la respuesta de Belaúnde fue en primera instancia restar importancia y minimizar las acciones violentas de Sendero Luminoso, esto fue un grave error que luego se visualizaría durante su Gobierno (CVR, 2004). Más adelante, con el aumento de la violencia al interior del país, se optó por responsabilizar del control de esta a las fuerzas policiales. Al no lograr resultados favorables decidió encargar a las Fuerzas Armadas el restablecimiento del orden, lo que agravaría en gran escala el desarrollo del conflicto en los siguientes años.

1.2.2. Causas de la violencia política en el Perú

Podemos decir que la causa del conflicto es la decisión del Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso de iniciar la guerra contra el Estado peruano. De hecho, así lo dan a conocer en los tratados que abordan el conflicto, como por ejemplo el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Asimismo, podemos decir también como señala el informe, que ello fue el detonante que evidenció lo que se vivía al interior del país desde hace décadas y aún más.

El Perú desde la época de la colonia vivió una situación de profunda desigualdad social, esta situación no era muy distinta en durante el siglo XX:

(...) adquieren un papel muy importante en la explicación del conflicto las múltiples brechas que atraviesan el país. La más visible la que separa a ricos de pobres. Tanto o más que la pobreza misma importa la inequidad, las abismales diferencias entre los que más tienen y los que sobreviven. Pero no se trata sólo de una distribución desigual de la riqueza, sino también del poder político y simbólico, incluyendo aquí el uso de la palabra: quién «tiene derecho a hablar», quién es escuchado y a quién se le prestan oídos sordos. (CVR 2004:337)

La ineficiente actuación del Estado para revertir esta situación de desigualdad y hacer frente a las necesidades básicas de los pobladores, acentuó, otras problemáticas sociales no resueltas que venían arrastrándose durante todo el siglo XX, la principal, la diferencia entre criollos, mestizos, cholos e indios, esto dio lugar a discriminaciones culturales y raciales (CVR, 2004).

Es entonces que respaldándose en esta situación de injusticia e inequidad y abandono es que Sendero Luminoso decide emprender la lucha armada, la cual también arremeterá contra la misma población andina, en la que se evidencia el mismo desprecio y maltrato (CVR, 2014).

En relación a esta problemática peruana, la mesa directiva del Congreso, con motivo de una publicación en torno al conflicto armado, señaló que “de la pobreza y del olvido centralista de las provincias, sería la ideología del racismo y la respuesta a esta la que actuaría con mayor eficacia que las ideas de seguridad nacional y las del propio marxismo senderista” (2002:10). Ciertamente, el racismo, el desprecio a la población andina fue no solo lo que desató la violencia, sino también lo que cobró más víctimas ya que esta fue la población más afectada durante el tiempo que duró el conflicto (CVR, 2014).

El conflicto armado interno iniciado por Sendero Luminoso fue contrarrestado por el Estado peruano con la misma violencia, es más se puede afirmar que sus tácticas fueron aún más violentas pues responde a la forma y al sistema en el cual se desarrolla milicia. El orden y la autoridad militar es impuesta desde la violencia, como herencia de la formación que tuvieron desde su establecimiento desde la colonia: “El carácter de *ejércitos de ocupación* de las fuerzas militares coloniales explica en buena medida el salvajismo con que éstas se comportaron frente a la población local, más aún cuando consideraban a esta

“inferior”, incluso biológicamente” (Manrique 1985:9). Esta forma de trato heredado desde siglos anteriores continuó presente durante el tiempo del conflicto: “La población indígena a lo más ha alcanzado un estatus de ciudadanía de segundo orden. El abismo étnico que separa a los indios de los no-indios es reforzado por un profundo racismo, al cual no son ajenos los soldados” (Manrique 1985:11). Es importante señalar también que sumado a este racismo está la creencia que el militar es considerado superior a la población civil, ello le da aún más autoridad y licencia frente para cometer actos que solo podría realizarse por el hecho de ser miembro de la milicia y portar el uniforme: “El racismo afecta, pues, a toda la sociedad peruana. Hay un elemento, sin embargo, que diferencia el racismo (...) de civiles y militares. Este es la impunidad que brinda a éstos el uniforme, para canalizar los sentimientos agresivos que aquél suscita, contra las poblaciones indígenas inermes” (Manrique 1985:12,13). Esta condición es reforzada desde el principio de la formación militar, así como la capacidad de subordinar a las instituciones civiles solo por el mero hecho de portar el uniforme; este sentido de superioridad hace al militar situarse muy por encima de la población civil. Ello se encuentra expresado de la siguiente manera por los mismos militares:

El sentimiento de casta del oficial peruano ha sido fortalecido durante toda su existencia por una serie de mecanismos. El agachamiento de las instituciones civiles (...); el desprecio por el civil que se inyecta al soldado desde el primer día que ingresa al servicio; (...) el fuero privativo de que dispone y le permite, en muchas ocasiones, eludir a la justicia civil aunque de delitos comunes se trate; el ejercicio de la violencia (...) conducen la militar a identificar sus propios intereses con los de la nación, aspectos todos que van conformando en la mente del soldado la conciencia de pertenecer a una clase superior. (Manrique 1985:13)

En líneas generales, estos podrían señalarse como los justificantes de la violencia por parte de las Fuerzas Armadas, ya que por medio de ella lograban imponer su autoridad y realizar actos de barbarie contra la población civil y andina durante el tiempo del conflicto.

Por situaciones como las que se han descrito, lamentablemente, la violencia en el Perú ha sido considerada como un medio para la imposición del orden y la solución de conflictos. Así lo pensó no solo Sendero Luminoso, sino también los partidos principalmente de izquierda durante los años 70 y 80: “virtualmente la totalidad de las fuerzas de izquierda (...) estaba convencida de que no había manera de solucionar los problemas del país si no

era a través de la toma del poder por medio de la violencia armada” (Manrique 2002:16). En consecuencia, la violencia estaba considerada como un medio para lograr cambios trascendentes en la sociedad peruana: “La violencia puede aparecer como el único medio para romper una situación de dominio total. En el lado opuesto, no se vislumbra una respuesta diferente frente a la insurrección, que no sea el exterminio” (Manrique, 1985:36). De esta manera, la violencia se generaliza por todos bandos ya sea Sendero Luminoso, movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) y el Estado peruano. Cada uno desde su mirada ve en la violencia la única vía de solución a la problemática del racismo, abandono y exclusión.

1.2.3. Evolución del conflicto y situación política, social y económica

El conflicto armado interno se desarrolla durante cuatro periodos presidenciales. En cada uno de ellos, el conflicto evoluciona y toma diversos matices, debido a la estrategia política que cada gobierno establece para hacer frente a la violencia y al alcance que estaba tomando tanto el PCP Sendero Luminoso como el movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA).

A continuación, describiremos brevemente las características que tuvo cada periodo de gobierno a nivel político, social y económico, así como el resultado que obtuvo en la lucha contra la subversión.

1.2.3.1. Gobierno de Fernando Belaúnde (1980-1985)

El Gobierno de Belaúnde siguió en gran parte la misma ruta económica planteada por el último periodo militar. La ruta del desarrollismo que debería seguir el Estado para la prosperidad económica estaba centrada aún en los grandes grupos de inversionistas, descuidando así a las necesidades de la población y el poco acceso económico que tenía para invertir y hacer “empresa”, lo que trajo como resultado el aumento de una economía informal: “Vendedores ambulantes, artesanos, campesinos, pequeños mineros y gente que trabajaba, en general, por cuenta propia y sin sujetarse a las disposiciones legales, ya que estas les resultaban muy costosas para su margen de ganancias” (Contreras y Zuloaga 2014:261). La economía durante el primer Gobierno democrático no logró mejoras significativas; por el contrario, la deuda externa aumentó considerablemente debido a los costos de la guerra interna. Además, se tuvo que afrontar no solo numerosas protestas y huelgas de los trabajadores, sino también un conflicto fronterizo con el país vecino de

Ecuador y los desastres naturales de gran magnitud ocasionados por el fenómeno de El Niño. Todo ello sumado al conflicto interno hizo que el país entre en una gran crisis económica y social.

En relación al conflicto se puede decir que “(...) de las 7,795 víctimas reportadas para el periodo 1980-1985, el 48% fueron responsabilidad subversiva, mientras que el 45% son atribuibles a las acciones de las fuerzas de seguridad del Estado” (CVR 2004:207). La mayor cantidad de víctimas y desapariciones se registraron durante los años 83 y 84, los más afectados fueron los pobladores andinos. Es importante señalar también que durante ese periodo se declaró gran parte del territorio nacional, especialmente la sierra, como zona de emergencia, donde solo los militares tenían la autoridad y licencia para actuar de acuerdo con sus criterios contrasubversivos.

Las violaciones a los derechos humanos durante este tiempo fueron también una constante no solo por parte de Sendero Luminoso sino también de las fuerzas del orden:

La CVR ha comprobado que la violación de derechos humanos fue masiva entre los años 1983 y 1985, y que la principal afectada fue la población rural de los Andes centrales. Ello fue el resultado del incremento permanente de acciones armadas de carácter terrorista por parte del PCP-SL, así como de la respuesta de las Fuerzas Armadas. (CVR 2004:208)

El gobierno de Belaúnde delegó en primera instancia a las fuerzas policiales la responsabilidad de hacer frente al conflicto, como ello no resultó de manera favorable, ya que al contrario la violencia seguía en aumento sobre todo en la zonas de la sierra, el presidente entrega en diciembre de 1982 a las fuerzas armadas la misión de afrontar y reducir el conflicto. Esta decisión desencadenó, por un lado, un aumento considerable de víctimas en toda la historia del conflicto: “Con el ingreso de las Fuerzas Armadas en Ayacucho se inició el periodo de mayor violencia durante los veinte años estudiados por la CVR. Las cifras de muerte y desaparecidos alcanzaron en esos años una magnitud que no se volvería a registrar en el resto del periodo de violencia” (CVR 2004:214). Por otro lado, significó también el inicio de una serie de violaciones a los derechos humanos las cuales trascendieron al conocimiento de la comunidad internacional:

El presidente Belaunde [sic] no desarrolló una política decidida de protección de los derechos humanos. Por el contrario, optó por no atender las denuncias que se hacían. En agosto de 1983 la

organización Amnistía Internacional envió una carta al presidente Belaunde en la que señalaba que las fuerzas de seguridad del Estado habían ejecutado sumariamente a centenares de pobladores en la región andina en operaciones contrainsurgentes. El presidente desatendió el informe: «Las cartas de Amnistía Internacional van al tacho de basura [...] yo no las acepto» Desco. Resumen Semanal, 19 de agosto de 1983. (CVR 2004:222)

En líneas generales podemos decir que durante el gobierno de Belaúnde la violencia del conflicto se acrecentó, debido a la falta de una adecuada estrategia política y a la inadecuada intervención de las Fuerzas Armadas. La población civil, en especial la andina, fue brutalmente maltratada y afectada en sus derechos fundamentales, frente a esta situación el gobierno no desarrolló ninguna estrategia de garantía ni de protección a las víctimas, por el contrario, desestimó las demandas de la población. Todo ello debilitó el estado de derecho y motivó en la población andina la adhesión a las filas de Sendero como respuesta al maltrato y abuso del propio gobierno.

1.2.3.2. Gobierno de Alan García (1985-1990)

En 1985 tiene lugar las segundas elecciones del periodo democrático y sale electo Alan García, perteneciente al partido aprista, considerado un partido de centro izquierda, toma la presidencia del Gobierno en medio de una crisis no solo económica sino subversiva.

Durante su mandato no logró cambios positivos en torno a la economía, por el contrario llevó al país a la bancarrota económica: “Sus exportaciones no aumentaron, las inversiones foráneas se alejaron; lo único que creció fue la deuda; no porque llegasen nuevos préstamos (...) sino porque los intereses que no se pagaban iban aumentando el monto adeudado” (Contreras y Zuloaga 2014:261). Todo ello contribuyó a la hiperinflación y a la devaluación de la moneda, se llegó al pago de 300 000 soles por dólar. Esta situación acentuó aún más el conflicto armado que ya se hacía sentir en la capital: los apagones, atentados y muertes de dirigentes hizo que la población viviera en un terror y violencia constante.

En relación al conflicto, desde que comenzó García el Gobierno tuvo la voluntad de atender las demandas en torno a las violaciones de derechos humanos; sin embargo, la presión militar fue tan grande que pronto optó por dejar el destino de la guerra en manos de las Fuerzas armadas: “Los esfuerzos iniciales de García por combatir la insurgencia empleando métodos democráticos y respetando los derechos humanos, fueron prontamente

abandonados ante la fuerte presión militar, recurriendo el régimen a las mismas tácticas de terror y violencia que su predecesor” (Burt 2009:27). Resultado de ello las fuerzas del orden y armadas arremeten con más fuerza contra la subversión, producto de esa estrategia violenta son, por ejemplo, la matanza de los internos en los penales del Lurigancho, Santa Bárbara y El Frontón ubicados en Lima y Callao. Estas acciones también tuvieron lugar en penales en el interior del país con el fin de eliminar a los cabecillas o implicados que estaban acusados de terrorismo.

Asimismo, durante el gobierno de García tuvo lugar una agrupación paramilitar autodenominada: “Comando Rodrigo Franco” a la cual se le atribuyó una serie de asesinatos de dirigentes y diputados. A esta se le vinculó directamente con el partido aprista, el Ministerio del Interior y las Fuerzas Policiales; sin embargo, en investigaciones posteriores no se logró identificar claramente dicha relación (CVR, 2004).

Es importante señalar que durante este gobierno, especialmente en el año 89 ocurrieron la mayor cantidad de asesinatos a autoridades civiles, dirigentes distritales y alcaldes: “En 1989 se cuenta la mayor cantidad de autoridades políticas (68%) y municipales (71%) asesinadas en toda la década” (CVR 2004:240).

La Comisión de la Verdad y Reconciliación logró identificar por medio de testimonios que al término del Gobierno de García hubo “8,173 personas muertas y desaparecidas entre los años 1985 y 1990. De ellas, el 58% fueron víctimas de la actividad de las organizaciones subversivas mientras que el 30% (...) por acción de las fuerzas de seguridad del Estado” (CVR 2004:223).

Durante este periodo, se incrementaron las denuncias por violaciones a los derechos humanos; estas comprometían no solo al gobierno sino también al partido aprista (CVR, 2004). También la estrategia de Sendero se dirigió no solo a la población sino a los dirigentes civiles, ello con el fin de desestabilizar el Gobierno. Así también Sendero expandió la violencia a otras zonas, ya no solo era Ayacucho el punto de ataque, sino otras regiones del país:

(...) a mediados de 1989 había ocho departamentos en estado de emergencia: Lima, Apurímac, (salvo la provincia de Andahuaylas), Huancavelica, San Martín, Junín, Pasco, Ayacucho y la provincia constitucional del Callao, que representaban el 33% del territorio nacional (...) Además, el 36% de los 1770 distritos del país se encontraban en estado de emergencia. (CVR 2004:237)

La situación por la que atravesaba el país durante el gobierno de García puso en evidencia la falta de una estrategia contrainsurgente. La carencia de medios económicos para afrontar la lucha fue también un condicionante para que el terrorismo se expandiera. Aunque paralelamente las Fuerzas Armadas organizaban de forma autónoma diversas tácticas para combatir el terrorismo, los resultados tampoco eran favorables. La última estrategia que probó el Gobierno fue apoyar con armas a las agrupaciones civiles organizadas, los ronderos: “En diciembre de 1989, en medio de una honda impopularidad y un agudo pesimismo de la población sobre el futuro de la lucha contrasubversiva, el presidente García entregó rifles a los ronderos de la comunidad de Rinconada baja, en Ayacucho” (CVR 2004:240). Semanas antes de finalizar su gobierno García tuvo que hacer frente a la fuga de 47 miembros del MRTA, con ello se demostró que el Gobierno saliente dejaba al país en medio de un gran crisis a nivel de seguridad y de manejo de las fuerzas del orden. En este contexto de inseguridad nacional, crisis económica y descontento social asume la presidencia el ingeniero Alberto Fujimori.

1.2.3.3. Primer Gobierno de Alberto Fujimori (1990-1995)

El autogolpe y caída de Sendero Luminoso

Alberto Fujimori llega a la presidencia del Perú en julio de 1990 en medio de una gran crisis económica, social y política. La poca estabilidad de partidos políticos era una realidad que se dejó notar durante la etapa preelectoral.

Fujimori, ingeniero agrónomo, había sido rector de la universidad Agraria, gozó rápidamente de la acogida de la gente, ya que se presentó como el candidato del pueblo. Fujimori se mostró como la esperanza de un pueblo sumergido en la violencia, pobreza y el atraso, su lema de campaña versaba: “Honradez, tecnología y trabajo: cambio 90”.

A pesar de su popularidad y de la esperanza de cambio que daba a notar al pueblo peruano, era un candidato sin ninguna referencia política, no pertenecía a ningún partido; sin embargo, de un momento a otro formó un partido sin muchas bases al que denominó Cambio 90 y con este se lanzó a las elecciones de 1990. Fujimori se presenta como única figura, como una suerte de salvador en medio de la crisis que vivía el país, frente a una coalición de partidos con abiertas inclinaciones de derecha que era liderado en aquel momento por el escritor Mario Vargas Llosa.

Fujimori gana las elecciones y casi al mismo tiempo que empezaba su gobierno se alió con las fuerzas armadas para seguir un programa de gobierno que se tenía ya entre manos. Es conocido que antes de salir electo Fujimori los militares tenían planificado un golpe de

Estado con el cual pretendían no solo estabilizar la economía del país, sino también dar la lucha a los grupos de terrorista de Sendero Luminoso y MRTA:

(...) durante 1989, un grupo de militares y civiles se dedicó a planificar un golpe de Estado orientado a implantar en 1990 una «democracia dirigida». Este plan (...) implicaba establecer un régimen militar secreto, de poder real o «dominio estratégico» no susceptible de desgaste político, que gobernara efectivamente el país oculto tras el presidente electo. El plan contemplaba políticas de ajuste para remediar la hiperinflación y recuperar el crédito internacional. También se proponía reformas para crear condiciones políticas y legales a favorables a las operaciones militares y de inteligencia. (CVR 2004:310,311)

Al salir Fujimori electo vieron en él la figura para poner en marcha lo planificado, y así se hizo. Pronto este alió con las Fuerzas Armadas y el plan empezó a ejecutarse.

Como consecuencia de ello tuvo lugar el “*Fuji-shock*” que consistió en un reajuste económico que implicaba el alza de los precios de los productos básicos. Con esta acción se logró en un par de años estabilizar la economía del país:

El “*Fuji-shock*” (...) ocasionó que los precios de los precios de los productos básicos escalaran vertiginosamente. El valor de la harina, por ejemplo, se multiplicó 6,8 veces, mientras que el costo de la gasolina se incrementó 30 veces (...) el costo de la canasta básica familiar se quintuplicó respecto al que estuvo vigente a inicios del mismo mes. (Diario: El Comercio 08.08.2015)

Esta medida instaurada a la semana de empezar el gobierno tuvo un costo muy alto para gran parte de la población, los despidos se hicieron masivos, el incremento de los precios básicos repercutió en diversos productos, la economía y pobreza del pueblo se agudizó aunque a nivel internacional las cifras a nivel macro mostraban una recuperación y estabilidad económica.

Conforme pasaba el tiempo, la imagen de Fujimori iba configurándose como cada vez más como un caudillo, no solo por las medidas extremas que iba tomando el Gobierno; sino también por los discursos que mostraba frente al problema de la subversión, la consigna de “mano dura” para el terror iba calando también en la población que poco a poco se vio apoyando a un gobierno autoritario.

Durante el primer gobierno de Fujimori se fortaleció e implementó aún más el Servicio de Inteligencia Nacional (SIN) que estaba a cargo de Vladimiro Montesinos. Parte de las acciones del SIN fue la formación de la agrupación paramilitar llamada “Grupo Colina” que fue conformada por miembros de inteligencia del ejército y fue responsable de varios actos de violación a los derechos humanos como por ejemplo: La matanza de Barrios Altos en noviembre de 1991, la masacre de Santa en mayo 1992 y la desaparición de los estudiante y un profesor de la universidad La Cantuta en julio de 1992. Estas acciones fueron realizadas con pleno conocimiento de Fujimori y del jefe de inteligencia Montesinos (CVR, 2004).

En abril de 1992, Fujimori anuncia en cadena nacional que su “gobierno había adoptado medidas de emergencia para hacer frente a los problemas de la violencia subversiva, el narcotráfico y la corrupción del sistema judicial” (Burt 2009:261) y como parte de ello disolvió el Congreso, suspendió la Constitución de 1979 y anunció la reorganización del poder judicial. Esta medida fue respaldada inmediatamente por las Fuerzas Armadas quienes emitieron un comunicado de apoyo al presidente. De esta manera, el régimen democrático quedaría suspendido. Este hecho se conoce en la historia del Perú como el autogolpe. Más adelante, Fujimori instauró el Congreso Constituyente, en el cual gozaba de mayoría parlamentaria. Fue por medio de este que en 1993 se modificó la constitución del 1979 para legitimar sus futuras reelecciones.

Durante el periodo del autogolpe “se promulgaron decretos ley que ampliaban el control policial en los penales, extendían el apoyo a las rondas campesinas, permitían la intervención militar en las universidades e intensificaban las operaciones de registro en poblaciones urbanas y la acción cívica” (CVR 2004:317). Estas medidas reforzaban en Fujimori los signos de autoritarismo del que ya daba muestras desde los inicios.

Es importante señalar que todas estas medidas tuvieron consecuencias graves en la población, una de ellas fue, por ejemplo, debido a la intervención militar en las universidades, muchos estudiantes fueron maltratados y desaparecidos durante 1992 y en adelante.

Tres acontecimientos marcaron el primer Gobierno de Fujimori, el primero, en julio de 1992, el atentado en Lima en la calle Tarata. Con este acontecimiento, Sendero dejaba mostrar su presencia en la capital del país y con ello el terror se apropió de los que hasta entonces habían estado a espaldas de lo que sucedía al interior del país. El segundo, la captura de Víctor Polay, líder de la agrupación terrorista del MRTA; y, el tercero, la captura de Abimael Guzmán alias presidente Gonzalo y líder del Sendero Luminoso, con este hecho se pondría aparentemente punto final al terrorismo impartido por Sendero.

A pesar de que la captura de Guzmán significó un gran logro para el Gobierno, no significó el término del miedo de la población ya que las represalias de ambas agrupaciones terroristas se manifestaban. El Gobierno aprovechó esta situación para mantener el miedo a la población y con ello generaba un mecanismo de control:

Con Sendero Luminoso bajo control, el Estado — principalmente a través de las Fuerzas Armadas — buscó proyectar su poder en las zonas urbanas pobres y en las comunidades rurales para establecer el control territorial sobre la nación, así como su capacidad de regularización en ese territorio. (Burt 2009:264, 265)

Con los hechos mencionados, Fujimori logró la aceptación de la población, la política de mano dura generaba aparentemente resultados: una estabilidad económica a nivel internacional, una supuesta democracia con la instauración de un congreso y la captura de los principales líderes terroristas.

Antes del término de su periodo Alberto Fujimori se lanza a la reelección apoyado en la nueva constitución que se había aprobado durante su mandato.

1.2.3.4. Segundo gobierno de Alberto Fujimori (1995-2000)

El segundo periodo presidencial de Fujimori empieza en julio de 1995. Durante este periodo, la política autoritaria por parte del Gobierno se afianzó al punto de institucionalizarse.

La sociedad civil se encontraba debilitada y atemorizada, las causas eran las políticas autoritarias, la poca o casi nula presencia de partidos de oposición y el terror vivido a causa de Sendero y el MRTA. Esto último generó una desconfianza entre todos los ciudadanos ya que nadie sabía quién pertenecía o no a agrupaciones terroristas: “El miedo se incrustó en la mentalidad de la población peruana. El miedo — y la sospecha sobre el “otro”, particularmente grave dada la fuerte segmentación social presente en el Perú en términos de clase social y antecedentes étnicos — llegó a dominar las relaciones sociales a todo nivel” (Burt 2009:320,321).

Toda esta situación hizo que la población vea al Gobierno como el único capaz de rescatar al país de violencia sin importar las medidas a las que recurra, resultado de ello fue la gran aceptación de las leyes antiterroristas en la población. El sometimiento de la población al autoritarismo del Gobierno era justificado por el deseo de paz y seguridad, ello hizo que el círculo de violencia y autoritarismo se refuerce entre la población y gobierno (CVR, 2004).

En este contexto, tuvo lugar la promulgación de la Ley de Amnistía, la cual inocentes a aquellos militares acusados de violación a los derechos humanos. A pesar de que esta ley fue rechazada por los colectivos de derechos humanos fue aprobada por el congreso y promulgada por el presidente Fujimori.

El control de los medios y sistemas internos de comunicación por parte del Estado se acentuó: “Los medios de comunicación impresos y electrónicos, crecientemente controlados por el círculo interno de Fujimori, hicieron eco del discurso del miedo creado por el régimen” (Burt 2009:341). Asimismo, se persiguió a periodistas de la oposición e inclusive se descubrieron planes para eliminarnos.

En agosto de 1996, se aprueba la “Ley de Interpretación Auténtica”, instrumento del que se valió Fujimori para legitimar su tercera elección.

A fines del mismo año, se llevó a cabo la toma de la embajada de Japón por parte del MRTA; este acontecimiento mantuvo a 72 rehenes hasta el 22 de abril de 1997 que se realizó el operativo militar de liberación denominado “Chavín de Huántar”. Con esta intervención, creció la figura de Fujimori como salvador y como el único mandatario capaz de hacer frente, con mano dura, al terrorismo hasta exterminarlo.

Ese mismo año, el Congreso de la República destituye a tres magistrados del Tribunal Constitucional que se pronunciaron en contra de la ley que amparaba la re-reelección de Fujimori. Con este acto se mostró ante la población un manejo del poder por parte del Gobierno.

Durante los años que precedieron a la re-reelección, se utilizó el tema del terrorismo como mecanismo de control en la población. Toda protesta que se realizaba en contra del régimen era señalada como terrorista con el fin de evitar y controlar los levantes (CVR, 2004). De esta manera, la población se inhibía muchas veces de protestar por miedo a ser considerados terroristas; así, se contribuyó a reforzar la cultura del silencio, el miedo impartido por el Gobierno y por las acciones de este se iban expandiendo e inhibiendo las protestas: “Los opositores al régimen no se atrevían a expresar públicamente sus críticas por temor a ser etiquetados como “terroristas” y a recibir el mismo tratamiento que éstos — la muerte, el encarcelamiento, la tortura y el silenciamiento” (Burt, 2009:336).

La corrupción institucionalizada fue otro rasgo de este periodo de gobierno, traducido no solo en la ley promulgada para la re-reelección, sino también en el soborno que hacía el asesor de *inteligencia* Vladimiro Montesinos a los congresistas para cambiarse a las no filas del oficialismo. Con los llamados tráfugas, Fujimori consiguió mayoría en el Congreso; de esta manera, podía manipular al Legislativo.

Otro acontecimiento que actuó a favor del régimen de Fujimori fue la captura del otro miembro importante de Sendero: Oscar Ramírez Durand, alias *Feliciano*, quedó a la cabeza de Sendero Luminoso luego de que Abimael fue puesto en prisión. Su captura fue muy mediatizada y utilizada como instrumento a su favor para las elecciones presidenciales que estaban por realizarse.

En este contexto de dictadura con recubrimiento de democracia, de manipulación de los medios, de temor social y de anuncios de posible fraude electoral Fujimori se lanza como candidato por tercera vez y obtiene el triunfo frente a Alejandro Toledo, quien había empezado desde meses atrás una campaña en contra del establecimiento de la dictadura civil, por ende, de la re-reelección.

El 28 de julio del 2000, Fujimori juramenta su tercer mandato en medio de una gran revuelta nacional. Alejandro Toledo, excandidato, organizó y llevó a cabo una marcha por la democracia a la cual denominó Los Cuatro Suyos, en referencia a la organización que tuvo el imperio incaico antes de la colonización. Dicho evento se llevó a cabo los días 26, 27 y 28 de julio. El mismo día de la juramentación de Alberto Fujimori, la marcha tuvo su punto más enérgico, con este acontecimiento la población logró perder el miedo y dar a conocer su inconformidad ante el régimen.

El tercer Gobierno de Fujimori se inicia entonces en medio de una gran protesta a nivel nacional, a ello seguiría semanas más tarde el descubrimiento de dos acontecimientos que pusieron fin a su mandato. El primero, la relación entre Fujimori y Vladimiro Montesinos “en un negociado de armas a cambio de drogas con la Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC)” (Burt 2009:349); y el segundo, fue el descubrimiento de un video que pondría en evidencia las acciones de corrupción cometidas por el Vladimiro Montesinos. En dicho video, se daba a conocer el soborno cometido por Montesinos para comprar a un congresista para de esta manera lograr la mayoría en el Congreso y beneficiar al partido del gobierno; debido a este descubrimiento Montesinos escapa del país y se convierte en prófugo.

El 17 de setiembre de 2000, Fujimori se ve obligado a anunciar públicamente la desactivación del servicio de inteligencia y convocar a elecciones en el menor plazo posible.

El 13 de noviembre de ese mismo año, Fujimori sale del Perú hacia Brunéi con motivo de la reunión del Foro de Cooperación de Económica Asia-Pacífico (APEC), terminada la reunión se dirige a Japón y desde allí emite por fax su renuncia irrevocable a la Presidencia de la República.

Dicha emisión fue recibida por el nuevo presidente del Congreso, Valentín Paniagua, quien no aceptó la denuncia sino que lo destituye declarando incapacidad moral para el cargo. De esta manera, termina el tercer mandato de Alberto Fujimori y se inicia en el Perú una etapa de transición.

1.3. Restablecimiento del orden democrático: Gobierno de transición.

Valentín Paniagua asume la presidencia de la República de manera transitoria el 22 de noviembre de 2000. Este periodo se conoce en la historia del Perú como el retorno o restablecimiento de la democracia.

Durante la transición de Paniagua, se trató de estabilizar al Gobierno, con un nuevo gabinete conformado por personalidades ilustres que lucharon también desde sus lugares contra el régimen anterior. El nuevo presidente se comprometió a trabajar para restaurar la democracia en el país y convocar a elecciones para un próximo periodo de Gobierno.

El Gobierno de transición se hizo cargo de un país no solo fragmentado por las diferencias sociales y los temores, resultado de la fuerza autoritaria que ejerció el régimen anterior; sino también una sociedad civil débil y avergonzada por el nivel de corrupción que había estado viviendo, a eso se sumó la forma en que Fujimori hizo la renuncia al cargo, nadie podía creer que emita por fax una renuncia y se refugie en Japón por los beneficios de una doble nacionalidad hasta entonces desconocida.

Dada la situación por la cual el país atravesaba y con una actitud de escucha y deseo de recuperar la confianza en el régimen democrático, el nuevo régimen atendió a las acusaciones de violaciones de los derechos humanos que ocurrieron en el país no solo durante el mandato anterior sino desde que empezó la lucha con el terrorismo. Por este motivo, es que el Gobierno de Valentín Paniagua decide abrir una investigación que implique lo ocurrido en el tiempo del terror y hasta el último periodo de Fujimori, en el cual se cometieron muchos actos en contra del debido proceso.

La Comisión de la Verdad se instaura durante la etapa de transición; más adelante, con la llegada del siguiente gobierno cambiaría su denominación Comisión de la Verdad y Reconciliación, por la necesidad de establecer nuevos vínculos entre los peruanos que permitan la reconstrucción del tejido social.

Durante el Gobierno de transición también inician los juicios a los militares implicados en casos de violación a los Derechos Humanos, asimismo, se convocó a elecciones generales y como resultado de ello Alejandro Toledo asume la presidencia por el periodo de cinco años.

1.4. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)

En busca de la dignidad y la justicia

El 4 de junio del 2001 el presidente del gobierno de transición, Valentín Paniagua, crea mediante decreto supremo la Comisión de la Verdad, con el fin de investigar las acusaciones de violaciones a los derechos humanos realizadas tanto por agrupaciones terroristas como por parte del Estado durante el periodo comprendido entre 1980 y 2000. Asimismo, esta tuvo como misión “proponer iniciativas destinadas a afirmar la paz y la concordia entre los peruanos” (Decreto Supremo 065-2001-PCM, artículo1).

Si bien es cierto también en la iniciativa de creación figuraba establecer lineamientos para la reconciliación en el Perú, esta mención no estaba considerada en el nombre de la misma. Por este motivo, dos meses más tarde, el 31 de agosto del mismo año, el nuevo presidente ratifica la comisión y se agrega la mención y pasa a llamarse Comisión de la Verdad y Reconciliación; ello con fin de poner énfasis en dicho proceso: “Que uno de los fines esenciales de la Comisión es sentar las bases para un profundo proceso de reconciliación nacional, a partir del esclarecimiento de los hechos así como el restablecimiento de la justicia;” (Decreto Supremo N° 101-2001-PCM).

La Comisión de la Verdad y Reconciliación fue presidida por el Dr. Salomón Lerner Febres, quien junto con los doce comisionados entregaron el informe final de la investigación el 28 de agosto del 2003.

La comisión investigó como parte de sus labores enunciadas en el artículo tres del Decreto Supremo, Presidencia del Consejo de Ministros 065-2001-PCM lo siguiente: “a. Asesinatos y secuestros, b. Desapariciones forzadas, c. Torturas y otras lesiones graves, d. Violaciones de los derechos colectivos de las comunidades andinas y nativas del país, e. Otros crímenes y graves violaciones contra los derechos de las personas”. A diferencia de las comisiones de la verdad instauradas en Latinoamérica, la misión de la Comisión de la Verdad y Reconciliación era amplia, y trataba de abarcar los reclamos más sonados en torno a la violación de derechos durante los últimos veinte años.

Durante el periodo que trabajó la comisión se recolectaron diecisiete mil de testimonios. Se dio la palabra a miles de personas silenciadas que fueron víctimas de la violencia y el autoritarismo. Las audiencias públicas que se realizaron fueron una plataforma que tuvo por objetivo no solo recoger información de lo ocurrido sino devolver a la persona la dignidad, visibilizarla, escucharla, muchas veces en su propio idioma. Todo ello significaba para la persona una reparación simbólica, ya que al fin era escuchada y consideraba como

tal al dar a conocer su verdad: “Cuando hablaban en lenguas diferentes del castellano, el testimonio constituía, además, una doble reparación simbólica, porque su silencio se quebraba y porque su voz se escuchaba en idiomas silenciados en la esfera pública” (Degregori 2014:129).

El espacio de escucha que proporcionó la comisión por medio de las audiencias públicas significó también la posibilidad de romper con el miedo instaurado por la cultura del silencio e ir en contra de lo que el autoritarismo había impuesto: “las estrategias que priorizaban una solución estrictamente militar acallaban la voz de quienes clamaban por la verdad exponiéndolos al costo de ser difamados y estigmatizados como supuestos cómplices de la subversión” (CVR 2003:22, tomo I).

La verdad es una demanda de las víctimas de la violencia que fue atendida también por la comisión, en relación a esta señala:

«Verdad» es un relato *contrastado intersubjetivamente*. Para el establecimiento de una verdad práctica, (...) era preciso, evidentemente, escuchar y procesar las voces de todos los participantes. La CVR ha puesto especial énfasis en esta dimensión de la verdad, y ha centrado por eso su trabajo en la organización de las audiencias públicas en todo el país. Por razones estrictamente éticas, se ha privilegiado la escucha de las víctimas de la violencia, frente a las cuales el país entero tiene una deuda de justicia y de solidaridad. (CVR 2003: 33, tomo I)

La comisión ha buscado establecer la verdad de los hechos de tal manera que esta contribuya no solo a conocer lo sucedido, sino que también a través de este relato se permita la construcción de un futuro con participación de todos los peruanos:

Por la articulación aquí presentada de las diferentes dimensiones del concepto de verdad al que se adhiere la CVR confía en que el suyo será un relato *fidedigno*. Lo es, no solo en el sentido de fidelidad a los hechos, sino principalmente en el sentido de ser digno de fe, digno de crédito, para todos los peruanos y peruanas. La CVR aspira a que la nación entera encuentre en él un sentido de lo ocurrido, y a que se reconozca tanto en la explicación de las causas como en las propuestas de refundación de nuestros vínculos sociales. De esa «verdad» habla la CVR: de un relato fidedigno, éticamente articulado, científicamente respaldado, contrastado

intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernidos y perfectibles. (CVR 2003:34, Tomo I)

En este sentido, la comisión ha atendido al reclamo de verdad de la población en general, en especial de aquellos colectivos y agrupaciones de derechos humanos que lucharon durante el tiempo del conflicto por conocer la verdad de los hechos.

Así como la verdad, la justicia fue también otro clamor de las víctimas del conflicto. Por ejemplo, durante las audiencias públicas los testimonios iban acompañados no solo por el relato de los hechos sino también por el deseo de llegar a recibir la justicia que se les fue negada durante tanto tiempo: “(...) testimonios que incluían reclamos de igualdad ante la ley, dados por quienes, para comenzar, fueron víctimas, entendiendo esa palabra como una categoría jurídica que da derecho a exigir reparaciones civiles y penales” (Degregori 2014:129). Esta justicia, si bien es cierto, pasa también por el deseo de reparación, estaba centrada en la necesidad de que se conozca la verdad y, que a partir de ello, se establezcan las acciones judiciales correspondientes:

La CVR constata que, en el periodo analizado, y sobre un fondo histórico, y secular de injusticias se han violado principios y derechos fundamentales de las peruanas y peruanos: se ha destruido la vida y la dignidad de muchas personas, se ha negado su libertad, se han frustrado muchas de sus aspiraciones y de sus capacidades y, de modo más general, se han deteriorado los principios de convivencia social, llegándose a una situación de violencia y crueldad de proporciones insólitas. (CVR 2003:34, Tomo I)

La comisión pone al descubierto las injusticias por las cuales han padecido miles de peruanos de manera individual y general. Todo ello es responsabilidad no solo del Estado sino, de todos los peruanos que desde antes del conflicto fueron indiferentes e inclementes con la población andina. Por este legado de injusticia y maltrato la CVR encontró que la población andina es la que más injusticias y vejámenes ha sufrido durante el conflicto armado.

Junto con la justicia, la reparación fue también un tema del cual se ocupó la comisión, ello con el fin de restablecer la dignidad de la persona, es decir, de todos aquellos que fueron víctimas de esta violencia.

La preocupación por la dignidad de la persona es un móvil para la comisión. Preservarla y protegerla, si bien es cierto es misión y responsabilidad de todos, la CVR hizo suya la tarea

de establecer lineamientos para que esta se salvaguarde y se considere un valor innegociable. En este sentido, entiende la justicia como un camino para restaurar no solo la dignidad individual de cada persona sino también la de la sociedad. Por consiguiente, la CVR entiende la justicia como “un *principio ético* regulador de nuestra vida social y política, que expresa un ideal de convivencia humana en el que se respeten y se garanticen constitucionalmente derechos fundamentales como la dignidad y la inviolabilidad de la persona humana...” (CVR 2003:35, Tomo I).

La Comisión de la Verdad y Reconciliación fue no solo un mecanismo para esclarecer lo sucedido; y buscar justicia y reparación para las víctimas del conflicto, sino también, como ya se mencionó, recibió por parte del Estado la misión de establecer lineamientos para la reconciliación del país. Frente a esta última demanda la comisión indicó que en la medida que exista justicia y realicen las reparaciones respectivas se podrá lograr un adecuado y real proceso de reconciliación.

1.5. Hallazgos y conclusiones de la CVR

La Comisión de la Verdad y Reconciliación entregó un informe comprendido por nueve tomos más anexos, dentro de los cuales se incluye el Plan de reparaciones. En estos documentos da cuenta de todo el proceso de violencia ocurrido durante los últimos veinte años del siglo pasado.

Es imposible plasmar en este texto todos los hallazgos de la comisión, así como las conclusiones, por ello, los señalaremos de forma general y sucinta en pro de la comprensión y contribución al fin del presente estudio.

La comisión logró establecer entre sus hallazgos algunos factores que favorecieron el desarrollo del conflicto. Entre ellos señala al racismo como producto de la herencia histórica de la Colonia en la sociedad peruana. Mal social que contribuyó a que se generara indiferencia y desdén por el poblador de origen andino.

A este se le negaba el acceso a la justicia y a sus derechos, en otras palabras eran excluidos en su propio país. Esta penosa realidad se mantuvo durante muchos años, a tal punto que cuando se inició el conflicto, ellos seguían siendo considerados como ajenos al país:

Entre los miles de testimonios recopilados por la CVR, es común encontrar frases que dan cuenta del sentimiento de exclusión e indiferencia que experimentaron las personas y comunidades que fueron las víctimas mayoritarias del conflicto armado. Muchos de ellos sintieron que para el resto del país, en especial para los

principales centros de poder político y económico, lo ocurrido en sus pueblos, casas y familias sucedía en «otro país». (CVR 2004:20)

Resultado de este contexto es que de los aproximadamente 70 mil muertos y desaparecidos durante el conflicto armado, más del 60% eran pobladores andinos y más de 70% tuvieron como lengua materna el quechua. “Más del 90% habían fallecido en ocho departamentos (...) más pobres de los Andes y de la Amazonía peruana, especialmente en Ayacucho, donde comenzó el conflicto, y en Junín, donde los más golpeados fueron los asháninkas” (Degregori 2014:207). No es casual que el conflicto haya empezado en Ayacucho, departamento de la sierra del Perú con un considerable índice de pobreza; y que el mayor porcentaje de víctimas haya sido de origen andinos y quechua hablante, como señala Degregori: “(...) las víctimas en el Perú fueron mayormente pobres, rurales, indígenas, habitantes de lugares distantes de Lima, no solo geográficamente sino sobre todo emocionalmente” (2014:207). Por este motivo, la población de la capital, no tomó real importancia de la violencia que acontecía al interior del país, principalmente, por la visión centralista que existe, donde Lima representa al Perú y viceversa, entonces, era natural que todo lo que ocurría fuera de la capital no generara en aquel tiempo interés ni importancia:

La CVR ha constatado que la tragedia que sufrieron las poblaciones del Perú rural, andino y selvático, quechua y asháninka, campesino pobre y poco educado, no fue sentida ni asumida como propia por el resto del país; ello delata, a juicio de la CVR, el velado racismo y las actitudes de desprecio subsistentes en la sociedad peruana a casi dos siglos de nacida la República. (CVR 2004:434)

Asimismo, podemos señalar que debido a este contexto de racismo y discriminación, cuando el conflicto empezó a cobrar víctimas al interior, nadie pudo decir con precisión cuántas eran las víctimas: “nadie supo que las víctimas del conflicto habían sido tantas, ni siquiera los periodistas, ni los organismos de derechos humanos, ni los funcionarios del gobierno, ni los académicos del tema” (Degregori 2014:207).

Sin lugar a dudas la pobreza, el racismo, la indiferencia, el desprecio, la negación al acceso de derechos y a una vida digna, en la que estaba sumergida la población rural fue lo que utilizó Sendero en su discurso para justificar la lucha contra el Estado peruano y, con ello, el despliegue de la violencia. Finalmente, este alegato se discurrió en palabras vacuas

frente a la población que lo asimiló, prueba de ello, fue que iniciado el conflicto, esta terminó siendo víctima de su propia política violentista:

La CVR ha determinado que, de acuerdo con su ideología, el PCP-SL adoptó una estrategia orientada a provocar de manera consciente y constante respuestas desproporcionadas por parte del Estado sin tener en cuenta el profundo sufrimiento que ello ocasionaba a la población por la que decía luchar. (CVR 2004:435)

Resultado de ello fue que de las más de 70 mil víctimas del conflicto, el 54% fue responsabilidad de las acciones violentas de Sendero Luminoso. El MRTA, segundo grupo terrorista, fue responsable del 1.5 % de víctimas. Sin embargo, los grupos terroristas no fueron los únicos responsables. La Comisión de la verdad concluyó que: “Los agentes del Estado—Fuerzas Armadas y Policía—, los comités de autodefensa y grupos paramilitares son responsables del 37% de los muertos y desaparecidos (...) de este porcentaje de víctimas, (...) las Fuerzas Armadas son responsables de poco más de los tres cuartos de los casos” (2004:19).

La responsabilidad de las víctimas de las Fuerzas Armadas durante el conflicto se debe a la política militarista que se traducía también en el uso de la violencia legitimada por el parte del Estado. En relación a ello, Degregori recoge el siguiente testimonio perteneciente a un miembro de las Fuerzas Armadas: “(...) en el Perú no vivíamos bajo una dictadura, aquí no hubo un Pinochet. Fueron gobiernos civiles los que nos enviaron a enfrentar a Sendero Luminoso. Si no les gustaba lo que estábamos haciendo, podrían habérselo dicho, hubieran podido cambiar las estrategias” (2014:208). Así mismo esta percepción era respaldada por los dirigentes políticos, ellos referían lo siguiente: “de alguna manera sabíamos que cosas terribles pasaban en las zonas de violencia, pero la opinión pública nos presionaba para terminar con el terrorismo a cualquier medio” (Degregori 2014:209). Podemos observar, cómo el manejo de la violencia estuvo legitimado y aceptado por las Fuerzas Armadas y los gobiernos de turno, quienes contaban con el apoyo de la población, la cual también validaba y veía con necesidad la utilización de la violencia: “la opinión pública urbana querían que el gobierno terminara con el problema de la violencia sin importar los costos sociales. Esa fue una de las razones por las cuales el 70% de la opinión pública apoyó el denominado autogolpe de Alberto Fujimori” (Degregori 2014:209).

La justificación de la violencia para solucionar los problemas sociales es lo que ha llevado al país a los extremos de barbarie durante el conflicto y es lo que llevó a avalar el régimen

autoritario de Fujimori: “*la mano dura*” era, lamentablemente, la solución que la mayoría del pueblo esperaba y exigía.

La violencia se traduce en una estrategia política tanto por parte de Sendero como por el Estado, de esta manera se genera una organización que legitima su aplicación, en relación a ello la comisión concluye lo siguiente:

77. La CVR ha constatado, con pesar, que los gobiernos civiles no estuvieron solos en esta concesión al uso indiscriminado de la fuerza como medio de combate contra la subversión. Por el contrario, la proclividad de dichos gobiernos a la solución militar sin control civil estuvo en consonancia con un considerable sector de la sociedad peruana, principalmente el sector urbano medianamente instruido, beneficiario de los servicios del Estado y habitante de zonas alejadas del epicentro del conflicto. Este sector miró mayoritariamente con indiferencia o reclamó una solución rápida, dispuesta a afrontar el costo social que era pagado por los ciudadanos de las zonas rurales y más empobrecidas. (CVR 2004:447)

Otro factor que posibilitó el desarrollo del conflicto, giró torno a la débil institucionalidad que tuvo el aparato estatal en el momento que se inició el conflicto. El Perú retomaba la democracia luego de casi 10 años de gobierno militar, lo cual ponía en evidencia la fragilidad de la sociedad civil y de los partidos políticos. Esto trajo como consecuencia que frente a esta problemática violenta, se responda también de la forma autoritaria a la que había estado acostumbrado el país: “Esta fragilidad expresaba modos de pensar y de hacer política, que consideraban natural un orden vertical y excluyente, impuesto recurriendo a la violencia cuando fuera necesario” (CVR 2004:339).

La CVR identifica también algunos factores coyunturales que posibilitaron el desarrollo del conflicto. En torno a ello, señala las dificultades económicas en las cuales estaba sumergido el país. El gobierno militar dejó al país en grandes dificultades económicas que no se pudieron superar durante los primeros años del gobierno democrático, a lo cual se sumó el incremento de la deuda externa y la inflación. Asimismo, el ausentismo del gobierno en la zonas rurales y andinas fue el contexto perfecto para el desarrollo de ideologías subversivas.

Asimismo, la comisión señala que el conflicto armado ha dejado secuelas psicosociales, sociopolíticas y socioeconómicas en la población peruana. Estas afectan hasta el día de hoy los procesos de restablecimiento del tejido social.

Estas secuelas son las que no permiten a la población afectada procesar lo vivido. Si bien es cierto las tres señaladas por la comisión tienen igual importancia, en este apartado queremos darle especial interés a las psicosociales, ya que consideramos que el conflicto armado no solo cobró víctimas mortales sino que dejó graves heridas en la población. Debido a que aún no ha podido recuperarse de ellas, tampoco ha logrado restablecer una relación con su medio a nivel político ni social, lo cual repercute inevitablemente en el desarrollo económico.

En el aspecto psicosocial la CVR reconoce que el miedo y la desconfianza, es un sentimiento generalizado y profundo entre la población que ha sufrido el conflicto, lo cual se debió a que los pobladores de las zonas afectadas estuvieron entre dos fuegos, y ambos los violentaban, abusaban cruelmente de ellos, mataron a sus familiares y destruyeron sus pertenencias. No fue solo Sendero sino también los agentes del Estado los perpetradores, esta situación generó que se perdiera total confianza en el Estado y entre ellos mismos.

Otra situación que causó gran desestabilidad en la dinámica familiar y social fue la pérdida del amparo familiar y del referente comunal. A causa de las acciones violentas, como asesinatos de los familiares: padres, madres o hermanos, la población sobreviviente se mantuvo con un sentimiento de desamparo y sin tener a nadie a quien acudir, ya que muchas veces los referentes comunales habían sido asesinados o huyeron para evitar la muerte. A causa de esta situación, persiste en la población, sentimientos de desesperación, desolación, depresión rabia, culpa e impotencia por no haber podido evitar que se comentan esas crueldades.

Existen también en la población lo que la comisión ha denominado “Marcas personales del sufrimiento” (CVR 2004:359), que son las que cada una de las víctimas llevan como parte de su vivencia; representan muchas veces un estigma, un recuerdo que hace imposible que logren la armonía en su vidas. La alteración a los procesos de duelo, por ejemplo, es causa de dolor constante en los deudos, quienes no pudieron encontrar a sus familiares ni vivos ni muertos o no han podido ofrecerles un entierro digno conforme a sus costumbres debido a que los agentes de la violencia, en especial Sendero no permitía que los entierren con el fin de sembrar temor en la población. Esta acción significaba para los familiares un dolor y una humillación de gran magnitud: “Los vejámenes sufridos en vida se prolongaban en muchos casos póstumamente, para mayor sufrimiento de los deudos a quienes los perpetradores prohibían, bajo amenaza de drásticos castigos, rendir honras fúnebres a sus familiares asesinados” (CVR 2004:361).

Asimismo, las marcas dejadas por el dolor y la humillación de la violencia sexual sufrida por mujeres, en su mayoría, pero también por pobladores varones, provocaron una

profundas heridas que llevan consigo muchos pobladores en su propio cuerpo lo cual hace que no logren olvidar lo vivido.

Otro tipo de marcas fueron ocasionadas debido a las torturas, la cuales se llevaron a cabo como parte de estrategia para intimidar y obtener información tanto en los centros penitenciarios y cuarteles. Estas como todas las acciones humillantes que se cometieron tuvieron como objetivo reducir la humanidad, es decir, de despojarlos de su condición humana: “Los perpetradores intentaron despojar a sus víctimas de su cualidad de ser humano. Muchas personas afirman que fueron tratadas «como animales», «peor que animales»; en casos extremos de humillación alienante, las personas llegan a decir que dudaron de su humanidad” (CVR 2004:367). Estas acciones dan cuenta del nivel de violencia al que fueron expuestos. Actualmente, estas personas llevan todavía esa carga de violencia en su ser y muchas veces la reproducen de manera inconsciente con sus seres más cercanos o en su círculo social: “La violencia sufrida ha dejado como huella intensos sentimientos de odio, que en ocasiones da lugar a conductas agresivas en la interacción con los hijos, con la pareja, y especialmente, ante situaciones de impotencia” (CVR 2004:371). Esta violencia reproducida a otra escala es la que no permite romper con este círculo de agresividad y perjudica incluso otros ambientes sociales:

Además de la familia, otros espacios de la convivencia social registran el incremento de conductas violentas. El amedrentamiento, el terror, como métodos de protestar, de imponer ideas y suscitar respuestas sumisas, parece haberse instalado en el sentido común de muchos peruanos. La violencia en distintos grados se ha convertido en un recurso a la mano para enfrentar conflictos, para compensar sentimientos de impotencia, tanto al interior de la familia y la escuela, como el barrio y la comunidad. (CVR 2004:371)

Entre las secuelas sociopolíticas podemos identificar la destrucción y debilitamiento de la organización comunitaria (CVR, 2004) que se originó a raíz de los desplazamientos y/o huidas de los pobladores debido a la violencia del conflicto, dicha situación dio como resultado la pérdida de las organizaciones comunales establecidas en los pueblos: “La huida del lugar de origen como búsqueda de protección y seguridad desestructuró las diversas instituciones sociales construidas a lo largo del tiempo” (CVR 2004:372).

Muchas poblaciones se perdieron también a causa de ello y se convirtieron en pueblos abandonados.

Asimismo, los grupos violentistas impusieron la violencia y el desorden en las comunidades y pueblos: “Las incursiones armadas desarticularon la vida cotidiana de las poblaciones y destruyeron las normas que orientaban la dinámica interna de las organizaciones existentes” (CVR 2004:375). Esta situación trajo como consecuencia la alteración de sus organizaciones sociales.

La población experimentó muchas veces el abuso del poder por parte de los militares y de Sendero a tal punto de sentirse humillados, maltratados porque no respetaron y aniquilaron sus organizaciones comunales. Esto trajo como consecuencia la eliminación de líderes. Nadie quería asumir ninguna responsabilidad en las comunidades por miedo a ser asesinados o torturados, entonces, poco a poco los pueblos y comunidades desaparecieron porque no existía ya ningún respaldo entre los mismos miembros, cada uno cuidaba su propia vida, se perdió el sentido comunitario (CVR, 2004).

Todo esto trajo también como consecuencia la inexistencia de participación ciudadana. Ningún poblador o comunero quería tomar iniciativa en algún tema relacionado a su comunidad porque, inmediatamente, eran víctimas de amenazas o asesinados por Sendero o los agentes del Estado. La comunidad o pueblo era considerada en ese sentido “tierra de nadie” como lo señala un poblador en un testimonio recogido por la comisión: “Fue una tierra de nadie, no tuvimos autoridad ni alcalde del 87 al 90, se cerró la Municipalidad, no había nada, o sea se desmandó la población, no hubo ningún tipo de organización y ningún tipo de autoridades del 87 al 90” (CVR 2004:382)

Todas estas secuelas revelan el daño que se cometió en los pueblos, comunidades y organizaciones rurales, todo esta afectación prevalece de alguna manera hasta el día de hoy.

Finalmente, señalamos las secuelas socioeconómicas, las cuales frente a lo anteriormente mencionado, se pueden de alguna manera visualizar. La situación de las pérdidas de vidas humanas, de pueblos y comunidades que tuvieron que desplazarse a causa de la violencia originó indefectiblemente un estado de extrema pobreza en las personas que inesperadamente, se vieron despojadas de sus ganados, tierras, mano de obra, es decir de su trabajo y medios de subsistencia en general. Los pueblos a su vez dejaron de ser centros de comercio debido al abandono de las personas. Por otra parte, la población que logró huir a la costa o la capital se encontró en una situación de desventaja frente a los pobladores del lugar: subempleo, maltratos, humillaciones, víctimas de estafas y robos, lo que incrementó el índice de pobreza entre los pueblos violentados. Es importante señalar que aquellas familias que perdieron al varón, ya sea, padre, esposo, hermanos o hijos, agravó la situación de pobreza porque perdieron el respaldo para continuar con la dinámica

económica familiar: “En la mayoría de las comunidades campesinas, el varón no puede ser reemplazado por otro miembro de su comunidad, porque las tierras comunales no son las mayoritarias; (...) al desaparecer el varón, la chacra es abandonada y el ganado no es bien atendido o saqueado” (CVR 2004:386). El abandono de las tierras y del ganado significa también un desequilibrio en la economía de la región.

1.6. Recomendaciones de la CVR en torno al enfoque de memoria

Luego de la entrega del informe de la CVR y de darse a conocer, por medio del mismo, el impacto que tuvo el conflicto armado en la sociedad peruana, la comisión estableció una serie de recomendaciones con el fin de que no se vuelva a repetir la dimensión de violencia desplegada durante el tiempo del conflicto.

Como parte de las recomendaciones hace una propuesta sobre un enfoque para desarrollar una memoria que tenga como objetivo prevenir situaciones violentas. Por tal motivo, la comisión recomienda:

- a. Impulsar de manera decidida la difusión del Informe Final que ella ha preparado de modo que todos los peruanos y peruanas puedan acercarse al conocimiento más pleno de nuestro reciente pasado de forma tal que, al preservarse la memoria histórica y ética de la nación extraigan las lecciones adecuadas que impidan la repetición de momentos tan dolorosos como los vividos. (CVR, 2003: 106, tomo IX)

Para la comisión el preservar lo ocurrido en la memoria histórica implica no solo recordar qué sucedió; sino reflexionar sobre ello, analizar las causas que llevaron a los miembros de un mismo país, de un mismo pueblo, de una misma familia a matarse entre ellos. En relación a este aspecto, Lerner refiere lo siguiente:

No estamos hablando, desde luego, de una memoria meramente descriptiva, que se contente con dar cuenta pormenorizada de hechos y datos, sino de una memoria ética, ejercida desde nuestra inalienable y radical libertad, es decir como resultado de un movimiento deliberado de nuestra conciencia. (2005:11)

El establecimiento de una política de memoria bajo este enfoque exige al Estado atender las demandas de justicia y reparación de la población afectada.

La comisión, consciente de esta necesidad, elaboró recomendaciones con el fin de contribuir al establecimiento y desarrollo de una política consecuente destinada a evitar la reincidencia de actos de violentos, por ello y según la investigación realizada las agrupó en cuatro ejes: Las reformas institucionales necesarias para hacer real el Estado de Derecho y prevenir la violencia, Reparaciones integrales a las víctimas, Plan de Nacional de Sitios de Entierro, y Mecanismos de seguimiento de sus recomendaciones (CVR, 2003).

Solamente a partir del progresivo desarrollo y cumplimiento de las recomendaciones, por parte del Estado se logrará establecer una memoria comprometida con la dignidad de la persona y los derechos de la misma.

Luego de la entrega del informe que se realizó en el gobierno de Alejandro Toledo, este se comprometió con dar curso, apoyo y seguimiento a las recomendaciones realizadas por la comisión. Con este objetivo, elaboró una serie de propuestas y designó un presupuesto para dicho fin, sin embargo, las expectativas durante su gobierno no se alcanzaron y las víctimas quedaron –y continúan– esperando justicia y reparación.

En relación a las recomendaciones sobre las reformas institucionales, la comisión circunscribe sus propuestas en referencia a lo acontecido durante el conflicto, por ello están orientadas a establecer un cambio en las instituciones del Estado con el objetivo de lograr un verdadero Estado de Derecho y prevenir la violencia (CVR, 2003). Por lo tanto, sus reformas están agrupadas en cuatro áreas que buscan abarcar todos los ámbitos institucionales y gobiernos: la primera gira en torno al logro de la presencia de la autoridad democrática y servicios del Estado en todo el territorio; la segunda, busca afianzar la institucionalidad democrática; la tercera, se centra en la reforma del sistema de administración de justicia; y la cuarta, propone la elaboración de una reforma que asegure una educación de calidad (CVR, 2003).

En relación a las recomendaciones que tratan sobre reparaciones, la comisión estableció en Plan integral de reparaciones (PIR), ello con el fin de restablecer los derechos de las víctimas. La comisión entiende la reparación como: “ (...) un gesto y una acción que reconoce y reafirma la dignidad y el estatus de las personas. Viniendo del Estado es una expresión de debido respeto a su condición de ciudadanos” (CVR 2003:141, tomo IX). En este sentido, su objetivo general es: “Reparar y compensar la violación de los derechos humanos así como las pérdidas o daños sociales, morales y materiales sufridos por las víctimas como resultado del conflicto armado interno” (CVR 2003:147, tomo IX). El PIR desarrolla, transversalmente, cuatro enfoques en los cuales centra sus recomendaciones: enfoque psicosocial, participativo, intercultural, de género y simbólico, todos ellos están

dirigidos a restablecer los derechos y la dignidad de las personas y familiares víctimas del conflicto armado.

En relación al Plan Nacional de Sitios de Entierro, la comisión presentó el Plan de investigaciones Antropológico-forense, así como, el Registro Nacional de Sitios de Entierro. Estas acciones tuvieron con finalidad la búsqueda de nuestros desaparecidos, de la verdad, la justicia, la reparación y la reconciliación nacional (CVR, 2003). Las recomendaciones en torno a este apartado son de vital importancia para el establecimiento de una política nacional de memoria pues demanda del Estado voluntad e interés por saber el destino de los desaparecidos y dar, como Estado, una respuesta a sus deudos. Estas acciones implican el establecimiento de un presupuesto para que los especialistas realicen su trabajo: investigar y ubicar las zonas destinadas a entierros clandestinos; elaborar, cuidar e inspeccionar un registro geográfico; realizar exhumaciones; analizar e identificar las víctimas con la ayuda de personal científico especializado. Asimismo, es necesario establecer un adecuado peritaje de los restos encontrados, a fin de que póstuma entrega a sus familiares.

Como parte de los mecanismos de seguimiento del cumplimiento de las recomendaciones, en febrero del 2004 se creó mediante decreto supremo: La Comisión Multisectorial de Alto Nivel, la cual tenía como función monitorear los avances y cumplimiento de las recomendaciones realizadas por la CVR. Dicha comisión trabaja en el logro y desarrollo del cumplimiento de las recomendaciones, sin embargo, sus avances son pocos en comparación a la demanda que existe.

Finalmente, podemos decir que hablar de una política de memoria desde el Estado implica poner en marcha las recomendaciones de la comisión, solo así se podrá apreciar la voluntad real del Estado de reparar no solo a las víctimas y familiares, sino a todos los peruanos que son parte de la historia, y a todos aquellos que tienen la responsabilidad de asumirla y transformarla. Así lo señala la comisión:

La existencia de la CVR, sus trabajos y su Informe Final tienen que ser mirados como una nueva y afortunada ocasión para que empiecen a cambiar asuntos fundamentales en el Perú (...) Dispongámonos para un tiempo nuevo y hagámoslo a partir del reconocimiento responsable de ese pasado que nos avergüenza. (CVR, 2003:106, tomo IX)

En este sentido, la necesidad de una política de memoria en el Perú, a la luz de las investigaciones y recomendaciones de la Comisión, se convierte en un lineamiento vital de la política del gobierno.

1.7. Política y movimiento de memoria en el Perú a partir de 2003

Luego de la entrega del informe final de la Comisión de la Verdad, se establecieron — desde el gobierno — algunos lineamientos con el fin de que el país desarrolle una reflexión en torno a las conclusiones mencionadas en el documento. Asimismo, algunas instituciones gubernamentales, en especial las más implicadas, buscaron dar inicio a las recomendaciones hechas por dicha comisión.

En un primer momento, se percibió por parte del Estado un interés en establecer reflexiones con el fin de fortalecer el espacio público y evitar la repetición de la violencia; sin embargo, dada la existencia de algunos discursos en contra de esa política del recuerdo y de la inversión que ello significaba, fue pasando a un segundo plano para finalmente no concretarse en algo claro y sostenible.

Paralelamente, los movimientos y colectivos de derechos humanos se iban fortaleciendo con el apoyo de instituciones internacionales interesadas en el tema de memoria.

En este apartado, describiremos cómo se desarrolló esta dinámica en el Perú, así como los discursos que se fueron suscitando en el tema de memoria.

1.7.1. Movimientos de Derechos Humanos en el Perú. Discursos.

En el Perú existen muchos colectivos y agrupaciones que luchan por los derechos humanos, entre las más representativas se encuentran las siguientes: la “Coordinadora Nacional de Derechos Humanos”, conformada por 79 de organismos que trabajan a favor de los derechos humanos; “Para no se repita” es un movimiento, también apoyado por varias colectivos e instituciones de la sociedad civil; y la “Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú” (ANFASEP), que es una asociación civil y no agrupa a ninguna otra organización o colectivo.

De todas las asociaciones y movimientos que luchan por los derechos humanos ANFASEP tiene una presencia especial, ya que se fue fundado en 1983, tres años después de haber iniciado el conflicto. Lo conforman en su gran mayoría mujeres que perdieron a sus esposos y/o hijos durante el conflicto armado. Esta agrupación ha levantado su voz en la

búsqueda de los desaparecidos y ha logrado reivindicar la imagen de mujer en un contexto donde solo los varones tenían participación social.

Tanto ANFASEP como las demás organizaciones, no cuentan con apoyo gubernamental y se financian con el apoyo de organismos internacionales. A nivel general, tienen como lineamientos promover los temas de derechos humanos y realizar seguimiento a la reparación y justicia de los agraviados.

Asimismo, luchan para que la sociedad no deje en el olvido el tema de la memoria y que, a partir del reconocimiento de la dignidad, se impulsen políticas de memoria que contribuyan al desarrollo de una sociedad democrática, justa y comprometida con los derechos humanos y la cultura de paz.

Con la entrega del informe de la comisión, el discurso a favor a los derechos humanos, cobra más fuerza en el espacio público y las organizaciones que trabajan a favor de ello, toman poco a poco, más representatividad en la población.

A pesar de este avance gran parte de la población, especialmente los sectores más adinerados y clase media, aún mostraban resistencia, esto se debió, aún existía discursos a favor del régimen de Fujimori y a la derrota del terrorismo durante su gobierno.

Esta situación ha dividido muchas opiniones en el país, ya que la concepción de “poner mano dura” a la violencia, se encuentra como solución en el imaginario de mayoría de ciudadanos, ello producto de la historia colonialista y reforzada en el último siglo por las dictaduras militares.

Esta realidad trae a colación otras problemáticas ya existentes en la sociedad peruana, pero no reconocidas, como por ejemplo, el poco respeto a la vida, el machismo y la indiferencia ante el sufrimiento del otro.

En este marco el discurso de las agrupaciones de los derechos humanos, no se centra solo en el tema de la reparación, sino va más allá; se centra en el reconocimiento de la dignidad humana y, como parte de ello, busca propiciar la igualdad y equidad en los derechos y el acceso a la justicia que tienen todos los peruanos; así como disminuir las brechas que originan la situación de pobreza entre los peruanos. La pobreza y la indiferencia hacia el otro fue el caldo de cultivo que generó la situación de violencia en el Perú, en ese sentido, en la medida que disminuyan existe más probabilidades que una situación de violencia no se repita.

La lucha contra la impunidad forma también parte del discurso y de la lucha de los movimientos de derechos humanos. Hasta la fecha existen casos que no se han judicializado:

Así, en diciembre de 1984, en la localidad de Putis, distrito de Santillana en la provincia de Huanta, se produjo el asesinato de 123 campesinos, hombres y mujeres, incluidos 14 niños. Los responsables fueron oficiales y soldados de la base militar que un mes antes se había instalado en el lugar. (...) La Fiscalía comenzó las investigaciones y en el año 2001 la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) recibió el testimonio de los testigos y hasta de un soldado que había participado en la matanza. Un grupo de pobladores de la comunidad de Putis ha llegado a la capital para exigir que se haga justicia (no hay ningún detenido, 30 años después). Y piden ayuda. (Tapia, Carlos. 2 agosto 2016. Diario, Perú 21)

Dada esta coyuntura, podemos afirmar que los derechos humanos en el Perú enfrentan diversos retos en la formulación de políticas de memoria, ya que los procesos de violencia política se siguen dando, aunque no por responsabilidad de agrupaciones armadas sino por parte del sistema estatal que no logra establecer acciones claras y sostenidas en favor de las víctimas del conflicto. En este sentido Sofía Macher, ex comisionada de la Comisión de la Verdad, refirió lo siguiente: “No creo que el gobierno actual tenga voluntad política para implementar estos mecanismos (...) hay discursos muy agresivos e intolerantes, incluso contra el movimiento de derechos humanos. En el legislativo no veo congresistas que hayan asumido el tema de derechos humanos como prioritario” (2009:47). Estas declaraciones fueron realizadas durante el segundo gobierno de Alan García, entonces podemos decir que durante los dos años siguientes no se registró cambio sustancial. En diciembre del 2011, durante el gobierno de Alan García el congreso aprueba el cambio de nombre al Ministerio de Justicia por la denominación “Ministerio de Justicia y Derechos Humanos”. Esta medida del legislativo fue el resultado de una moción apoyada por los colectivos de derechos humanos y fue aprobada por el congreso como una muestra para garantizar y promocionar el tema de los derechos humanos en el Perú, en relación a la creación e implementación del nombre y la creación de viceministerio de DDHH el entonces ministro de justicia refirió:

Servirá para poner énfasis en que no se siga entendiendo que los derechos humanos es una cuestión de víctimas y agresores o que solo se ve en la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Queremos extrapolar ese concepto que existe en parte importante de nuestra comunidad y que se entienda que los derechos humanos

son potestad de todos los peruanos. (Jiménez, Juan. 1 diciembre 2011. Entrevista de Hurtado, diario El Comercio)

Hasta la actualidad el ministerio de Justicia y Derechos Humanos, trabaja en la elaboración de los planes nacionales de derechos humanos, los cuales tienen una duración de cuatro años. La misión del ministerio es trabajar coordinadamente con las instituciones gubernamentales para integrar el plan de derechos humanos en los sectores regionales y locales. Asimismo, asesora al Ejecutivo en temas de derechos humanos. El Ministerio de Justicia y Derechos Humanos no contempla, entre sus labores, el trabajo coordinado con los movimientos y colectivos de derechos humanos, debido a ello, estos siguen ejerciendo su labor independiente con el apoyo de la sociedad civil y de instituciones cooperantes.

1.7.2. Reconocimiento y discriminación. Problemática Social en el Perú.

El problema del racismo y discriminación en el Perú es posiblemente uno de los legados de la conquista que, con el paso de los años, se ha ido acentuando hasta originar niveles de violencia incomprensibles contra la población andina que a su vez es la más desfavorecida (CVR, 2004).

Expresiones de menosprecio hacia los andinos e indígenas demuestran la existencia de esta problemática: “Los puntapiés se hicieron para el indio. «Bestia: te llaman indio» escribió sardónicamente el gran poeta puneño Gamaniel Churata” (Yepes del Castillo, 2003:528). Como ya se ha mencionado pobladores originarios del Perú fueron víctimas de la indiferencia y el desprecio de los habitantes de la costa, especialmente en Lima, la capital. La asociación entre el servilismo indígena a favor del capitalino y/o costeño se ha puesto en evidencia durante años.

El resultado de esta realidad ha dado origen al no reconocimiento de sus derechos y dignidad, esto ha marcado una condición de inferioridad se ha enquistado en la sociedad (CVR, 2004).

En su investigación, la Comisión de Verdad puso en evidencia esta problemática existente en torno al tema del racismo, ausencia de reconocimiento y la discriminación en el Perú:

Fuimos indiferentes frente a lo que ocurría con decenas de miles de hermanos a los que secularmente hemos olvidado por ser andino, quechuahablantes, pobres, poco educados. No supimos, no quisimos saber o no entendimos cabalmente lo que ocurría en el Perú profundo y de este modo asumimos de manera a-crítica o

errada un pesado legado de exclusiones, discriminaciones e injusticias. (CVR 2003: Tomo IX, 105)

Durante el tiempo del conflicto, esa percepción distorsionada del andino se amplió y se le acuñaron otras características que lo hacían acreedor al desprecio social. El indio ya no solo era, el sucio, el ignorante sino el terrorista o “*terruco*” como lo llamaban en las calles: ““Senderista” fue sustituido por “terrorista”, y esa palabra con el tiempo, fue sinónimo de “ayacuchano”, que a su vez equivalía decir a cualquiera que fuese indio o mestizo, anduviera mal vestido, [y/o] usara deficientemente el castellano” (Flores 1985:31).

Esta lamentable realidad que contribuyó a legitimar el uso de la violencia contra la población andina no ha sufrido grandes cambios desde que se diera a conocer públicamente el informe de la comisión.

Los colectivos e instituciones comprometidas con los derechos humanos trabajan para disminuir el racismo y la discriminación. Resultado de una serie de movimientos y manifestaciones que buscan reivindicar la cultura andina, se han establecido medidas de acción afirmativas con el fin de incluir a la población andina e indígena en partidos políticos e instituciones como por ejemplo el Congreso de la República, donde se ha establecido considerar un número de cuotas para la participación de indígenas y andinos, si bien es cierto esta medida representa un avance, aún queda mucho por hacer.

El reconocimiento a la diversidad cultural se ha intensificado y reforzado a partir de una serie de políticas que han abarcado ámbitos como el de la educación con programas de Educación intercultural bilingüe, empleo del idioma quechua y otros indígenas en materiales de capacitación docente y estudio a nivel escolar. Por otra parte, con el fin de reforzar la condición de ciudadanía a la que son merecedores, se ha establecido desde organismos como el registro Nacional de Identificación y Estado Civil (RENIEC) programas para capacitar a la población andina y de la selva en los procesos de elección con el fin que puedan hacer uso de su derecho al voto y puedan elegir a las autoridades correspondientes.

Estas medidas son algunas que ha implementado el gobierno con el objetivo de disminuir el racismo y la discriminación, sin embargo, no son suficientes, debido a que aún existe un pronunciado racismo generalizado en el colectivo, en relación a ello Lerner refiere: “Poco han hecho nuestro Estado y nuestra sociedad para deshacerse de esa pesada carga cultural, que es la fuente de tantas injusticias y que bloquea y socava a nuestra democracia” (12 de diciembre 2014. Diario La República).

La población andina o amazónica está expuesta aún a diversos abusos, pues no son valorados por su trabajo de la misma manera que lo están los otros que no tienen ese origen. Muchas veces no pueden acceder a puestos de trabajo o en su defecto se le asignan solamente oficios mínimos y con remuneraciones muy por debajo de lo asignado y muchas veces sin beneficios de ley: “En el caso peruano, se trata más bien de esa amplia tendencia a minusvalorar las costumbres, la inteligencia, el trabajo, los derechos y hasta la vida misma de las personas por su color de piel y su origen étnico” (Lerner, Salomón. 12 de diciembre 2014. Diario La República)

Esta falta de reconocimiento a la dignidad del poblador andino e indígena hace que actualmente no se pueda afirmar que existe una igualdad real de derechos. Frente a esta situación los colectivos e instituciones de derechos humanos apoyan los reclamos de la población indígena, pero lamentablemente, aún hay mucho que trabajar en este ámbito.

1.7.3. Justicia, verdad y reparaciones en el Perú: Reclamo de las víctimas

En relación al tema de acceso a la justicia y búsqueda de la verdad se puede mencionar que gracias a las recomendación de la comisión y al trabajo coordinado de la Comisión Especial de Reforma Integral de la Administración de Justicia (CERIAJUS) y la defensoría del Pueblo se creó en el 2004 con el apoyo del Ministerio de Justicia, el Ministerio Público y la Sala Penal Nacional una serie de organismos como, por ejemplo, la Fiscalía Superior Penal Nacional, con el fin de judicializar los crímenes de lesa humanidad ocurridos durante el conflicto armado.

Otro organismo estatal importante en el tema de reparación es la Defensoría del Pueblo que tiene a cargo el Registro de Ausencia por Desaparición Forzada y supervisa los procesos de judicialización relacionados a los casos del conflicto armado.

Estos organismos cumplen una labor importante en la administración de justicia, sin embargo, la burocracia que rodea el sistema no contribuye al óptimo desarrollo de los procesos y las víctimas continúan incluso viendo a los victimarios cerca en sus comunidades. Eso genera una decepción y poca confianza frente a las acciones del Estado en relación a los casos de violencia. En relación a este tema Salomón Lerner, ex presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación señala:

Verdad, justicia y reparaciones constituyen el núcleo de las deudas que la sociedad y el Estado peruano tienen con las víctimas. La CVR significó, desde luego, un paso adelante para rescatar la verdad. Pero ese esfuerzo no ha sido continuado después por el

Estado. Y la misma parálisis se puede observar en materia de justicia penal donde incluso podríamos hablar de serios retrocesos que, en conjunto, muestran una vocación de impunidad y una clara denegación de derechos a las víctimas. (Lerner, Salomón. 11 de diciembre, 2015. Diario La República)

Con respecto al tema reparaciones, la comisión presentó el Plan Integral de Reparaciones (PIR) el cual, lamentablemente, no se ha logrado implementar en su totalidad.

La responsabilidad en el tema de la implementación le corresponde al Estado y se ejecuta a través de la Comisión multisectorial de Alto nivel perteneciente al ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Dicho organismo tiene a su cargo el cumplimiento del PIR, lamentablemente, los avances en materia de reparación son paulatinos y despierta el reclamo constante de las víctimas.

A pesar de existir instituciones encargadas del tema de reparaciones, no existe una política clara, las víctimas reclaman no solo asistencia económica, sino otras formas de reparación: “(...) el abanico de reclamos no se quedaba en las reparaciones económicas, sino que incluía en lugar prominente, demandas de justicia, educación, apoyo psicológico, para mencionar solo las más frecuentes” (Degregori 2014:129).

El argumento del Estado para justificar el retraso con el cual se realizan de reparaciones individuales y/o colectivas es la falta de presupuesto; dada la cantidad de personas que deberían ser resarcidas, este señala no darse total abasto. A esto se suma la poca voluntad política para concretar de las reparaciones de sentido simbólico, en relación a ello Lerner señala:

Se puede decir que el mayor dinamismo en este campo se ha producido en las reparaciones. Sin embargo este proceso se halla lastrado todavía con varias deficiencias e insuficiencias materiales. A lo que habría que sumar la ausencia de una dimensión simbólica que permita que las reparaciones sean percibidas realmente como resarcimiento y como reconocimiento que implique enfrentar con el debido rigor moral el daño sufrido por las víctimas. (Lerner, Salomón. 11 de diciembre 2015. Diario La República)

Las reparaciones simbólicas representan un aspecto importante para las víctimas, pues tienen entre otros fines: reconocer el dolor y la dignidad de aquellos que padecieron durante el conflicto. Sin embargo, este paso se ve muchas veces obstaculizado por las autoridades estatales, como en el caso de La Hoyada, donde han sido exhumadas algunas

de las fosas clandestinas encontradas. La Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP) está luchando para hacer de ese espacio un santuario de memoria y no encuentran el apoyo del gobierno regional. Este es un ejemplo que evidencia la falta de voluntad política en el campo de las reparaciones simbólicas.

En la actualidad se puede decir que el tema de reparaciones está pendiente en la agenda gubernamental, las víctimas del conflicto siguen reclamando justicia y luchan para que el estado no olvide la responsabilidad que ha asumido, no obstante, cada día se observa poca voluntad política y logística para el cumplimiento del plan de reparaciones.

1.7.4. Perdón, olvido y reconciliación.

El tema del perdón, olvido y reconciliación en la sociedad peruana es sin duda uno de los más álgidos.

El perdón y olvido ha sido también manipulado por el Estado en el tiempo de la violencia; a ello se debe en la actualidad la poca credibilidad de los conceptos. Existieron dos situaciones específicas en el Perú que contribuyeron a deteriorarlos. La primera, la ley de arrepentimiento dirigida a terroristas o implicados en terrorismo, y la segunda, la ley de Amnistía destinada a absolver de culpa a los miembros de las fuerzas armadas por los delitos cometidos. Ambas leyes fueron promulgadas por el gobierno de Fujimori.

La ley de arrepentimiento, en teoría, perdonaba o disminuía penalidad de los implicados en la subversión con la condición de entregar a los que estuvieran en relación con Sendero más no ponía énfasis del arrepentimiento verdadero. Esta situación dio lugar a que no se ejerciera una verdadera conciencia de culpa por el daño ocasionado a las poblaciones y/o víctimas directas, sino que se entendiera como un paso para alcanzar ya sea la libertad o rebaja de condena; no importaba el verdadero arrepentimiento, sino el delatar a cuantos fuera necesario para obtener dicho beneficio. La amnistía, por su parte, buscaba también indultar a perpetradores de las fuerzas armadas y con ello dejar el acto en el olvido.

Estos antecedentes permanecen en gran parte de la población peruana, por este motivo, se hace complejo abordarlos.

El pedir perdón y el perdonar son evidentemente dos contenidos muy distintos en los cuales también se centran una diversidad de opiniones. Existen grupos que invocan al perdonar como medio de restablecer los lazos de paz; mientras que otros necesitan escuchar, por parte de los perpetradores, una petición de perdón porque de esta manera se evidencia reconocimiento de lo padecido. Otras agrupaciones manifiestan

determinadamente que no puede existir perdón, ni olvido, y que no se puede establecer ningún tipo de pacto o reconciliación con quienes han ocasionado daños a la población.

Por otra parte, en relación al tema del olvido, existen agrupaciones, en especial las que trabajan a favor de los derechos humanos, que luchan para que el olvido no sea considerado como una solución a lo ocurrido, porque sería sinónimo de impunidad; sin embargo, existe una parte significativa de la sociedad peruana que piensa que es mejor olvidar lo ocurrido y empezar como si nada hubiera acontecido.

Es importante señalar que algunas poblaciones andinas tienen otras formas para tratar la temática, en donde la palabra y los rituales han sido medios coadyuvantes para alcanzar una convivencia pacífica (Theidon, 2009). Lamentablemente, estas acciones no son promovidas por el Estado.

En torno al tema de la sociedad peruana se reconoce la necesidad de esta como un camino a la pacificación, sin embargo, las vías de acceso a ella se ven muy distantes.

Sin lugar a dudas, tanto el perdón como la reconciliación, son procesos que el Estado debería promover y asumir como parte de la agenda nacional. En relación a ello Rocío Silva, ex coordinadora nacional de derechos humanos refiere lo siguiente:

(...) para que se dé una reconciliación cuya puerta sea el perdón es preciso que se sancione a los culpables y, asimismo, es necesario que los responsables institucionales soliciten ese perdón a las víctimas. Por eso, insisto y persisto en que las FFAA y las FFPP deben de pedir perdón a las víctimas, como instituciones del Estado que debieron proteger y no dañar. Sólo a partir de ese gesto puede restituirse la integridad de los ninguneados de una nación que, a pesar de lo que digan muchos, no solo luchó contra los terroristas de SL y el MRTA sino contra sus propios soldados y policías.
(Silva, Rocío. 3 de septiembre, 2013. Diario La República)

La restitución de la integridad, a la que hace mención Silva, es el resultado del reconocimiento de la dignidad de la persona, y de sus derechos como tal. En este sentido, pedir perdón significaría que los perpetradores tanto del Estado como de las agrupaciones terroristas reconozcan los daños ocasionados a la integridad de cada uno de los afectados.

1.7.5. La cuestión justicia: entre lo retributivo y restaurativo

La cuestión de justicia es un tema difícil en el Perú ya que ha estado sometida a diversos cuestionamientos. Por una parte, porque la población ha perdido toda la credibilidad y confiabilidad en el debido proceso; y por otra, porque los encargados no la administran con la debida responsabilidad y compromiso para con quien la solicita. Nelson Manrique, señala lo siguiente en relación a la justicia y al Poder Judicial (PJ) para lo cual hace alusión al proceso y a la sentencia del juicio del ex presidente Fujimori:

Para que la sentencia se cumpla a cabalidad será necesario redoblar la vigilancia ciudadana que ha permitido llegar a este final que debiera enorgullecer a todos los peruanos y en el que tan destacado papel ha jugado la heroica lucha de los familiares de las víctimas. Por desgracia, y es necesario decirlo, este juicio no constituye la norma en el Perú sino más bien la excepción. Tenemos un PJ profundamente desprestigiado por la forma cómo muchos jueces se las arreglan para burlar la justicia y favorecer a la impunidad. (Manrique, Nelson. 5 de enero, 2010. En diario La República)

Como lo refiere Manrique, en Perú, la justicia está totalmente desprestigiada; se caracteriza por no acatar el debido proceso, por la poca eficacia; y lo tardío de sus procesos así como de los resultados.

En relación al conflicto armado, existen cientos de casos que están esperando sentencias. La ineficiencia de este proceso aumenta el dolor en las víctimas, ya que esta situación evidencia la ausencia de justicia por parte del Estado.

Luego del conflicto armado, la justicia retributiva que pone énfasis en la acción punitiva se ha convertido en la única vía del estado para resolver los casos de violencia dentro del marco legal del Estado. Esta situación de judicialización está aceptada y es promovida por todos los ciudadanos, en especial, por las organizaciones que defienden los derechos humanos.

Para el caso del Perú, el gran porcentaje de los crímenes cometidos durante el conflicto son considerados de lesa humanidad, por esta razón, los procesos retributivos son la única vía que existe en la constitución la que, asimismo, está en concordancia con los tratados internacionales suscritos.

En este sentido, otro concepto de justicia, como la restaurativa no ha sido considerado por los tribunales para este tipo de crímenes; sin embargo, esta se ha realizado, a espaldas de la

institucionalidad del Estado y con éxito en algunas de las comunidades andinas, las cuales han logrado, a partir de arrepentimiento público del perpetrador, realizar un proceso de integración a la comunidad, dando de esta manera pasos a la reconciliación y reconstrucción de su tejido social.

La justicia retributiva que plantea la acción punitiva, como mecanismo de Estado, cumple con establecer una pena al delito cometido pero no contribuye con implementar la restitución (Duymovich, 2008); tampoco genera espacios donde se pueda expresar algún tipo de arrepentimiento, por tanto, luego de que el sentenciado cumple con la pena impuesta, retoma su libertad y el sentimiento de rencor e injusticia prevalece muchas veces en los deudos o demandantes “(...) la justicia no puede ser entendida solo como el ejercicio eficaz de la pretensión punitiva del Estado, o la mera aplicación de figuras delictivas, sino que ella engloba diferentes dimensiones que deben ser contempladas simultáneamente” (Lerner 2007:12)

Por otra parte, es necesario considerar que la justicia restaurativa tiene lugar en el medida que exista un verdadero arrepentimiento de los perpetradores. Para el caso del conflicto armado, en escasas situaciones en Lima, frente a la justicia se ha manifestado arrepentimiento por lo cometido, este se ha logrado con mayor facilidad en las poblaciones de la sierra del Perú, en especial de Ayacucho (Theidon, 2009). Es oportuno señalar que debido a manifestaciones de arrepentimiento en estos poblados las comunidades según sus costumbres han impartido una justicia restaurativa con la cual han logrado restablecer su tejido social, estos procesos se han podido desarrollar con éxito gracias a la ausencia del Estado (Theidon, 2009) Sin embargo, es necesario mencionar también que el gran porcentaje de víctimas del conflicto prefieren y demandan el proceso punitivo, como única medida de obtener justicia, aunque esta genere malestar en el proceso a causa de la ineficacia de los mecanismos legales.

1.7.6. Enfoque pedagógico de la memoria en el Perú y luchas políticas.

La necesidad de hacer memoria en el Perú es el resultado de un proceso que se inició en el centro y sur del continente durante el siglo pasado, ello debido a las dictaduras ocurridas en América Latina durante. Esta situación de represión motivó el despertar de movimiento de derechos humanos y fueron estos los que motivaron el ejercicio de memoria.

Es puntualmente, a partir de la segunda mitad de los años noventa que surge con más fuerza el interés de la memoria, al lado de las luchas y demandas por la verdad y la justicia (Crenzel, 2011). A esto se suma la necesidad de los familiares de las víctimas de dejar

constancia de lo sucedido a las siguientes generaciones, ello con el fin de que las situaciones violentas y de injusticia no se repitan.

En ese sentido el hacer memoria de lo vivido era la única vía que podría ayudar a evitarlo: “El trabajo de memoria era, en muchos casos, la única herramienta para restituir la materialidad y la veracidad de crímenes negados o relativizados por el poder que, además, se había encargado de eliminar las pruebas fácticas de su existencia” (Crenzel, 2011:64)

En el Perú, luego de la entrega del informe final, la comisión recomienda y demanda el desarrollo de una memoria que evite la repetición de actos inhumanos como el conflicto armado. Muestra de ello es que en la introducción al informe final la comisión menciona lo siguiente:

Debemos admitir, luego de una sobria consideración histórica, que una sociedad no puede aprender a convivir pacíficamente y en justicia si no es capaz de reconocer sus heridas y su dolor, si no vuelve sobre su pasado en busca de lecciones (...) Es de la opinión que no se puede, por cobardía moral o cálculo político, «voltear la página» de nuestra más reciente historia sin cumplir con el deber doloroso de leerla y aprender, tanto por el compromiso moral de dignificar a las víctimas como por razones de utilidad pública, centradas en la prevención de nuevos hechos violentos. (CVR, 2003: Tomo I, p.30)

La comisión con esta mención promueve enfocar la memoria desde su dimensión pedagógica, a fin de que las lecciones aprendidas contribuyan con la construcción de la sociedad. A pesar de este planteamiento pedagógico a favor del país, la invocación a hacer memoria, recibió muchas críticas por diversos sectores del país que apoyaban al régimen anterior y legitimaron el uso de la violencia. Rafael Rey, congresista fujimorista tuvo la siguiente referencia en torno al informe y a las demandas de sobre la memoria:

Ha reabierto heridas y ha injuriado y difamado a muchas personas ocasionando con ello no una reconciliación (que tampoco explican entre quienes debe darse) o sino un nuevo enfrentamiento en el país que está urgido de mirar el futuro y no pasarse los próximos 20 años discutiendo sobre los últimos 20. (Rey, Rafael. 19 de setiembre, 2003. Diario La Primera)

Menciones como las del congresista Rey, crearon movilizaciones de las agrupaciones de Derechos Humanos, quienes lo acusaron de apoyar al régimen Fujimorista.

Esta situación ha dividido a la sociedad peruana y se ha visto envuelta en puntos de vista totalmente opuestos: por una parte se encuentran los que apoyan la investigación de la comisión; y por otra, los que desean que todo el pasado se olvide alegando que el abrir heridas no conduce a la tan ansiada reconciliación.

Como parte de la postura de olvido y desacreditación al trabajo de la comisión, tanto el ex presidente de la comisión como muchos intelectuales del país, se ha manifestado en contra de esta campaña de desprestigio y se ha mostrado públicamente su apoyo al trabajo de la comisión, por ejemplo, Sinesio López reconocido sociólogo manifestó:

La forja del porvenir requiere la construcción de una memoria. Ambos (pasado y futuro) se construyen en el presente a través de la política. (...) La política (o la lucha por el poder) se despliega, a su vez, en diversos escenarios temporales (el pasado, el presente y el futuro) y espaciales (la economía, la sociedad, la cultura, el Estado, las instituciones, las regiones, etc.). La batalla por la memoria es un momento de la larga lucha por forjar la historia del país. (...). La CVR es la forma democrática de recordar la época del terror (1980-1992). Ella es la memoria democrática de los horrores del terror. Se entiende, por eso, la furia desplegada por las fuerzas no democráticas (el fujimorismo y las derechas de la caverna) contra la CVR. (...) El fujimorismo había construido una memoria oficial en la que aparecía él, Montesinos, y su mafia como las fuerzas victoriosas. (...) El fujimorismo ya no está aislado sino que es la segunda fuerza electoral y parlamentaria, cuenta con el apoyo del Apra, de la derecha económica y mediática y cree que tiene la fuerza suficiente para revertir los resultados de la CVR y borrar la corrupción y los crímenes del pasado. (López, Sinesio. 23 de setiembre, 2012. En Diario La República.)

Con esta mención, López hace referencia al interés de las fuerzas políticas por desprestigiar el trabajo de la comisión y con ello desestimar a la importancia de promover la memoria de lo vivido en el país.

Esta lucha política por la memoria, ha repercutido en diversos ámbitos, con resultados muy diversos. Está por ejemplo, las iniciativas de un sector de la sociedad civil, mayormente, académico que promueven y apoyan a los colectivos de víctimas y derechos humanos en la búsqueda de financiamiento para la creación de museos, parques, monumentos, archivos,

muestras fotográficas, películas, documentales a favor del recuerdo de lo sucedido. Todas estas acciones son motivadas por lo que consideran el deber de transmitir el legado para que la violencia no se repita y, de esta manera, contribuir a que la memoria sea un vehículo de aprendizaje para las generaciones futuras. Estas iniciativas no cuentan, lamentablemente, con el apoyo real del gobierno que se muestra aún reacio a manifestarse y promocionar, públicamente, alguna iniciativa para promover la memoria en el país:

¿Quiénes son responsables del olvido o la ignorancia? Algunos apuntan a los medios de comunicación, a los padres de los jóvenes, a los propios encuestados por no preocuparse por conocer la historia del país, y otros dicen que es del propio Estado. (Castañeda, Giovanna. 25 enero 2012. Diario digital La mula)

Actualmente, las discusiones y reacciones en contra al ejercicio de memoria continúan. El argumento de que es mejor el olvido antes que el recuerdo, no ha perdido fuerza. Aunque, lamentablemente, el tema de la memoria ya no forma parte de la agenda nacional, la lucha entre las memorias continúan en diversos sectores pero con menor énfasis dada la diversa coyuntura económica, política y social del país.

1.7.7. Memoriales en el Perú. Discusiones, avances y tropiezos

El camino de los memoriales o lugares del recuerdo en el Perú ha sido sin duda una de las luchas más grandes que ha tenido la memoria desde la entrega del informe final en agosto del 2003.

Para graficar la situación centraremos la atención en tres ejemplos. El primero es la muestra fotográfica Yuyanapaq, ubicada en Lima, que aunque no es un memorial, fue el inicio de las discusiones en torno a los lugares físicos de memoria en el Perú. El segundo, el Lugar de la Memoria, ubicada también en Lima, por medio de este se evidenció la postura del Estado frente a la construcción de un lugar físico para la memoria; y el tercero, el Museo de la Memoria de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Desaparecidos y Detenidos del Perú ANFASEP ubicado en Ayacucho. Adicionalmente, expondremos la lucha que tiene la Asociación con el Estado por la implementación del Santuario de La Hoyada.

Previa a la presentación del Informe Final de la comisión de verdad, se abrió la muestra fotográfica “Yuyanapaq” palabra quechua que significa “para recordar” muestra con más de 200 fotos sobre los 20 años de violencia en el Perú. La muestra está considerada como

parte de las medidas de memoria y reparación que la comisión planteó, en el discurso de apertura el entonces presidente de la comisión mencionó:

Los miembros de la Comisión de la Verdad, al entregar al país estas imágenes, que son un retazo de su historia, expresamos nuestra esperanza de que éste sea un primer paso en ese camino de unidad y libertad, de justicia y de legalidad, que es el camino de la reconciliación. (Lerner, Salomón. 9 de setiembre 2003)

La muestra despertó desde un inicio muchas discusiones en torno a si convendría exponer, por medio de imágenes, la crudeza de lo vivido. La exposición despertó los rechazos en varios sectores de la población, principalmente, en la clase alta que se había favorecido mucho durante el régimen fujimorista. Este rechazo se acentuó semanas más tarde con la entrega del informe:

(...) tanto las fotos como el documento en sí fueron, (...) duramente criticados y rechazados tanto por los personajes directamente implicados y acusados por los testimonios allí recogidos como por el sector de la población más ajeno e indiferente a los hechos en cuestión, concretamente, la clase medio alta limeña, que no admitía el horror desvelado. (Cairati 2013:237)

La muestra fotográfica Yuyanapaq fue el primer vehículo para el inicio de una discusión sobre la memoria en el Perú, a pesar de los ataques que esta recibió, es considerado un hito. Luego de unos meses de exposición, la muestra fue trasladada al quinto piso del museo de la nación, lugar donde se encuentra actualmente. Lamentablemente, por razones de espacio se ha tenido que reservar algunas de sus fotos. La falta de una locación estable es muestra de la falta de voluntad política por parte del Estado para implementar un espacio adecuado que de cobijo a la muestra fotográfica.

Es en este contexto de desinterés que el gobierno alemán, como parte de su compromiso con la memoria, ofrece una donación económica al gobierno peruano para la construcción de un espacio, el cual sería el Museo de la Memoria. Esta iniciativa despertó diversas discusiones entre los parlamentarios que manifestaron que la donación se debería utilizar para otros fines y no para hacer memoria. Antero Flores Aráoz, ministro de Defensa, mencionó públicamente en los medios de comunicación: "que preferiría destinar ese dinero a la alimentación de la población. Si yo tengo personas que quieren ir al museo, pero no comen, van a morir de inanición. (...) Hay prioridades" (26 de febrero 2009. Diario El

Comercio). Además afirmó: “que de tener a la canciller alemana, Ángela Merkel, frente a frente ‘le agradecería’ por el ofrecimiento, pero le haría otra propuesta. Le diría: Que te parece si empleamos esto en algo más necesario para el país”, (26 de febrero 2009. Radio Programas del Perú)

Por su parte, el gobierno de entonces, presidido por el presidente Alan García, manifestó también la negativa de recibir la donación para ese fin. Esta respuesta motivó una serie de reacciones en contra a la decisión del Estado. Nelson Manrique reconocido historiador peruano manifestó:

La decisión de Alan García de rechazar la donación ofrecida por el gobierno alemán para edificar el Museo de la Memoria es plenamente coherente con su trayectoria anterior. (...) Alan García tiene denuncias por violación de derechos humanos que son imprescriptibles según el derecho internacional. ¿Cómo sorprenderse entonces de su abierta hostilidad ante cualquier intento de preservar la memoria de esos tiempos? (Manrique, Nelson. 4 de marzo 2009. Diario La República)

Finalmente, después de un mes de discusión política y de pronunciamientos internacionales, el gobierno de García aceptó la donación para la construcción del museo de la memoria y se creó una comisión de alto nivel para planificar sus lineamientos. Dicho organismo sufrió varios cambios en su directiva, así mismo luego de diversas discusiones pasó de llamarse Museo de la Memoria a Lugar de la Memoria y Tolerancia, debido a diversos procesos de consulta realizados en el Perú. Es importante mencionar que el cambio de denominación también despertó muchas discusiones pues un gran sector dedicado a la defensa de los derechos humanos afirma que con la nueva denominación se desvirtúa el objetivo con el cual fue concebido. El Lugar de la Memoria y Tolerancia fue abierto en junio del 2014, a pesar de que en ese momento y hasta la actualidad muchas de sus instalaciones no han sido culminadas, lo único que se evidencia es la falta de interés y voluntad política para abordar el tema de la memoria.

El caso del Museo de la Memoria de ANFASEP denominado “Para que no se repita”, es diametralmente distinto a los anteriores. Posiblemente la lejanía de la capital, Lima, la hace estar ajena de las discusiones sociales, ello evidenciaría también el poco interés en el tema que existe por parte del resto del país.

ANFASEP apertura su museo en Huamanga, capital de Ayacucho, con apoyo del gobierno alemán. La locación consta de tres salas de exposición muy bien implementadas y cuidadas

por las mismas madres que conforman la asociación. Ese museo no recibe ningún apoyo del Estado sino se mantiene gracias a la suma de apoyos de diversas instituciones, entre ellas el servicio de Cooperación Social y Técnica Alemana y la Coordinadora de Derechos Humanos.

En marzo del año 2015, el museo “Para que no se repita” recibió la visita del presidente de Alemania, Joachim Gauck, ello permitió por una parte que se diera a conocer públicamente por los medios de la capital su existencia. Por otra parte, luego de la visita, el museo fue víctima de cuestionamientos por dos congresistas, debido a una escultura que mostraba una mujer siendo víctima de maltrato por las fuerzas del Estado. Frente a esto uno de ellos, el congresista fujimorista, Carlos Tubino, refirió que la imagen no contribuía a la reconciliación: “No le hace bien a la reconciliación del país (...) esta imagen muestra a las Fuerzas Armadas como violadora de los derechos de los campesinos; es una imagen muy dura y fuerte que no merece estar ahí ni ser exhibida” (6 de abril, 2015. Diario El Comercio). Frente a estas declaraciones la presidenta de ANFASEP Adelina García manifestó:

De repente, los señores no han vivido la violencia. Yo he vivido en carne propia todo eso, por eso está plasmado desde el 2005. Y nunca hemos recibido cuestionamientos o críticas. Hasta militares nos han visitado (...) Nosotros no hemos inventado, es la realidad que hemos vivido. (6 de abril, 2015. Diario El Comercio)

Pronunciamientos como los del congresista muestran los deseos de negar y ocultar lo perpetrado por el Estado durante el tiempo del conflicto.

Si bien es cierto el museo de la memoria de Ayacucho no ha contado con ataques directos por parte del Estado, ha encontrado trabas en la lucha por la memoria que ha emprendido desde hace décadas la asociación. Un ejemplo de ello es la pugna que tienen con el gobierno regional de Ayacucho para construir un santuario en La Hoyada, lugar donde ocurrieron entierros clandestinos y torturas durante el tiempo del conflicto armado. Actualmente, la asociación ANFASEP ha emprendido acciones legales contra esta entidad gubernamental que pretende utilizar el terreno para la construcción de lozas deportivas, desmereciendo de esta manera la intención de hacer un santuario para las víctimas y familiares del conflicto armado.

En torno a la poca colaboración del Estado en materia de memoria y haciendo también mención al escaso apoyo del que goza actualmente el Lugar de la Memoria para su

culminación y total implementación, el ex presidente de la Comisión de la Verdad manifestó públicamente lo siguiente:

El Lugar de la Memoria y La Hoyada son ejemplos vivos de las dificultades para emprender con seriedad un proceso de reflexión que nos lleve a comprender nuestro pasado reciente: no se entiende que la historia no se impone ni negocia y que la verdad, honrada por la memoria ética, es indispensable para iniciar los caminos de la Reconciliación. Esperemos que ello alguna vez cambie. (Lerner, Salomón. 17 de julio 2015. Diario La República)

Finalmente, podemos decir que en la actualidad el camino en torno al establecimiento de lugares físicos, es decir, de vehículos que favorezcan el desarrollo de la memoria en el Perú, se ha iniciado, aunque lamentablemente, con la oposición de fuerzas políticas que operan en contra de su desarrollo.

1.8. A manera de resumen

En este capítulo se ha desarrollado una panorámica sobre la situación político social del Perú durante del siglo XX y se ha dado a conocer en este contexto la situación de la población andina. Seguidamente se han tratado los antecedentes del conflicto armado interno, los gobiernos implicados, la manera en la que se termina la violencia y el inicio del periodo democrático.

En este contexto se ha visto el surgimiento de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) y se han mencionado los lineamientos que esta recomienda para afrontar la reconstrucción social a través de la memoria, las cuales han generado en la espacio público una serie de discusiones.

Finalmente, al cierre de este capítulo se quiere enfatizar que este estudio recoge y se suscribe a los lineamientos de la CVR para el desarrollo de una memoria ética que analiza el pasado de manera crítica y se orienta a la construcción de un futuro en el cual se impida la repetición de acontecimientos violentos.

A continuación, en el apartado teórico siguiente se indagará sobre el concepto y perspectivas de la memoria, con el fin de conocer las diversas posturas y los campos en los cuales esta se manifiesta. Se expondrá también sobre la perspectiva pedagógica de la memoria y finalmente, dado que los sujetos de este estudio están compuestos en su mayoría por población andina, se dará conocer el significado de la memoria para la misma.

PARTE II

MARCO TEÓRICO

En esta segunda parte reflexionaremos sobre los diversos conceptos de memoria, la importancia de referirnos a las memorias en plural, así como de la implicancia de esta en la sociedad. Sus luchas, tensiones entre recuerdos y olvidos serán también desarrolladas a lo largo de esta parte.

Capítulo 2: Memoria acercamientos teóricos

En este capítulo teórico trataremos los diversos conceptos y perspectivas en las que se enmarca la memoria. Asimismo indagaremos su actuar en el espacio social.

2.1. Aproximaciones al concepto de memoria

Existen diferentes acepciones para todo concepto. Cada una de estas puede entenderse como correcta o certera según los alcances o campos de acción que requieran ser representados.

Para aproximarnos al concepto de memoria partiremos desde lo más básico. El *Diccionario de la lengua española* en la versión electrónica del 2015 señala catorce acepciones para el término memoria. Para nuestros fines de estudio señalaremos solamente tres pues son las que más se relacionan con nuestro objeto de estudio. La primera refiere a la memoria como “Facultad psíquica por medio de la cual se retiene y se recuerda el pasado”; la segunda hace mención a “Recuerdo que se hace o aviso que se da de algo pasado”; y la tercera la entiende como “Monumento para recuerdo o gloria de algo” (RAE, 2015). En estas tres acepciones encontramos una similitud: la mención al recuerdo, este se configura como eje central de significado; sin embargo, se muestran también ciertas diferenciaciones que nos permiten observar un desarrollo propio del concepto.

Por ejemplo, encontramos que la primera acepción nos refiere a un aspecto abstracto como es la “facultad psíquica”; la segunda transita entre lo abstracto “recuerdo que se hace”, no se especifica cómo se hace ello; y lo concreto, “aviso que se da”. Esta definición se va acercando a una forma materializada, ya que ese aviso puede ser tanto oral como escrito. La tercera acepción muestra ya una concreción física totalmente materializada, “monumento”, en esta mención es el objeto el encargado de propiciar el vínculo con lo abstracto, es decir, con el recuerdo.

Allier señala en relación al concepto de memoria una característica que la relaciona con los sujetos: “(...) cuando el pasado es aún vivido por los seres humanos, estamos en la memoria; cuando ya no se la vive se entra en la historia” (2008:186). Esta mención muestra dos elementos importantes: por un lado, el aspecto vivo y activo de la memoria que tiene su vínculo en la relación con lo humano y todo lo que esto implica; y, por otro lado, la diferenciación que se hace con lo que no es memoria, lo que tiene un aspecto estático, donde no se vivencia.

Para Pierre Nora el concepto de memoria es más amplio y puede abarcar muchos significantes, tanto en lo concreto como en lo abstracto. Él señala que: “La memoria es por naturaleza lo que se hace de ella” (Nora 1998: 27). Esta referencia indica dos aspectos: el primero remite a lo natural, a lo que viene dado, a lo inherente, que está establecido en un ser, como por ejemplo, el ser humano; y aquí es donde aparece implícitamente el segundo aspecto, al mencionar “lo que se hace de ella”, en efecto, la memoria es un resultado de quien hace memoria, es decir, el hombre.

Nótese cómo Nora muestra un aspecto vivo en su mención de memoria, tanto al mencionar su naturaleza como al señalar su vínculo directo con un actuar a partir de su existencia.

Al relacionar la memoria con los seres humanos, que son finalmente quienes viven el proceso y al reconocer que este tiene un aspecto vivo, podemos decir también que en esta confluencia se encuentra también un aspecto emocional, que es propio del ser humano: Los sentimientos. En este sentido, podemos señalar que la memoria no solo se remite a un contenido sino también a sentimientos y emociones que aparecen como parte de este proceso. En torno a ello Jelin menciona diversos factores que interactúan con lo emocional: “Abordar las memorias involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos y silencios y gestos. Hay en juego saberes, pero también hay emociones. Y también huecos y fracturas” (Jelin 2012: 51,52).

La autora pluraliza el término memoria. No es posible hablar de un solo recuerdo aislado, ya que este se va enriqueciendo conforme vamos evocándolo y compartiéndolo, así se va construyendo y reconstruyendo las memorias.

Como se ha señalado, en el proceso de reconstrucción de la memoria confluyen personas, quienes recuerdan; contenidos, qué recuerdan; también interactúan formas, cómo se recuerda; y los tiempos, cuándo se recuerdan.

El estudio de la memoria nos permite profundizar la relación del sentido vivo en cada uno de sus elementos que la confluyen. En este marco, el hombre aparece como un agente activo, capaz de desarrollar por su propia naturaleza mecanismos de recuerdo. Ello nos invita a tomar conciencia no solo en el sentido activo del concepto, sino también de la dimensión social que conlleva.

Finalmente, podemos decir que aproximarnos al concepto de memoria nos lleva a reconocer y analizar la interacción entre dos elementos principales que la conforman: recuerdo y olvido.

2.1.0. Memoria: relación entre recuerdo y olvido. Discursos

Hablar de memoria como señalamos es hablar del recuerdo; sin embargo, es imposible referirnos al recuerdo sin mencionar al olvido.

El olvido no constituye en sí mismo una pérdida de la memoria, por el contrario, forma parte de ella. Todorov señala que la memoria no se opone en absoluto al olvido (2000:15), sino todo lo contrario; pues la relación entre recuerdo y olvido será lo que da lugar a la memoria:

Los dos términos para contrastar son la *supresión* (el olvido) y la *conservación*; memoria es, en todo momento y necesariamente, una interacción de ambos (...) la memoria como tal es forzosamente una selección: algunos rasgos o sucesos serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados y luego olvidados. (Todorov 2000:16)

Esta interrelación entre supresión y conservación que señala el autor nos permite reconocer el carácter activo de la memoria. Este inicia su dinámica con influencia del medio, la relación del individuo con su entorno determinará muchas veces el desarrollo de esta interacción. En este sentido, es importante acotar que sería inviable hablar de una memoria que recuerde todo como dice Jelin: “La memoria es selectiva; la memoria total es imposible” (2009:121). Podemos mencionar también, a manera de ejemplo el personaje de ficticio de Borges “Funes el Memorioso” que recuerda cada detalle a tal punto que se convierte en una “máquina” que almacena datos; en este caso, como vemos se anula la dinámica de interacción entre supresión y conservación.

Ricoeur muestra una relación con el discurso de Todorov, pero en otro sentido; él menciona la relación de la memoria con el pasado y el olvido. En su estudio fenomenológico sobre la memoria refiere lo siguiente:

A la memoria se vincula una ambición, una pretensión, la de ser fiel al pasado; a este respecto, las deficiencias propias del olvido, (...), no deben tratarse de entrada como formas patológicas como disfunciones, sino como el reverso de sombra de la región ilustrada de la memoria, que nos une a lo que ocurrió antes de que hiciéramos memoria de ello. (Ricoeur 2010:41)

El autor, siguiendo la línea de Todorov, se refiere al olvido no como una amenaza a la memoria, sino como una condición que forma parte de esta. El reverso que señala no es más que la otra cara del mismo fenómeno, recuerdo y olvido interactúan en la misma región como señala Ricoeur. El olvido está presente en el acto de recordar, hacer memoria, en definitiva, significa buscar un recuerdo entre los olvidos que existentes.

Para Ricoeur existe una relación de objeto entre la memoria y el recuerdo: “(...) uno se acuerda de algo. En este sentido, sería preciso distinguir en el lenguaje entre la memoria como objetivo y el recuerdo como cosa pretendida. Se dice ‘la memoria y los recuerdos’” (2010:42). El autor identifica a la memoria como un solo acto que trae como resultado recuerdos en plural, más adelante puntualiza: “La memoria está en singular, como capacidad y como efectuación; los recuerdos están en plural: se tiene recuerdos” (2010:42). Esta postura del autor parte de un estudio también fenomenológico del recuerdo. Otros como Jelin se referirán a memorias en plural, con ello, no se oponen a la mención del autor, sino que el plural denota la construcción colectiva del recuerdo.

Otro aspecto importante que señala Ricoeur en su estudio está relacionado con el reconocimiento:

El fenómeno del reconocimiento nos remite al enigma del recuerdo, en cuanto presencia de lo ausente encontrado anteriormente. Y la «cosa» reconocida es dos veces distinta: como ausente (distinta de la presencia) y como anterior (distinta de lo presente). Y es en cuanto otra, que emana de un pasado distinto, como es reconocida como la misma. (Ricoeur 2010:61)

El autor identifica una relación entre reconocimiento y recuerdo. El reconocer remite al recuerdo, dice el autor, nos dirige, nos lleva a explorar en lo anterior, a buscarlo, evocarlo a traerlo al presente, sacarlo a la luz y de lo ausente, del desconocimiento u olvido en el que se encontraba. Luego, ya lo reconocido, adquiere dos dimensiones: la presente, es decir, ya no está más ausente, se puede dar razón de ella, es reconocida; y lo anterior, esto significa que se la reconoce también como no presente, pero se lee en el presente de manera diferente a lo que era inicialmente en el pasado. En consecuencia, ese pasado que se hace presente ya no es el mismo.

Si tenemos en cuenta el análisis de Ricoeur podemos decir que la memoria tiene indefectiblemente una significancia y un sentido en el presente; y si para Todorov recuerdo y olvido son las dos caras de la misma moneda (2000); entonces, podemos decir que recuerdo y olvido son las dos caras de presente.

El proceso de selección de la memoria tiene un aspecto activo y vivo que se da en el presente, en este se va a experimentar las tensiones entre supresión y conservación. Cada individuo conserva ciertos recuerdos y olvida otros.

Profundicemos ahora en el tema del olvido. En términos generales, este indica una anulación del recuerdo, ¿pero en qué circunstancias nos asalta este olvido? En sentido amplio, podemos señalar dos causas: la primera se vincula generalmente con situaciones traumáticas, la persona olvida aquello que le produce dolor. Esto se produce muchas veces de manera involuntaria y funciona como un mecanismo de defensa de la persona. La segunda, se realiza muchas veces de forma voluntaria, la persona tiene deseo de olvidar, ello con el fin de retomar la “normalidad” de alguna situación y “hacer como si nada hubiera pasado”; generalmente, este olvido tiene relación con la vivencia de situaciones violentas.

Ricoeur, en su estudio sobre el olvido, plantea dos tipos: profundo y de reserva. El olvido profundo será para él la condición que implica la supresión de todo tipo de huellas que motiven o favorezcan algún tipo de reconocimiento de algún hecho o acontecimiento, a este tipo de olvido lo llama también definitivo (Ricoeur 2010). Este olvido no da lugar a ninguna recuperación del recuerdo puesto que al eliminarse toda huella de este en el presente, se elimina también la posibilidad de recuperar el contenido, todo pasa a la ausencia total. Por el contrario, el olvido de reserva tiene una connotación positiva, ya que, da paso al descubrimiento de la conservación, Ricoeur se refiere a este de la siguiente manera: “(...) una figura positiva del olvido que yo llamo olvido de reserva. En efecto, es a este tesoro de olvido adonde recurro cuando me viene el placer de acordarme de lo que una vez vi, oí, sentí, aprendí, conseguí.” (2010: 544). De ahí que se puede notar cómo el objeto de recuerdo está presente en el individuo. Aunque en primera instancia no sea reconocido por este, la huella que hace referencia a ello está presente y es justamente ella la que permite el reconocimiento del recuerdo, incluso despierta un disfrute en el individuo por la recuperación del recuerdo.

Para puntualizar su postura Ricoeur menciona a manera de síntesis dos lecturas en relación a la memoria que tienen relación con el olvido: “La primera se inclina hacia la idea de olvido definitivo: es el olvido por destrucción de huellas; la segunda se inclina hacia la idea de olvido reversible, incluso hacia la idea de inolvidable; es el olvido de reserva” (2010: 545), estos dos tipos de olvido estarían para Ricoeur interactuando en el proceso de memoria.

Es conveniente señalar que tanto en el olvido profundo, como en el de reserva, existe una variable que permite la categorización de uno y otro, estamos hablando del reconocimiento.

El reconocimiento, cumple aquí también un papel importante, ya que se muestra como el recurso que permite al individuo identificar frente a qué tipo de olvido se encuentra. En la medida que se pueda reconocer un hecho o acontecimiento podemos hablar de un olvido de reserva; en cambio, si este reconocimiento ya sea de una imagen o un objeto no se pone en manifiesto, estamos frente a un olvido profundo.

Un aspecto importante a tener en cuenta es el carácter social del ser humano. Este permite la interrelación entre los sujetos y es el marco en el cual estos recuerdos se encuentran y los olvidos se reconocen, transformándose muchos de ellos en recuerdos. De esta manera, podemos decir que la construcción de memorias está sujeta también a la interacción entre individuos que comparten sus recuerdos y olvidos. En este proceso de construcción confluyen también una serie de sentimientos que se despiertan a partir de ello.

En torno a este aspecto, Jelin menciona qué activa, qué motiva la tensión entre recuerdo y olvido; para la autora es claro, todo parte de una movilización interna emocional: “Ya no se trata de mirar a la memoria y el olvido desde una perspectiva puramente cognitiva, de medir cuánto y qué se recuerda o se olvida, sino de ver los “cómo” y los “cuándo”, y relacionarlos con factores emocionales afectivo“ (2012:53).

Hacer la relación de memoria y olvido teniendo en cuenta el aspecto emocional es de alguna manera reconocer el carácter humano de las memorias. El ser humano como unidad íntegra pone en actividad todo su mundo interior en el ejercicio de hacer memoria, de la recuperación del recuerdo que lo llevará posteriormente al acto de narrar. Ello lo invita a hacer una interacción entre el pasado y el presente, recuperando y/o encontrando de esta manera sentidos al propio relato. Más adelante, Jelin puntualiza la relación de la construcción del sentido de este pasado, en ello también, lo afectivo se despierta y cumple un papel importante en el proceso de la construcción de memorias:

Esta construcción tiene dos notas centrales. Primero, el pasado cobra sentido en su enlace con el presente en el acto de recordar/olvidar. Segundo, esta interrogación sobre el pasado es un proceso subjetivo; es siempre activo y construido socialmente, en diálogo o interacción. El acto de recordar presupone tener una experiencia pasada que se activa en el presente (...) No se trata necesariamente de acontecimientos importantes en sí mismos, sino que cobran una carga afectiva y un sentido especial en el proceso de recordar o recordar (2012:60).

Así pues Jelin explica la importancia de dar sentido al pasado, ello es percibido incluso de manera más importante que la reconstrucción del mismo. El pasado leído de manera aislada, ausente de la interacción del presente hará que este carezca de sentido incluso para quien hace el ejercicio de evocarlo. Otro aspecto es lo subjetivo, ello está presente en cada realidad individual, cada uno recuerda según su propia experiencia, su propio sentir. Ello variará entre individuos, aunque estos hayan vivido el mismo acontecimiento no todos lo recuerdan y lo sienten de igual manera. En esta interacción, los mundos personales, las percepciones, las subjetividades se encuentran en el acto de recordar.

Para cerrar este aspecto del estudio podemos decir que las discusiones en torno a la memoria, como se puede observar hasta el momento, están conformadas por diversas posturas que buscan profundizar su contenido. En este sentido, aproximarse al concepto de memoria es encontrarse con un universo profundo y variado, como diría Beramendi y Baz: “Enorme cajón de sastre en el que meten toda representación del pasado compartida, total o parcialmente, por un número mayor o menor de individuos” (2008:14). En este momento, surge la necesidad de puntualizar los enfoques y puntos de vista en el cual enmarcamos sus significados, ello nos lleva a explorar en la existencia de diversas perspectivas de la memoria.

2.2. Perspectivas de memoria

La memoria es un proceso que transita entre el recuerdo y el olvido, este no ocurre en individuos ni en contextos aislados “sino insertos es relaciones sociales, grupos, instituciones y culturas” (Jelin 2012:53). En este sentido, la interpretación del recuerdo tendrá diversas miradas según los referentes de análisis. Dicho esto, mencionaremos en este apartado las perspectivas que permitan entender la memoria dentro de un marco social, cultural y ético.

2.2.1 *Memoria individual y memoria colectiva*

Existen diversas discusiones en torno al tema de la memoria individual. Uno de los cuestionamientos gira en torno a en qué medida la memoria es verdaderamente individual o personal y no está relacionada con el colectivo; otro interroga sobre la relación o la frontera que existe entre ambas memorias. En este apartado trataremos de ambos tipos de memorias y desarrollaremos algunas posturas.

En relación a la memoria individual podemos decir que está referida al acto personal de evocación de recuerdo que cada persona realiza de sí mismo, de su propia historia. Cada ser humano lleva consigo su memoria, Ayllón se refiere a la memoria individual de la siguiente manera: “(...) esta parte de la experiencia del ser humano, de su historia de vida, su biografía; la lleva consigo y, algunas veces, viene al presente sin ningún esfuerzo” (2012:13). Con esta mención, podemos decir entonces que esta es inherente a la persona, cada individuo tiene una historia, una biografía con la que da razón de él mismo.

Para Ricoeur la memoria individual tiene una relación con lo colectivo, pero a la vez conserva también su individualidad como fenómeno que ocurre en el ser del propio sujeto. En la medida que el recuerdo tenga intervención o asome en este otro, se podrá apreciar el vínculo al colectivo. El autor señala lo siguiente: “La memoria individual toma posesión de sí misma precisamente a partir del análisis sutil de la experiencia individual y sobre la base de la enseñanza recibida de los otros” (2010:158), esta enseñanza recibida por los terceros es la referencia del autor hacia lo colectivo, es la que coadyuvará a la comprensión del recuerdo; en este sentido, el ejercicio de memoria no se hace en solitario sino dentro de marcos sociales. Más adelante indica: “Atravesamos la memoria de los otros, esencialmente en el camino de la rememoración y reconocimiento” (2010:159), así muestra la influencia que trae el recuerdo en el interlocutor, la memoria no es estática no se puede atrapar; esta aunque sea individual va hacia el encuentro de otras memorias, busca y motiva otros recuerdos. Aun cuando el sujeto de recuerdo sea el mismo individuo, en su propia narrativa se reconoce como dos sujetos: el del tiempo anterior donde está ubicado el recuerdo y el del tiempo presente donde evoca el recuerdo; de esta manera, el objeto de recuerdo si bien es cierto es de pertenencia individual, puesto que refiere al mismo sujeto, se encuentra a sí mismo como sujeto-pasado, y se reconoce como tal en el presente, esa concientización de ambos sujetos en un individuo es lo que menciona – aunque en plural – Neruda en el poema XX “*nosotros los de entonces ya no somos los mismos*”, en singular podríamos decir el sujeto de ayer no es el de hoy, pero se reconoce como dos sujetos en un mismo individuo.

Bajo esta premisa de un plural: sujeto-pasado y sujeto-presente, podríamos decir que no estamos solos, que nuestra individualidad está siempre pluralizada aunque seamos nosotros mismos los que recordamos en el presente, pero ¿es esta afirmación suficiente para determinar que la memoria individual remite necesariamente a una memoria colectiva? Ricoeur, esta vez puntualiza lo siguiente en torno a la memoria individual: “(...) es en el acto personal de la rememoración donde inicialmente se buscó y se encontró la marca de lo social. Pero este acto de rememoración es siempre nuestro” (2010:162). Al respecto, hay

que hacer notar que el autor clarifica dos aspectos: el primero, está en relación al sujeto quien realiza el acto personal e individual; y el segundo, en torno al objeto, el hallazgo, el cual se encuentra identificado la marca de lo social. En este sentido podemos afirmar que es mediante el objeto, es decir, el recuerdo propiamente dicho, por el que se establece la correspondencia o el vínculo de la memoria individual a la colectiva. Entonces, se puede decir que es mediante el recuerdo (viene a ser el objeto) que se establece la correspondencia o el vínculo de la memoria individual a la colectiva.

El ser humano es un ser por naturaleza social, en este principio es en el que se apoya Halbwachs para desarrollar su postura sobre el carácter colectivo de la memoria. En ella, no desestima la existencia de una memoria netamente individual; pero cuestiona este supuesto. El autor señala lo siguiente:

Basta con que para poder pensar en un objeto tengamos que estar inmersos en el contexto de un grupo, para que la condición de este pensamiento sea evidentemente la existencia del grupo. Por este motivo, cuando un hombre vuelve a casa sin que le acompañe nadie, sin duda durante un tiempo «ha estado solo», según el lenguaje común. Pero sólo lo ha estado en apariencia, ya que incluso en este intervalo, sus pensamientos y sus actos se explican por su naturaleza de ser social y porque en ningún momento ha dejado de estar encerrado en alguna sociedad (2004:36,37).

Con esta mención, el autor identifica al ser humano dentro de un grupo social. Ninguna persona escapa para el autor de este marco social, aunque en apariencia se encuentre físicamente solo; es imposible que no exista un referente social que enmarque su desarrollo, su actuar y por ende su recuerdo. Sin embargo, existe una dimensión que podríamos llamar introspectiva o personal en la que el ser humano experimenta espontáneamente una serie de recuerdos que no tienen muchas veces relación con un grupo social, a pesar de estar el individuo en un contexto, estos recuerdos pertenecen a un ámbito individual:

Aunque los hechos de este tipo se produzcan muy pocas veces, incluso sólo ocasionalmente, bastaría con que pudiéramos demostrar algunos para establecer que la memoria colectiva no explica todos nuestros recuerdos, y, quizás, que no explica por sí sola la evocación de cualquier recuerdo. Al fin y al cabo, nada demuestra que todas las nociones e imágenes tomadas de los

medios sociales de los que formamos parte, que intervienen en la memoria, no cubran a modo de pantalla el recuerdo individual, incluso en el caso en que no lo percibamos en absoluto. (...) El hecho que se haya producido, aunque sea una sola vez, bastaría para demostrar que nada se opone a que intervenga en todos los casos. Entonces, en la base de todo recuerdo, estaría el recuerdo de un estado de conciencia puramente individual (...). (Halbwachs 2004:37)

Halbwachs refiere la posibilidad a la existencia de un recuerdo individual el cual no podría ser explicado dentro de un marco social, sino que tiene lugar en la propia experiencia interna del ser humano. Asimismo, señala que todo recuerdo tiene una base fundamental y ella está en el estado de conciencia de este que es también puramente individual. Esta conciencia individual a la que se refiere el autor, otros entendidos, como Ricoeur, la denominarán memoria individual. De modo que el autor, a pesar de conceptualizar y basar sus estudios sobre la memoria como un acto meramente colectivo, deja abierta la posibilidad de que puede existir un fenómeno intrínseco en cada ser humano al cual le corresponde una individualidad propia.

Establecer un límite entre la memoria individual y la colectiva no es tema sencillo, discernir entre qué de mi recuerdo es lo propiamente mío, personal y qué está influenciado o alimentado por otros, podría ser incluso dudoso o hasta inviable:

Muchas veces sucede que nos atribuimos a nosotros mismos, como si se hubiesen originado únicamente en nosotros, ideas y reflexiones o sentimientos y pasiones, que nos han inspirado nuestro grupo. Nos compenetramos tan bien con quienes nos rodean que vibramos al unísono, y ya no sabemos dónde está el punto de partida de las vibraciones, en nosotros o en los demás. (Halbwachs 2004:46)

El autor vuelve a hacer énfasis en el rasgo colectivo del ser ¿cómo escapar de nuestra propia esencia relacional?, ¿Cómo saber que esta idea o recuerdo es únicamente mío y solo mío, y que no tienen ninguna otra influencia humana? ¿Es posible identificar ello? La respuesta exacta no la da el autor, sin embargo, líneas más adelante a su mención, afirma “(...) no nos damos cuenta de que no somos más que un eco” (Halbwachs 2004:47).

Con todo ello, Halbwachs vuelve a reflexionar sobre el tema de la memoria individual; no categoriza en negación de esta, sino que busca esclarecer el fenómeno individual y

establecer correspondencias con el colectivo; el ser humano pertenece a una sociedad tiene su razón en ella, pero también es dueño de un mundo interno en cual suceden fenómenos propios de cada ser. Halbwachs no es ajeno a esta realidad, por ello, establece lo siguiente:

(...) si la memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al apoyarse en un conjunto de hombres, son los individuos los que la recuerdan, como miembros del grupo. De este amasijo de recuerdos comunes, que se basan unos en otros, no todos tendrán la misma intensidad en cada uno de ellos. Cabe decir que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que ocupa en ella y que este mismo lugar cambia según las relaciones que mantengo con otros entornos. (2004:50)

Evidentemente, el autor da un lugar a la memoria individual, establece el vínculo con la memoria colectiva, y reconoce la dimensión dinámica y particular de cada una de las posibles individualidades y las enmarca cada una en las posibles colectividades que de ella devienen. Con ello también nos muestra el autor un rasgo importante de las memorias, su carácter activo.

Las memorias no son estáticas. La memoria sea individual o colectiva o ambas vinculadas entre sí tienen un proceso de reconstrucción que se da, como se ha ya señalado, a partir de la interacción activa entre recuerdo-olvido y ello se van dando conforme a cada evocación, la cual es motivada por estímulos internos o externos.

En relación a ello, Regalado menciona lo siguiente: “(...) la memoria individual también se va recreando y modificando por diferentes estímulos o razones; en tal sentido, el entorno y la sociedad, junto con sucesivas experiencias y propósitos de los individuos, procederán a modificar sus recuerdos” (2007:70). La facultad de recrear la memoria, es lo que conlleva al sentido dinámico de ella, esto se logra a partir de las diversas narrativas que desarrolla el mismo sujeto sobre sus experiencias o recuerdos evocados. Naturalmente, el acto de narrar, en sí mismo, propicia en el individuo una concientización de la interacción entre recuerdo y olvido; asimismo, se aprecia con mayor claridad los vínculos entre la memoria individual y colectiva. Entonces, podemos decir que el narrar contribuye a la reconstrucción de la memoria.

El narrar la propia experiencia significa reconocer la existencia de un hecho acontecido, ser consciente de ello y traerlo al presente. El que narra transmite su vivencia a otro; de esta manera, lo acontecido se desprende de su carácter individual y se transforma en colectivo.

Es conveniente señalar que ya el mismo acto de narrar implica la interacción de dos sujetos, estos no son necesariamente dos personas diferentes, pueden ser inclusive una misma persona que en el acto de narrarse hace distancia de sí mismo y se convierte en su propio interlocutor; así se configura también el rasgo colectivo del acto de narrar uno no se narra así mismo en el mismo tiempo, sino que se narra a otro que puede ser el mismo pero en otro tiempo. Tubino lo manifiesta de la siguiente manera:

La narración autobiográfica, sea de un individuo o de una comunidad es un acontecimiento autorreflexivo fundacional. Narrar presupone un sujeto que relata y otro que escucha sea presencial o potencial. La narración es un acto eminentemente social. El Otro puede ser un interlocutor tácito pero también puede ser un interlocutor ficcional. Aunque toda otredad tiene algo de ficcional. Narrar el propio pasado, hacer memoria, no es una simple representación objetivante de hechos brutos. Rememorar el pasado en un acto intersubjetivo. Narrando nuestras vidas, construyendo nuestros pasados vamos haciendo ipseidades, y así nos construimos un lugar en el mundo y un sentido a nuestras vivencias personales y colectivas. (2003:92)

El acto de narrar, como señala Tubino, permite al individuo construirse un lugar en el mundo, encontrar un sentido propio no solo en el ámbito personal sino dentro y en referencia un colectivo, pues como señala Halbwachs el ser humano no está solo aunque diera la impresión de ello, estamos inmersos en un marco social. El poder acercarnos al propio sentido es un rasgo importante del acto del narrar.

El autor se refiere también al significado de la narración autobiográfica y lo identifica como un “acontecimiento autorreflexivo fundacional” y es a partir de este por el cual el individuo logra dar razón de su experiencia vivida y le permitirá comprender su propia experiencia y la de otros. En el proceso de autorreflexión y narración se manifiesta también el sentido activo de las memorias: “Al escuchar sus propios relatos, las comunidades reelaboran sus vivencias, actúan como narradores de sus propias biografías y al descifrar sus relatos los recrean, y se recrean a sí mismas” (Tubino 2003:92).

Para terminar podemos decir que sí existe un vínculo de correspondencia entre ambas memorias, individual y colectiva, ya que la interacción de ambas favorece al entendimiento de la experiencia humana de la reconstrucción la memoria.

2.2.2. Memoria cultural

Las discusiones sobre los tipos de memoria y sobre la factibilidad de hacer posible diferenciaciones entre memoria individual y colectiva llevaron a muchos investigadores a evidenciar otras distinciones tipológicas del concepto de memoria.

A inicios de los años 90, los investigadores Jan y Aleida Assmann plantean los conceptos de memoria cultural y memoria comunicativa. Ambos conceptos toman como punto de partida los planteamientos de Halbwachs y profundizan el sentido tanto de la colectividad y de lo que se podría considerar el desarrollo o existencia de una memoria individual.

Para J. Assmann “nuestra memoria tiene una base doble: una neuronal y otra social” (2008:17). Sin la primera no podríamos hablar de memoria ya que la deficiencia neuronal no permitiría el desarrollo, retención o evocación de algún recuerdo. Y sin la parte social, como hemos visto anteriormente, no podríamos activar y/o reconstruir nuestros recuerdos. Es en esta última, la base social, es la que Assmann añade una significancia adicional, la cultural. Cada vez que estamos frente a la memoria colectiva estamos también frente a una memoria cultural, es esta la que permite relacionarnos, compartir conocimientos, recuerdos, todo ello contribuye al desarrollo de una colectividad y propicia la pertenencia a la misma. En relación a ello, señala: “En todo recuerdo siempre hay algo de ese deseo de atención y de pertenencia. No es solo que la socialización nos permite recordar, sino que también al revés, nuestros recuerdos nos permiten socializarnos. La socialización no es un mero cimiento, sino además una función de la memoria. Hasta se podría hablar de una “memoria vinculante” (Assmann 2008:21).

El que nuestros recuerdos permitan la relación entre individuos propicia el establecimiento de vínculos de pertenencia entre unos y otros, a este hecho es al que Assmann identifica como memoria vinculante. El término de memoria vinculante lo extrae de Nietzsche: “Nietzsche ha demostrado que el ser humano necesita una memoria para poder relacionarse” (Assmann 2008:21) El autor profundiza en este pensamiento, pues encuentra referencias en relación a la memoria y los vínculos con la sociedad e identidad. Teniendo en cuenta ello refiere: “La memoria vinculante, (...), surge de la humana aspiración de pertenencia, de su naturaleza de *zoon politikon*, que no ha de ser más débil que las correspondientes fuerzas normativas y formativas que la “cultura” ejerce sobre el individuo” (Assmann 2008:23).

Con esta mención Assmann puntualiza primero en la pertenencia como naturaleza esencial del hombre que parte de su ser social y político, del *zoon politikon*, esto se plasma y se devela en la interacción que ejerce la cultura con el individuo y viceversa. Más adelante el

autor refiere con más claridad la razón de ser de esta memoria vinculante, señala que la tarea de esta consiste en transmitir una identidad colectiva (2012:23). En este sentido, podemos decir que la memoria vinculante propicia no solo el desarrollo de la pertenencia, sino también el sentido colectivo de identidad en la cultura.

Esta identidad se desarrolla y se mantiene en vigencia en el colectivo por medio de diversos elementos simbólicos y escritos. La palabra escrita y las tradiciones son elementos importantes en la memoria cultural, por medio de ellos la identidad de la cultura prevalece a pesar del tiempo. En este sentido, podemos decir que para Assmann existen dos elementos, aparte de lo vinculante, que define el carácter cultural de la memoria: el primero sería el tiempo. Al respecto, el autor refiere lo siguiente: “Con la memoria cultural, los abismos del tiempo se abren” (2008:44); es decir, todos los individuos pueden acceder al tiempo en el cual fueron registrados los hechos y con ello la información se hace presente. De esta manera, los registros escritos toman significancia y sentido para la sociedad ya que develan una serie de contenidos, el autor refiere a ello de la siguiente manera: “El concepto de memoria cultural se corresponde con lo que Derrida llama “archivo” y Bernstein, “tradicición” (...) abarca lo originario, lo excluido, lo descartado (...) lo no instrumentalizable, lo herético, lo subversivo, lo separado” (2008: 47). Assmann puntualiza todo lo posiblemente registrable por la escritura; a diferencia de la tradición oral que guarda lo más significativo, la escritura conserva todo lo posible de registrar; de esta manera, se posibilita el recuerdo de todos los tiempos pues todo está registrado. El autor señala más adelante: “Con la memoria cultural se abren milenarios espacios del recuerdo, y en eso es la escritura la que juega un papel decisivo” (2008:48).

Para Assmann, la escritura permite acceder toda la memoria y experiencia del colectivo, así mismo, señala que son estos registros los que nos permiten conservar la cultura y su identidad a pesar de los milenios. Si bien es cierto que los escritos cumplen un rol fundamental en el desarrollo de la memoria cultural, el mismo autor señala que no es el único recurso por el que se logra generar ese vínculo de pertenencia entre el colectivo: “... la memoria cultural expande y reproduce una conciencia de unidad, particularidad y co-pertenencia entre los miembros de un grupo, y para lograrlo no se vale sólo de objetivaciones y símbolos lingüísticos” (2008:59). También diversos elementos como los ritos, danzas, representaciones que realizan dentro de la cultura generan vínculos entre los miembros.

En resumen, según la postura del autor, el acercamiento al concepto de memoria cultural nos permite acceder al sentido de una cultura, a sus pensamientos políticos, a su filosofía y toda su complejidad; en ese sentido, puntualiza su concepto de la siguiente manera: “La

memoria cultural es compleja, pluralista, y laberíntica; engloba una cantidad de memorias vinculantes e identidades plurales distintas en tiempo y espacio, y de esas tensiones y contradicciones extrae su dinámica propia” (2008:50).

2.2.3. *Memoria comunicativa*

Este concepto es establecido por los investigadores Jan y Aleida Assmann y toman como punto de partida la reflexión que hace Halbwachs en torno a la existencia de la memoria individual.

Como se recordará para el autor no podría existir una memoria individual puesto que el hombre como ser social no está nunca solo, incluso sus recuerdos aunque lo haga de manera individual y en solitario están inmersos en un marco colectivo. Sin embargo, Halbwachs deja una puerta abierta, no descarta la posibilidad excepcional de que existiera un genuino recuerdo individual, aunque señala que reconocerlo como tal sería casi imposible. En este marco, Assmann menciona: «Aleida Assmann y yo hemos acuñado el concepto de “memoria comunicativa” para el aspecto social de la memoria individual que definiera Halbwachs. Dicha memoria pertenece al ámbito intermedio que se da entre los individuos, y surge en el contacto entre los seres humanos » (2008:19).

En este sentido, esta memoria experimenta las mismas tensiones entre recuerdo y olvido. Esta dinámica hace que esta memoria comunicativa esté en actividad constante, ya que a partir de la interacción entre las personas se irá despertando no solo recuerdos sino también emociones. Todo ello contribuirá, como hemos visto, a la construcción de la memoria.

El aspecto comunicativo, narrativo es imprescindible para que exista la memoria: “La memoria, esto es, nuestra capacidad de recordar lo vivido y estructurarlo en un narrativa temporal” (Tubino 2015:339). Este recuerdo que señala Tubino, no es un ejercicio solo individual como hemos visto en anteriores menciones del autor, sino por el contrario como dice Assmann surge a partir del contacto e interacción con otros. Este aspecto comunicativo no se reduce solo al ámbito oral, sino también al escrito; por ello, se puede afirmar que existe un vínculo entre la memoria cultural y la memoria comunicativa.

2.3.4. *Memoria literal*

La memoria literal está en relación con el objetivo con el cual se realiza el proceso de construcción de las memorias. En el caso de la memoria literal, el acontecimiento es recordado de manera exacta tal como ocurrió en el pasado; es decir, no importa el tiempo

transcurrido, pues existe un vínculo que subyuga el presente al pasado y no permite que sea resignificado. Todorov se refiere a ello de la siguiente manera: “El uso literal, que convierte en insuperable el viejo acontecimiento, desemboca a fin de cuentas en el sometimiento del presente al pasado” (2000:32). Esta situación se da en casos en donde la persona no ha tenido la posibilidad de elaborar el pasado, de hacer duelo por el acontecimiento que lo ha marcado; por ello, recuerda y padece el mismo sufrimiento en el presente, de tal manera que el recuerdo lo atrapa totalmente y no le permite continuar su vida de manera independiente a este dolor.

El individuo que no consigue completar el llamado periodo de duelo, que no logra admitir la realidad de su pérdida desligándose del doloroso impacto emocional que ha sufrido, que sigue viviendo su pasado en vez de integrarlo en el presente y que está dominado por el recuerdo sin poder controlarlo es un individuo al que evidentemente hay que compadecer y ayudar (Todorov 2000:32).

Esta situación se da también en poblaciones que han sido víctimas de acontecimientos violentos. En este caso, la existencia de este tipo de memoria es aún más riesgosa, debido a que no permite establecer o restablecer formas que contribuyan a la restitución del tejido social. Para ellos “el pasado sirve para reprimir el presente” (Todorov 2000:32).

El mantener este tipo de memoria significa un riesgo en los procesos de reconstrucción y resignificación de la memoria, ya que al no hacer la lectura del pasado en el presente tampoco no permite la mirada hacia el futuro. Obviamente, el objetivo de esta memoria no está centrado en la no repetición ni en la prevención de actos violentos, sino solo en recordar de manera intacta lo sucedido. Por ello, podríamos decir que no es una memoria con miras a la construcción de un futuro; por el contrario, está centrada solamente en el propio sufrimiento individual o de grupo. Entonces, podemos decir que se busca sacralizar la memoria, y como menciona Todorov es una forma de hacerla estéril (2000:33).

2.2.5 *Memoria ejemplar*

La memoria ejemplar está también en relación con el objetivo del recuerdo. Esta a diferencia de la memoria literal tiene su mirada dirigida al futuro, a la prevención de acontecimientos violentos. En esta se encuentra el sentido del “Para que no se repita” frase que acompaña muchos procesos de reconstrucción de la memoria en sociedades posconflicto. En relación a este tipo de memoria Todorov señala lo siguiente: “El uso

ejemplar (...) permite utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día, y separarse del yo para ir hacia el otro” (2000:32).

En este sentido, se puede decir que la memoria ejemplar contribuye a la restauración del tejido social ya que favorece el espacio para el encuentro con el otro; es decir, la memoria no está centrada en el recuerdo del sufrimiento del acontecimiento, sino en el encuentro con el otro. De esta manera, se establece un nosotros que se encuentran en el presente y que pueden ser capaces de actuar en prevención no solo para que no se repita la violencia acontecida, sino también para identificar y diferencia causas que motivan diversos tipos de actos violentos. En relación a la ejemplaridad, López señala lo siguiente:

El uso ejemplar es aquel en el cual el pasado es pensado como un modelo que permite comprender situaciones nuevas, sacrificando la singularidad del suceso rememorado. De la experiencia privada se pasa al ámbito público. Abriendo el recuerdo a la analogía y la generalización, se extrae un ejemplo y se construye una lección, es decir, el pasado se convierte en acción para el presente (2011:136).

El sacrificar la singularidad del acontecimiento sucedido, como indica López, no implica que se quite valor al hecho en sí mismo, sino que contribuye a que no se le perpetúe como único, ya que ello no permite la relación con otros acontecimientos similares. La muerte de miles de víctimas en el mundo, los crímenes de lesa humanidad están llamados a comunicar en el espacio público y deben servir para evitar que se repitan. La generalización de lo ocurrido establece un diálogo que permitirá identificar causas similares o diferenciar situaciones que llevaron a cometer esos actos violentos. De modo que se convierten en una lección para el presente con trascendencia también al futuro.

2.3. Memoria y sociedad

La memoria y sociedad tienen una relación muy estrecha. Como se ha visto en el apartado anterior, todo recuerdo está enmarcado en un contexto social. En este sentido, al acercarnos a la memoria en la sociedad nos encontramos con una serie de agentes que se interrelacionan: sociedad civil, gobierno, tiempos, espacios, hechos a recordar, intereses de olvido entre otros.

En el espacio social se manifiesta con más claridad las tensiones entre recuerdos y olvidos, que condicionados por las fuerzas sociales y políticas confluyen en el tiempo y espacio

social. Lechner refiere a ello de la siguiente manera: “Memoria y olvido son construcciones sociales, continuamente elaboradas y reformuladas. Este proceso tiene lugar en el marco de otra construcción social y cultural más amplia: la producción social del tiempo, la memoria y el olvido, el presente y futuro actúan y se ordenan como simbolizaciones de esa gran obra de la acción colectiva que llamamos historia” (2002: 61).

El autor identifica la memoria y olvido como construcciones sociales dinámicas que se desarrollan dentro de un marco social y cultural. Al respecto, Lechner las entiende finalmente como historia, ya que las delimita en un tiempo social determinado y con simbolizaciones propias. Podría ser entendida por otros teóricos como Assmann como de memoria cultural, puesto que el tiempo y las simbolizaciones son elementos a tener en cuenta en el desarrollo de la memoria en la sociedad. Es importante mencionar que aunque Lechner refiere los términos de memoria y olvido, en realidad lo que el autor busca decir es recuerdo y olvido, ya que como se ha visto la memoria es el resultado de la interacción de estos elementos.

Entender la memoria dentro de construcciones sociales y culturales significa el encuentro de una gran pluralidad de narrativas que emergen en un determinado tiempo y espacio social, pero que no pertenecen necesariamente al mismo tiempo y espacio en el cual acontecieron. Por ello, existe una confluencia de temporalidades en las reconstrucciones de la memoria: “La memoria es una forma de distinguir y vincular el pasado en relación al presente y futuro. No se refiere tanto a la cronología de hechos que han quedado fijos en el pasado como a su significado para el presente. La memoria es un acto del presente, pues el pasado no es algo de una vez para siempre” (Lechner 2002:62).

La memoria como un hecho del presente en la sociedad nos remite a los tipos de memoria mencionada por Todorov, que se han desarrollado en el apartado anterior. El significado de esta memoria en el presente tiene dos posibilidades: ejemplar o instrumental; esa elección de cómo asumir la memoria es el reto que tiene la sociedad en conjunto, de cualquier manera de la forma que se desarrolle no se debe perder de vista que la memoria no es tema del pasado, sino que tiene su sentido en la vinculación en el futuro:

A la luz del presente las memorias seleccionan e interpretan al pasado. Algunas cosas son valoradas, otras rechazadas. Y estas miradas retrospectivas van cambiando; un día iluminarán un aspecto que otro día ocultarán. Los mismos hechos pueden ser tratados de un modo muy distinto. Los usos de la memoria pueden justificar la repetición del pasado como legitimar la transformación del presente. Pero los diferentes usos se guían por una misma

brújula: el futuro. Es en miras del futuro que el pasado es revisado y reformulado. (Lechner 2002:63)

En este sentido, la memoria en la sociedad tiene un rol fundamental ya que, según el uso que se le dé, su horizonte es el futuro. Sobre la base del deseo de la construcción de una sociedad justa y respetuosa de los derechos humanos, es que se debería revisar y reformular el pasado; de esta manera, habría posibilidad de no repetición de acontecimientos dolorosos del pasado; asimismo, el presente podría ser entendido y vivido de manera más consciente. En la historia y en el contexto particular de cada sociedad que ha vivido violencia y/o violaciones de derechos humanos, la memoria se convierte en un elemento fundamental para la reconstrucción del tejido social. En relación a ello Lechner refiere: “La memoria es la herramienta con la cual la sociedad se representa los materiales, a veces fructíferos a veces estériles, que el pasado le aporta para construir su futuro” (2012:64). En este sentido, entendemos la memoria como un elemento de vital importancia en el desarrollo de toda sociedad; por ello, este apartado se ocupará de la memoria dentro del contexto social. Específicamente, el desarrollo temático dará a conocer el papel de la memoria en contextos de posviolencia, como por ejemplo, posterior a dictaduras, conflictos armados internos y conflictos en general.

2.3.1. Memorias en conflicto. Entre el recuerdo y el olvido

En el apartado sobre la conceptualización de la memoria, hemos observado que existen, como dice Jelin (2012), una pluralidad en el término memoria, por ello es más apropiado la referencia en plural: memorias. No podemos hablar de un solo recuerdo ya que este se construye a partir de interacciones entre sujetos, pues bien, al referirnos a las memorias en sociedad nos encontramos, por una parte, con una variedad de memorias que muchas veces distan una de otra y; por otra parte, existe al mismo tiempo una memoria hegemónica, impuesta muchas veces por las estructuras gubernamentales. En este contexto, las memorias luchan, tiene encuentros y desencuentros, todos ellos en miras de establecer un orden social pacífico justo, equitativo y respetuoso de los derechos: “La pluralidad de memorias conforman un campo de batalla en que se lucha por el sentido del presente en orden a delimitar los materiales con los cuales construir el futuro” (Lechner 2002:62). En esta línea que señala el autor la cuestión a preguntarnos sería: ¿Cómo se logra un sentido del presente? ¿Qué futuro se quiere construir con la memoria? ¿Cómo los recuerdos y

olvidos contribuyen al desarrollo y construcción de una sociedad más humana y respetuosa de los derechos del otro?

Con estas cuestiones se interrelacionan los recuerdos y olvidos en las sociedades posconflicto. Sin embargo, estos no son los únicos cuestionamientos en una sociedad en periodo de transición. Encontramos aún una cuestión que gira como eje de las anteriores ¿Qué se debe recordar o qué olvidar? Los conflictos de la memoria están alrededor de esta cuestión.

Al respecto, existen varias miradas sobre la memoria todas ellas tienen puesta la intención en diversos puntos: construir narrativas en marcos sociales, reconstruir identidades, reflexionar sobre sus usos, sentido ético, entre otros. Todas estas y muchas más están presentes en la sociedad; de ahí que la lucha por lograr la construcción de una memoria que tenga como norte el futuro, pasando antes por la cuestión de qué futuro se quiere no es tema sencillo y trae a colación divergencias.

Vinyes señala que las luchas de esta memoria en el campo social se convierte muchas veces en un dilema que muchas veces la misma sociedad tiene dificultad para clarificar, el autor refiere lo siguiente:

Considerar la memoria como un deber moral, o considerar el olvido como un imperativo político y civil, genera un elemento de coerción. Y es esta actitud imperativa la que crea un dilema y una retórica engañosa cuando plantea la opción entre olvido y recuerdo: *¿Hay que recordar o hay que olvidar?* Es un dilema. Como cualquier dilema, la opción entre una de las dos proposiciones contrarias tiene argumentos disponibles, el argumentario es inacabable. Y es estéril porque paraliza cualquier decisión y acción (2009:57).

El discurso de la memoria en la sociedad sufre, como señala el autor, una serie de presiones tanto políticas como civiles. Esta lucha entre estos estamentos genera tensiones entre intereses que llevan de querer discernir entre recuerdos y olvidos. En el ámbito social, tiene el riesgo de perderse en el discurso y que no se logre acciones concretas; de tal manera que el proceso se paraliza, se mantiene en la política como estéril. Si bien es cierto el autor señala categóricamente la ausencia de frutos de la discusión argumentativa sobre qué recordar u olvidar, es oportuno mencionar que estos diálogos aunque en apariencia estéril generan al interior de la sociedad diversas fuerzas para hacer frente a las presiones e

intereses de los grupos de poder, fruto de ello son los movimientos sociales o de lucha por la memoria.

Si bien es cierto depende de las presiones sociales que se realicen acciones o se tomen decisiones en un espacio público más amplio, llámese nacional, los movimientos o agrupaciones de la sociedad civil desarrollan, aunque en menor escala y alcance, acciones para propiciar diálogos y construcción de narrativas colectivas dentro de un espacio público.

Los conflictos entre recuerdo y olvido pasan en la sociedad por diversos intereses. En relación a ello, Michonneau menciona lo siguiente: “La memoria está muy ligada al contexto político social y económico en el que se desarrolla” (2008:46). El factor económico no deja de ser un elemento poderoso en las luchas por entre las memorias. Cada agrupación o esfera social y política tiene intereses económicos que obstaculizan el desarrollo de narrativas. La realidad social es muy compleja como complejas son las tensiones de recuerdo y olvidos en la sociedad.

Al respecto, Jelin señala: “La realidad social es compleja, contradictoria, llena de tensiones y conflictos. La memoria no es una excepción” (2012:69). Es así como cada agrupación política y civil lucha por prevalecer su propia memoria en la sociedad; por ello, las luchas entre las memorias entre recuerdos y olvidos forman parte también de esta dinámica. En este sentido, la búsqueda de un relato que acoja y escuche las experiencias de cada individuo solo se logrará a partir de la voluntad de una construcción colectiva y pública de las memorias.

2.3.2. Memoria y construcción de Identidad

La memoria es entendida también como un elemento fundamental en la construcción o reconstrucción de identidad en las sociedades posviolencia. De modo que los individuos se reconocen como parte de un colectivo y crean lazos de pertenencia a partir de las vivencias compartidas. Lira refiere a ello de la siguiente manera:

(...) las memorias compartidas permiten la construcción de un relato acerca del sentido de lo sucedido (...) Aunque las memorias varían de persona a persona, cuando miles de personas han experimentado las mismas situaciones, las memorias evocarán las emociones compartidas y crearán un sentimiento de pertenencia que reactualizará el vínculo con esa historia (2009:107).

El sentimiento de pertenencia genera vínculos no solo entre los individuos sino también entre lo vivido, generando así una identidad colectiva entre todos. La identidad no se genera de forma individual requerimos de la interrelación con el otro. Para Tubino la identidad parte necesariamente de la interacción con el otro, él se refiere a ella como: “(...) un concepto relacional, comparativo, que se construye en relación al otro. De la manera como concebimos al otro depende la manera como nos concebimos a nosotros mismos y viceversa” (2003:79). Las memorias compartidas en las narraciones entre unos y otros es el medio por el cual se interrelacionan y reconocen los individuos y van creando identidad.

Es conveniente mencionar que a reconstrucción de las memorias parte de la experiencia de reconstruir la propia historia, y con ella acercarse y despertar la memoria del otro; de esta manera, se crea un relato colectivo que, como señala Lira, crea sentimientos de pertenencia, el cual mantendrá vigente siempre el vínculo entre el colectivo. La narración, elemento fundamental para la construcción de memorias es el medio que permite la construcción de identidad. En relación a ello Tubino señala lo siguiente: “El acto de narrar lo vivido es el acto reflexivo que permite construir o rectificar identidades” (2003:95). En la medida que la sociedad tenga la posibilidad de abrir espacios para narrar los episodios vividos se logrará construir en los individuos vínculos de identidad y pertenencia no solo con la experiencia compartida, sino también con la experiencia social por la que el país o pueblo ha vivenciado; de esta manera, se logra la apropiación del pasado y se le otorga sentido a los acontecimientos del presente, asimismo, facilita el camino hacia el futuro que se quiere conseguir.

Es oportuno señalar un factor importante para la construcción de la identidad a partir de las memorias, nos referimos a la confianza entre los individuos, sin esta no se podrá establecer vínculos y no se logrará construir una identidad fiable en la sociedad:“(…) allí donde no existe un vínculo social fuerte no hay soporte ni material para construir memorias colectivas” (Lechner 2002:75). Por tanto, podemos afirmar que la ausencia de espacios de construcción de memoria en la sociedad denota una falta de sentido de pertenencia e identidad de la misma.

2.3.3. Memoria, tiempo y espacio público en la sociedad

La memoria como parte de la dinámica social se desarrolla en un tiempo y un espacio determinado, lo que constituye la producción social del tiempo (Lechner 2002).

Como se ha visto en apartados anteriores la construcción del futuro es lo que guía el camino de la memoria, para ello la mirada al pasado y presente son condiciones necesarias.

Sin embargo, las relaciones temporales entre el pasado, presente y futuro representan su vez conflictos y tensiones ¿Cómo se concibe el tiempo dentro del orden social?, ¿De dónde parte la reflexión de la memoria en el tiempo? En el presente, como se ha señalado, se leen, seleccionan e interpretan los recuerdos del pasado, con este se construye el tiempo social.

El tiempo social, según Lechner, es una construcción por la cual la sociedad “asume el pasado en tanto producto de la acción humana a la vez que toma distancia de la contingencia del presente y futuro. Una distancia que permite enfocarlos como tiempos abiertos, es decir disponibles y moldeables” (2002:63). El asumir el pasado, como señala el autor, es situarlo como elemento vivo y lo independiza de la temporalidad del presente y futuro. La condición de disponibilidad que adquiere el pasado abierto lo convierte en la posibilidad de hacerse presente y sujeto a interpretaciones

En sociedades posconflicto, el tiempo social está abierto. Este pasado muchas veces sufriente se siente en el presente, de tal manera que los acontecimientos dolorosos no quedan atrás sino que se viven de forma cercana y doliente, con ello queda bloqueado la posibilidad de buscar el sentido del presente, puesto que este, está lleno de lo ya acontecido anteriormente. En este contexto, la relación con el futuro tampoco tendrá un horizonte claro. El autor señala más adelante: “Pasado, presente y futuro, siendo diferentes, solo adquieren significado en su relación recíproca” (2002:63). Si esta reciprocidad logra abrirse paso en la sociedad, la construcción de las memorias adquirirá un sentido de trascendencia y responsabilidad para el futuro.

Es en torno al espacio y a la relación de este con el tiempo y la memoria en la sociedad, donde se interrelacionan los individuos y cada uno lleva consigo sus propias memorias. Los espacios de memoria no son solamente físicos, sino también temporales.

Los espacios públicos son las plataformas de diálogo donde la relación y las discusiones entre pasado, presente y futuro tienen lugar. Estos se desarrollan en un tiempo determinado y se mantienen vigentes en la medida que pueda generar intercambio. Asimismo, podemos decir que son espacios de expresión, de revelación de memorias y olvidos. Rojas y Silva refieren a ello de la siguiente manera: “El espacio público es el lugar por excelencia de la memoria, dado que involuntariamente devela incluso los silencios de las sociedades” (2009:605).

Los espacios físicos en los cuales se han vivenciado acontecimientos dolorosos y traumáticos en la sociedad son llamados también lugares de la memoria; estos participan también como elemento vivo en estas discusiones y guardan también una relación de temporalidad.

Los lugares de la memoria nos remiten o recuerdan situaciones acontecidas en la sociedad. Estos tienen como función no solo traer al presente acciones humanas, sino también, generar diversas significaciones dentro en el contexto social. Guixé refiere a la repercusión de los espacios de memoria de la siguiente manera:

La recuperación de la memoria en los últimos años y de los lugares de memoria tienen dos efectos inmediatos y directos: primero, es crear una intensificación de los usos del pasado, usos políticos, turísticos y comerciales (...) segundo, recibe, el efecto de una recuperación actual de la memoria más transversal, que constata la desposesión al historiador del monopolio que tenía sobre la interpretación del pasado. (2009:570)

Las diversas significaciones que son generadas en los lugares de memoria contribuyen a la discusión e intercambio en el espacio público. De esta manera, todos los individuos pueden aportar con sus memorias e interpretaciones; y, como señala la cita, le retira el monopolio de interpretación única al historiador o en otros casos a estructuras de poder gubernamental que buscan establecer una memoria hegemónica.

Por consiguiente, los espacios de memoria tienen como función albergar diversas memorias y con ello buscan dar sentido al presente, Guixé hace la siguiente mención: “Espacios que nos llevan a una toma de conciencia basada, no en las sombras del olvido, sino en la necesidad de reflexión” (2009:571). Esta reflexión será la manera por la cual se logre dar sentido y resignificar la propia memoria; de esta manera, la armonía, el pasado y presente podrá ir en relación con lo que se quiere del futuro.

2.3.4. *Memoria, duelo y negación*

La mención del duelo en la dinámica de memoria nos remite a la elaboración de un pasado que nos permite asumir la pérdida de un ser querido. Llevado al plano social y sobre todo situándose en sociedades posconflicto, encontramos que la pérdida de seres queridos, conocidos por parte de la violencia, conlleva también a la pérdida de un orden social que se ejercía antes de esta. La experiencia de pérdida pasa del ámbito individual al colectivo; por ello, elaborar un proceso de duelo en el ámbito social pasa por un reconocimiento de un estado de pérdida.

¿Pero por qué elaborar un duelo? ¿Qué razón tiene este en el ámbito social? ¿Cómo se relaciona ello con la memoria?

Para Capponi el hacer duelo es una condición necesaria para integrar el acontecimiento de pérdida en la memoria. Él refiere lo siguiente: “El ejercicio de la agresión y la violencia daña y destruye, generando una condición mental que denominamos duelo, la que consiste en el trabajo psicológico que deberemos hacer para asumir la pérdida e integrarla a nuestra memoria” (2000:111) Como señala el autor sin la experiencia de duelo no se logra asumir la pérdida; sin ello, lo perdido no podrá integrarse en nuestra memoria. De aquí que podemos decir que si no hay un proceso de duelo, no podrá haber memoria. En sociedades donde la violencia ha sido un modus operante entre los individuos, la incapacidad para hacer duelo incapacita a su vez la posibilidad de hacer memoria.

Entonces, surge la cuestión en relación a lo que posibilita esta capacidad de hacer duelo, qué condición se necesita para lograr que una sociedad logre un proceso de duelo.

Alexander y Margarete Mitscherlich, investigadores sobre el tema del duelo, realizaron estudios a partir de lo ocurrido en la sociedad alemana en el tiempo de posguerra. Para ellos la capacidad de hacer duelo parte de una conciencia del otro, de una empatía hacia lo perdido. Ellos señalan lo siguiente: “Trauer entsteht, wo das verlorene Objekt um seiner selbst willen geliebt wurde, oder anders ausgedrückt: Trauer kann nur dort entstehen, wo ein Individuum der Einfühlung in ein anderes Individuum fähig gewesen ist” (1967:39). Los autores refieren que al no existir una empatía con otro, no hay conciencia plena de su existencia, dolor o sufrimiento; por el contrario, en su lugar hay indiferencia, negación de ello y del sufrimiento de este. Pero qué es lo que hace posible que se niegue o que no se quiera ver el sufrimiento del otro, ¿es posible negar genocidios, muertes de poblaciones enteras? En relación a estas interrogantes, Capponi establece dos tipos de comportamiento social frente a estos hechos: el paranoico y el maniaco. El autor explica lo siguiente:

Una sociedad cogida por la violencia, la agresión y la polarización entre sometedores y sometidos, reacciona tendiendo hacia el estado mental paranoide, especialmente en aquellos directamente involucrados en el conflicto; y hacia el estado mental maniaco, en aquellos que en alguna medida se pueden marginar de él. En los primeros predominan la persecución, el odio, la envidia y el terror, juntos a la destrucción; y en los segundos, la superficialidad, la ironía, la frivolidad, la negación y la simplificación. (2000:115)

La posibilidad de tomar una postura frente a una violencia social vivida está ubicada en dos extremos. Ambos devuelven de una u otra manera un tipo de violencia, la paranoia social, que es en otras palabras el sentido de persecución que se vive; se traduce también en la

falta extrema de confianza con el otro, ya que este puede convertirse en cualquier momento mi agresor. Ello hace que no exista ningún tipo de posibilidad de establecer alguna empatía con aquel que puede ser el agresor en potencia. En este sentido, el otro se convierte en una amenaza para la supervivencia; y si se tiene que agredir para salvaguardar la integridad, se hará. En este marco la agresión se convierte en lícita y justificada, no queda espacio para la culpa. El autor refiere otra característica del estado de persecución o paranoia, que tiene que ver directamente con la negación de la violencia: “ (...) la persecución puede alcanzar niveles tan altos, que los grupos se defienden negando la existencia del daño, de la destrucción y de su participación en él” (2000:115). En la medida que la negación o minusvaloración de los actos violentos invada el sentir y la percepción de la sociedad, la capacidad de hacer un duelo queda totalmente anulada, en consecuencia, la posibilidad de elaborar las memorias es nula.

La negación de este tipo de acontecimientos por parte de la sociedad o de un grupo social es el resultado también de una especie de censura sobre lo acontecido. El negar actúa como un sistema de defensa, que a su vez no permite aceptar el pasado y mirar con otros ojos el presente. Las frases como “borrón y cuenta nueva” o “aquí no ha pasado nada” son típicas del estado de negación que vive la sociedad. En torno a este tema, Alexander y Margarete Mitscherlich toman como ejemplo lo ocurrido en la sociedad alemana en relación a la negación del pueblo alemán después de la segunda guerra mundial y en torno a ello refieren lo siguiente: “Was unter einer über zwei Jahrzehnte andauernden Zensur unseres Bewusstseins nicht als schmerzliche Erinnerung eingelassen wird, kann ungebeten aus der Vergangeheit zurückkehren, denn es ist nicht “bewältigte” Vergangenheit geworden: Vergangenheit, um deren Verständnis man sich bemüht hat” (1967:82). Para los Mitscherlich el rechazo del recuerdo doloroso o la negación de este debido a la censura tiene como riesgo que este pasado pueda repetirse, pues no se lo logrado procesar. Los autores utilizan el término *bewältigte*, que en castellano podríamos traducir como superado. La superación a la que se refieren los autores consiste en la comprensión de lo acontecido. En la medida que el pasado no logre ser comprendido la posibilidad y riesgo de repetición de la violencia es alto. Más adelante, los autores refieren también a la implicancia de la comprensión del pasado; para ellos este proceso parte del desprendimiento de vivir en el mismo pasado, es decir, el quedarse en el pasado será lo que dificulta la relación con el presente:

Trauerarbeit kann nur geleistet werden, wenn wir wissen, wovon wir uns lösen müssen; und nur durch ein langsames Ablösen von

verlorenen Objektbeziehungen - solchen zu Menschen oder zu Idealen - kann die Beziehung zur Realität wie zur Vergangenheit in einer sinnvollen Weise aufrechterhalten werden. Ohne schmerzliche Erinnerungsarbeit wird dies nicht gelingen können (...). (Mitscherlich 1967:82-83)

El desprendimiento del pasado no significa tampoco un olvido, sino asumir vivir en el presente y con ello poder construir un futuro; es decir, la relación armónica temporal que hemos visto en apartados anteriores debe hacerse presente. De esta manera, se podrá construir un duelo y con ello la memoria. Asimismo, la cita refiere a un término que califica al proceso de memoria a realizar o trabajo de memoria (*Erinnerungsarbeit*): *schmerzliche*, que traducido al castellano significaría doloroso. Los autores refieren que sin un dolor, un sentir, este trabajo de memoria no podría lograrse.

En este sentido, podemos decir que en la medida que se desarrolle en la sociedad un proceso de memoria y este signifique para los individuos algún tipo de dolor o pesar por lo ocurrido, estaremos despertando la empatía con las víctimas que han padecido violencia.

La empatía es, como hemos señalado, una condición importante para el proceso de duelo y a elaboración de memoria en la sociedad; en la medida que se logre desarrollar ello, quedará menor lugar a la negación o indiferencia del sufrimiento del otro, de ese otro o esos otros que forman parte de nuestra sociedad.

2.3.5. *Memoria y reconciliación*

La relación entre memoria y reconciliación está presente en todo proceso social, sobre todo en sociedades de transición, entiéndase posconflicto. El vínculo entre estos dos tópicos es una relación de resultado del proceso tratado en el apartado anterior, es decir, del duelo.

Para Capponi la reconciliación es el resultado del proceso de duelo, el cual como hemos visto no se puede dar si no se hace una consciente comprensión del pasado, una aceptación y distanciamiento de este en el presente. Al respecto, el autor explica la reconciliación de la siguiente manera: “La reconciliación es la consecuencia de haber llevado a cabo un proceso de elaboración del conflicto vivido (...) es la elaboración de un conflicto en el que ha habido daño, destrucción y muerte. Este conflicto requiere de un duelo. En la medida que se hace el trabajo de duelo reparatorio, en la etapa final emerge la reconciliación” (2000:65).

En este sentido el vínculo con la memoria es imprescindible para la reconciliación; ello permitirá elaborar lo sucedido en el conflicto y abre la posibilidad de reconciliación entre el agresor y el agredido.

Es necesario señalar que si bien es cierto este proceso, requiere de ambos agentes: agresor y agredido. Es posible también lograr una reconciliación con independencia de esta relación, ello se produce en conflictos de ámbito más directo y personal. En contextos sociales, la dinámica varía; pues a pesar de que en sociedades que han sufrido violencia, los agresores están representados en una persona, ya sea el líder del grupo armado o el militar como dictador, las agresiones tienen carácter colectivo y muchas veces institucionalizado.

Volviendo a la explicación de Capponi, sobre la reconciliación como el resultado de la elaboración del conflicto, se puede decir que para que ello ocurra como tal, es necesario analizar los hechos y las causas que llevaron a cometer dichos actos. Esto solo se podrá lograr con una revisión consciente del pasado, sin ella no será posible la reconciliación.

Al respecto, Lira muestra una relación más directa de correspondencia entre memoria y reconciliación: “La reconciliación requiere hacerse cargo del pasado y reconocer y reparar a las víctimas, incorporando sus memorias y la memoria de la lucha, mediante condiciones de justicia y equidad como ejes de la construcción democrática actual y futura” (2010:15).

Así, Lira señala nuevos elementos a considerar: no solo puntualiza el hacerse cargo del pasado, sino que ello debe llevar a una acción de reconocimiento, reparación, inclusión y acogida de las memorias. Además, indica una plataforma para que ello tenga lugar: justicia y equidad como condición para la construcción de una democracia. En este sentido, podemos también hacer un vínculo entre memoria y democracia, ya que si el objetivo principal de hacer memoria es la mirada al futuro, el cual debe garantizar por lo menos medianamente condiciones de no repetición de actos violentos. Por esta razón, la incorporación de memorias que establece el autor se convierte también en una condición para la construcción de un futuro en democracia.

Reconocimiento y reparación, como se señala en la cita, son condiciones necesarias para la reconciliación. El reconocimiento abre las puertas al arrepentimiento; sin embargo, este se da no solamente por parte del agresor, sino también por parte de toda la sociedad, ello como muestra de empatía con el dolor de las víctimas. Con respecto al reconocimiento, Lerner señala lo siguiente: “Es deseable que ellas verdad y culpa, sean reconocidas por sus agentes. En primer lugar, por sus causantes directos, y en segundo lugar por todos nosotros, portadores de una responsabilidad general (...) Este reconocimiento es un paso previo al arrepentimiento (...)” (2002:29).

El reconocimiento se convierte en responsabilidad compartida y si bien es cierto se convierte en la plataforma previa al arrepentimiento del agresor, también para la sociedad civil implica una acogida y empatía a dicho acto.

La reparación tiene relación directa con el reconocimiento, en torno a ello Lira señala: “La reparación se funda en el reconocimiento de las víctimas y de sus derechos; en la afirmación de que a causa de los atropellos han experimentado daños y sufrido diversas consecuencias en sus cuerpos y mentes que han llegado a afectar gravemente a sus familias, sus vínculos cercanos, y la vida de la comunidad a la que pertenecen” (Lira 2010:18).

Este reconocimiento es lo que lleva a la reparación, una vez reconocido los actos que han atentado contra la dignidad de la persona, no se puede permanecer de manera indiferente, es la responsabilidad y la empatía lo que mueve a reparar el daño cometido. Más adelante, Lira continúa puntualizando lo siguiente: “La reparación, en su dimensión moral y subjetiva supone que las víctimas pueden tramitar procesos de elaboración y discernimiento que permitan asumir lo vivido como parte de su propia historia, y, al mismo tiempo, moverse del lugar de víctimas, recuperando su autonomía personal” (2010:18).

Del análisis de Lira, se aprecia con más claridad la relación con la memoria y recuperación del pasado. Este proceso contribuye, como ya hemos visto, a que se logre un sentido en el presente y con ello la construcción al futuro que en este caso comprende el desprendimiento de la condición de víctima y la recuperación de la dignidad que fue arrebatada a causa de la violencia.

Finalmente, podemos decir que la relación entre memoria y reconciliación lleva consigo el reconocimiento y la reparación; en esta dinámica, la memoria desarrollo un rol fundamental.

2.3.6. Memoria y democracia

La relación entre memoria y democracia es muy estrecha; incluso, podríamos afirmar que para el establecimiento real de un estado de derecho la una es condición de la otra. Como hemos visto, la memoria se orienta al futuro ese es su horizonte; razón por la cual la construcción de un estado democrático, justo, respetuoso de la dignidad de los derechos de cada uno de sus miembros, es la aspiración de todo estado democrático.

Un estado democrático será entonces la plataforma para la construcción y acogida de las diversas experiencias, memorias que viven y vivieron las personas de dicha sociedad. En relación a ello, Lerner plantea el siguiente concepto de democracia:

Entendida en su dimensión institucional, la democracia es, en efecto ese conjunto de reglas, y como tal se halla identificada con un acuerdo social sobre la distribución y la práctica del poder. Pero, al mismo tiempo, el orden democrático es una forma de vida, un entorno, el espacio en el que se desenvuelve cada una de nuestras existencias ordinarias y a la vez singulares e irrepetibles. (2004:8)

La cita muestra dos aspectos a tener en cuenta al hablar de democracia: la primera, el nivel institucional, en el que se requiere un acuerdo social, un diálogo en el cual todas las partes, es decir, los ciudadanos estén de acuerdo con la normativa establecida. La segunda está referida a una opción de vida en la cual se desarrolla nuestra existencia, con ello se refiere a todo lo que implica la condición humana, nuestro sentir, nuestro pensar, nuestras memorias; en otras palabras, la democracia es un espacio en el cual nuestra humanidad se desarrolla a plenitud.

La dimensión institucional que enmarca el concepto de democracia que muestra Lerner debe ser promovida por cada uno de las personas, es decir, los ciudadanos; de manera que sean ellos los que opten también por el orden social que ello implica. En este sentido, podemos decir que la democracia es un acuerdo y ejercicio de cada ciudadano que desea gozar de esa condición. Schmitter y Karl, en relación al ejercicio de democracia, refieren lo siguiente: “Los ciudadanos son los elementos más característicos de las democracias. Todos los regímenes tienen gobernantes y un dominio público, pero solo en la medida que sean democráticos habrá ciudadanos” (1995:175). Entonces la condición de ciudadanía es la elemento necesario para el ejercicio de democracia en la sociedad. Siguiendo lo enunciado, podemos decir que los ciudadanos son aquellos que se responsabilizan por vivir en el orden democrático. Al hablar de ciudadanos en esta parte del estudio, tenemos como marco referencial la noción que plantea Cortina: “Ciudadanía puede representar un cierto punto de unión entre la razón sentiente de cualquier persona y esos valores y normas que tenemos por humanizadores” (1998:19). Así pues la ciudadanía no es solo parte de un ejercicio de orden jurídico, sino que implica humanidad plena y consciente. Es esta en definitiva la que va a sostener al ser humano en las decisiones trascendentales de su vida y de cómo desea vivirla. La razón sentiente se refiere a aquello que el hombre siente en profundidad que está en armonía con su pensar: razón y corazón van de la mano; y es en este marco que los valores y normas adquieren sentido, pues se reconocen y sienten profundamente como positivos, es decir, humanos y humanizadores. Estos nos van a

permitir no solo estar en sintonía con el colectivo, sino nos abre a una condición de diálogo fraterno y solidario desde nuestra propia humanidad. En consecuencia, el vivir en un orden democrático es el resultado de la opción por un espacio humano y humanizador.

La memoria tiene un papel importante tanto para desarrollo de espacios democráticos como para la construcción de la ciudadanía. El ejercicio de la memoria permite el diálogo entre individuos, por medio de este se va tejiendo, como hemos visto, la identidad del colectivo, la que favorece la creación de consensos que serán la base necesaria para un acuerdo democrático.

En relación a ello, Gamio expresa la relación entre memoria y democracia de la siguiente manera:

La recuperación pública de la memoria es una tarea democrática-democratizadora- en dos sentidos relevantes. En primer lugar, porque el examen colectivo de pasado violento permite reconocer fracturas sociales y formas de exclusión (...) En segundo sentido alude al diseño de políticas de inclusión que permiten restituirles a las víctimas la condición de ciudadanos que les había sido arrebatada en virtud de la lesión de sus derechos. (2009: 342,343)

El autor señala que la recuperación de la memoria es parte de la responsabilidad que implica la democracia, esta es esencialmente colectiva. Es en el espacio colectivo donde se puede reconocer y analizar las razones que dieron lugar a la violencia y, por ende, a la pérdida de dignidad. A partir de ese análisis y reconocimiento se podrán restablecer mecanismos para la defensa de la persona, así como para la restitución de la condición de ciudadanía que fue arrebatada por la violencia. Este trabajo de reflexión y de compartir memorias se puede llevar a cabo solo si existe un espacio libre, de confianza, de acogida y respeto al otro.

La confianza es un factor importante tanto en la construcción de memorias colectivas como en el establecimiento de relaciones y del orden democrático. Esta se crea entre las personas en la medida que van reconociéndose parte de un grupo, de una sociedad; ella es, capaz de optimizar el espacio democrático. Esta confianza es también conocida como “capital social”. Al respecto, Lechner refiere lo siguiente: “Círculos de académicos (...) se volcaron al estudio del capital social, entendido como la capacidad de acción colectiva que construyen las personas sobre la base de la confianza social, normas de reciprocidad y compromiso cívico” (2002:100). Este capital social tiene su base en la confianza sin esta no

podría darse acuerdos ni compromisos entre los ciudadanos, ni podría establecerse un orden democrático, ya que este requiere de espacios de diálogo y de consensos.

Por tanto, podemos decir que la confianza es un factor vital en el ámbito social del ser humano, sin ella no se puede reconstruir las memorias y ni habría espacio para el desarrollo de una democracia real y efectiva.

2.3.7. Políticas de memoria: Rol de Estado

Entrar en el tema de políticas de memoria significa entender la memoria como un factor importante dentro del orden social, democrático y gubernamental.

Establecer políticas de memoria no es tarea sencilla para el Estado, ya que este debe ser el resultado de un proceso colectivo donde se llegue a consensos, pues en la medida que ello se desarrolle como tal las políticas cumplirán su objetivo.

En relación a ello, Piper señala lo siguiente: “(...) la memoria y sus políticas constituyen un campo de conflictos donde lo que está en pugna no son solo las interpretaciones del pasado, sino los significados de lo que somos como sociedad y de nuestros futuros posibles” (2009:151) El reto de construcción de memoria en la sociedad nos remite no solo a mirar y reconocer lo acontecido, sino a pensar el futuro que queremos seguir, ese es el marco para la elaboración conjunta.

Las políticas de memoria deben ser una construcción conjunta entre quienes gozan del poder gubernamental y entre el resto de la sociedad. Aunque los reclamos de su existencia recaigan en quienes tienen la responsabilidad de promoverlas y ejecutarlas, no se puede dejar solo al Estado en su elaboración. De ahí que Jelin menciona lo siguiente: “Normalmente, las demandas de memoria se dirigen al Estado (...) El Estado siempre elabora y ejecuta «políticas de memoria», sea de manera explícita o implícita, como política activa o como «omisión»” (2009:125) Si bien en sociedades donde han acontecido violaciones a los derechos humanos el rol del Estado es promover el desarrollo de políticas de memoria, el riesgo de dejar esta tarea solo en manos de un grupo del Estado es muy grande. Debido al alcance de poder que este tiene podría implantarse, como menciona Jelin, una serie de estrategias que lleven a la omisión de las mismas. En relación a esta acción del Estado, la autora indica lo siguiente “ (...) es un actor relativamente poderoso, que tiene la capacidad de decidir y elaborar políticas de memoria. A través de su reconocimiento formal y simbólico, jerarquiza voces y silencia otras” (2009:125). Si bien es cierto, esta será siempre una contingencia que dependerá de las fuerzas y de la acción

del resto de la sociedad civil, pues la responsabilidad de atender las demandas de esta es tarea del estado como institución.

En este punto de la reflexión surgen las siguientes cuestiones en torno al rol del Estado: ¿Qué hacer para disminuir los riesgos de una memoria impuesta? ¿Cómo hacer que las políticas de memoria respondan a las demandas de la sociedad civil? La respuesta a ambas cuestiones no es simple.

Como hemos visto en el apartado anterior, la memoria tiene un aspecto democrático, en este las diversas subjetividades se vinculan y establecen diálogos entre sí. En este contexto, el Estado debiera actuar como promotor de estos intercambios, de manera que estos espacios se desarrollen con libertad y compromiso para que a partir de ellos se gesten en conjunto – Estado y sociedad– políticas de memoria representativas. Vinyes toma como ejemplo el caso español, entiende este ejercicio de memoria como un patrimonio. Este “constituye una memoria democrática, y la instituye como un derecho civil” (2009:58); en ese sentido, como derecho el Estado o la Administración, tiene la obligación de respetar, garantizar, promover y proteger este derecho. En relación a esto Vinyes señala lo siguiente: “Y el deber político generado en la Administración es garantizar a los ciudadanos el ejercicio de este derecho con una política pública de la memoria, no instaurando una memoria pública” (2009:58).

En este proceso, existirán más garantías de la construcción de una memoria conjunta, consensuada no impuesta por el Estado. Así, podemos referirnos a una política de memoria “entendida como la articulación de voluntades que genera condiciones de posibilidad para la construcción de saberes, afectos e identidades sobre el pasado, y que éstas siempre abiertas a resignificación” (Piper 2009:154).

De esta manera queda también respondida la segunda cuestión, ya que en la medida que las políticas de memoria sean capaces de dar significado al presente, acoger y considerar los afectos e identidades del colectivo serán significativas para la sociedad. Asimismo, en la medida que sea un dialogo abierto dispuesto a reconstruirse y resignificarse será significativo y acogido por la generaciones venideras.

2.3.8. Memoria y movimientos sociales

Referirnos a los movimientos sociales y a la vinculación de estos con la memoria significa entender esta no solo como elemento transformador de la sociedad, sino también reconocer su dimensión política: “la memoria es, por esencia, una lucha política. Son muchos los grupos de todo tipo que pretenden imponer sus recuerdos” (Michonneau 2008:51). Si bien

es cierto existen luchas entre agrupaciones sociales con el fin de hacer valer sus recuerdos, no quieren decir que esas representen movimientos sociales, ya que no necesariamente generan repercusión en la sociedad.

Para acercarnos a una definición de los movimientos sociales, es interesante conocer parte de la performance de estos. Si tomamos como ejemplo el movimiento estudiantil del 68 en Alemania, podemos identificar con claridad que este no solo develó en el espacio público una problemática silenciada, sino también abrió espacio para construir diálogos en espacios públicos, y a partir de allí se logró cambios sociales. Limbach lo expresa de la siguiente manera:

Fue sobre todo el movimiento estudiantil el que impulsó el examen crítico del nazismo y no solo concentró la atención en sus crímenes, sino también en el trato que las élites de Hitler recibieron durante la posguerra. Éstas seguían trabajando en las universidades y en organismos jurídicos y administrativos sin haber desperdiciado una palabra para distanciarse del Gobierno de terror. (2009:143)

En el análisis de Limbach, podemos identificar algunos elementos que podrían ser útiles para alcanzar una definición: el primero, promovió un análisis crítico sobre un hecho del pasado de gran trascendencia para la sociedad, en este caso, un examen crítico del nazismo. Segundo, concentró la atención no solo en los hechos que atentaron contra humanidad, es decir, en los hechos del pasado; sino que fue aún más allá, se ocupó del cómo se procedió con aquellas estructuras de poder y responsables de esos hechos, cómo lo asumió la sociedad entera, en otras palabras, despertó cuestionamientos a la sociedad también de la acción en el presente, pues los responsables o simpatizantes de aquel régimen seguían en ese presente laborando para el aparato estatal. Tercero, dicho ejercicio de mirada al pasado y revisión del presente tiene un objetivo, lograr una mejora o una transformación social, es decir, busca tener incidencia en el futuro. La cita no lo señala, pero por la historia sabemos que fue a partir del actuar del movimiento estudiantil que se generaron nuevas visiones en el tema de la memoria en Alemania.

Entonces podemos decir que un movimiento social plantea una revisión crítica de un pasado, pero no se queda en este; sino que con ello interpreta el presente, llama la atención, cuestiona, busca una reacción, un actuar de los ciudadanos, y se va construyendo los lineamientos de la sociedad. Es en este proceso en el que se encuentra con la memoria, es

ella la que le sirve de insumo y orientación para cuestionar e incidir en el colectivo y la sociedad.

Otra mirada complementaria nos la trae Revilla quien refiere a los movimientos sociales como “el proceso de (re) constitución de una identidad colectiva, fuera del ámbito de la política institucional, por el cual se dota de sentido a la acción individual y colectiva” (1996:1). El campo de acción de los movimientos sociales opera fuera del sistema político institucional; sin embargo, es capaz de incidir en este. Asimismo, se puede afirmar que los movimientos sociales poseen gran envergadura en la construcción de identidades colectivas, ya que brindan a los individuos el espacio para construir y compartir sus experiencias, sus memorias.

Treviño hace un estudio de los movimientos sociales, de sus objetivos y sentidos. Ella refiere lo siguiente:

Los denominados movimientos sociales se establecen como acciones conducidas por grupos sociales particulares para tomar el control del cambio social (...) Sus objetivos y sentidos son políticos y se comprenden a partir de conflictos y de contradicciones de los sistemas sociales políticos (...) pretenden trastocar el orden social, desenmascarar el poder oculto por valores dominantes y el ejercicio de autoridad (2012:22)

Este actuar de los movimientos sociales y la orientación a obtener el cambio en la sociedad, es decir, a establecer nuevos lineamientos hacia el futuro es donde se encuentra con la memoria, ya que el sentido de la memoria, su norte, es el futuro. En ese sentido, ambos, memoria y movimientos sociales, uno apoyado en el otro y en conjunto, podrán construir un nuevo orden social, una nueva construcción de sentires, de experiencias, de lecturas del pasado que prevengan la imposición de una memoria hegemónica y contribuyan al desarrollo de la sociedad más justa, inclusiva y equitativa.

2.3.9. Reconstrucción del pasado a partir de las memorias

El pasado, como hemos visto hasta este momento, no es tema cerrado. Si bien es cierto los acontecimientos ocurrieron en un tiempo y espacio determinado, el recuerdo que se tiene de ello y las múltiples lecturas hacen que este siga teniendo un sentido no solo en el presente, sino también en el futuro. En este sentido, el pasado es siempre un tiempo abierto a diversas interpretaciones y sentires. En relación a ello Mèlich refiere lo siguiente: “La

memoria nos dice que no hay nada definitivo en la vida humana, que las cosas no son como son, sino como las vemos, como las interpretamos, y sobre todo, que las cosas pueden ser de maneras diferentes” (2002:97).

Reconstruir el pasado a partir de las memorias, no solo nos revela al carácter subjetivo de este, sino también su carácter vivo, activo y dinámico. El pasado tiene un carácter relacional. Con respecto a ello, Lerner refiere lo siguiente:

(...) el presente que estamos viviendo hoy en día, solo puede ser considerado presente en función de mi pasado; y mirando hacia un futuro, si no, no tendría sentido; el presente no es sino un punto que va moviéndose entre el pasado y entre un futuro que no ha llegado todavía y que una vez que lo aprendemos se convierte en pasado; y ese pasado, no es un pasado simple y llano de cosas, sino que es un pasado que queda registrado en nuestra historia e inscrito en nuestra vida. (Lerner 2011:29)

Entonces, el pasado es el hilo conductor; este, como dice Lerner, queda inscrito en nuestra vida, lo llevamos siempre en el presente y con él nos dirigimos y aspiramos un futuro. El futuro y el presente necesitan del pasado.

En efecto, la reconstrucción del pasado a partir de las memorias es un ejercicio no solo humano, sino ético y esperanzador, porque en esa reconstrucción, en ese mirar el pasado el hombre se mira a sí mismo y a los otros hombres. Ello le permite comprender, dar razón, analizar diversos actuares de su realidad cotidiana y con ello asume el deseo de transformarlas. En relación a lo mencionado Mèlich hace la siguiente precisión: “Sin memoria no sería posible el *deseo* y, por tanto, la esperanza. (...) Sin la esperanza la memoria está muerta” (2002:96).

De ahí que podamos decir que la reconstrucción del pasado a partir de las memorias es vida, es construir y reinventar humanamente la propia vida y con ella la esencia de la persona: la identidad; no solo la nuestra sino la del colectivo, por ende, la de la sociedad. Mèlich refiere lo siguiente: “La identidad (...) no puede ser pensada nunca más en términos de identificación sino en términos de tiempo, de memoria, de *deferencia*” (2001:60). En consecuencia, no podemos referirnos a una identidad dada, construida; sino a una que se va haciendo a partir de este proceso de reconstrucción del pasado.

Reconstruir el pasado a partir de las memorias implica también hacerse cargo de este pasado, no ignorarlo, no ser indiferente ante este, reconocer a los presentes y los ausentes; en palabras de Mèlich, hacerse cargo “de aquel *que se muestra* en su silencio” (2001:72).

En ese silencio donde el ausente habla desde el pasado, se escucha en el presente y que resonará en el futuro.

Para terminar es necesario señalar que el ejercicio de reconstrucción a partir de las memorias requiere un espacio de diálogo y acogida, en suma, un espacio democrático en el cual puedan escucharse las diversas voces, ser capaces de juntas encontrarse, de llegar a consensos que les permita una incidencia y cambio en su contexto social.

2.4. Represión de la memoria en la sociedad: Cultura del silencio

Toda sociedad que ha experimentado periodos largos violencia busca dar explicación de lo vivido: “Luego de toda crisis, suele entablarse una lucha ideológica por imponer una interpretación del proceso vivido. Esta lucha es parte del conflicto social y expresa la voluntad de los sectores involucrados por legitimar sus hechos y, en consecuencia, deslegitimar los de sus adversarios en el imaginario colectivo” (Manrique 2002:29).

Lamentablemente, ese proceso no es sencillo. Esta situación, como señala Manrique, trae una lucha ideológica y de sentires en la población; en especial, entre aquellos que han padecido violencia por parte del Estado y otras agrupaciones.

Son muchas las variables tanto por parte del Estado como por la sociedad civil las que luchan por construir una memoria que brinde por lo menos ciertas garantías de no repetición; sin embargo, los caminos por de este órgano de gobierno no siempre son de diálogo y acogida a la experiencia de los ciudadanos, ello debido a las violencia que muchas veces este ha impuesto con el discurso de salvaguardar el orden y el bienestar.

En estas luchas por las memorias, los procesos son diversos. Existe desde el querer negar o minimizar lo ocurrido hasta el borrón y cuenta nueva que se hace, parte muchas veces del discurso no solo institucional sino también social.

Cada uno de estos discursos es el resultado de diversos factores todos ellos propias del ámbito y de la población en donde se presentan. Todos los factores que motivan la represión de las memorias van a ser entendidos en este apartado como parte de una cultura del silencio.

En este momento, a manera de puntualizar tópicos señalamos lo que se entiende en este estudio por cultura del silencio en un contexto posconflicto y el desarrollo de esta en la sociedad.

Cultura del silencio es un término con que el pedagogo y filósofo Paulo Freire se refiere al estado de subordinación entre un grupo y otro. Martín Barbero, tomando las palabras de Freire, señala lo siguiente: “Paulo Freire llama cultura del silencio al conjunto de pautas de

acción y esquemas de pensamiento que conformaron la mentalidad y el comportamiento de los latinoamericanos desde la conquista” (Martín-Barbero 2003:24). Estas pautas y actuar tenían como objetivo silenciar a las poblaciones conquistadas. Los colonizadores, considerados por ellos mismos como superiores, impusieron sus pensamientos y formas de manera violenta y autoritaria, con ello silenciaron las costumbres y pensamientos propios de los pueblos. En relación al silencio que se instaura, Vittoria expresa también el pensamiento de Freire de la siguiente manera: “Ele ressaltou como o silêncio do fato de uma comunidade herdeira da colonização depender da metrópole. Com isso, os mecanismos de dependencia e alienação se repercutem nas relações estabelecidas no interior dessa sociedade (ex colônia)” (2011:117). La cita señala que el silencio es heredado por la comunidad o sociedad colonizada; por consiguiente, el sentido de dependencia y alienación está enraizado en lo más profundo. Ello se evidencia también entre los mismos individuos que conforman la sociedad ya que establecen entre ellos relaciones con rasgos de sometimiento. Lamentablemente, estos patrones se convierten en el *modus vivendi* de las relaciones entre pares.

Es importante puntualizar que el concepto de cultura de silencio no se aplica solo al contexto latinoamericano, aunque inicialmente la reflexión haya surgido desde allí, sino que se aplica a todo contexto en el cual la población sufre o ha sufrido subordinación por grupos de poder.

Es oportuno señalar que la cultura de silencio no impide que al interior de la sociedad se generen movimientos o reflexiones contrarias a los grupos de poder; sin embargo, estos nuevos movimientos y agrupaciones tendrán un difícil acceso al espacio público y ello dificulta su trascendencia y repercusión transformadora en la sociedad. En relación a ello, Vittori refiere lo siguiente: “A cultura do silêncio não é a incapacidade de se expressar ou criar cultura, mas é um silêncio político, uma abnegação, uma aceitação da realidade de que inibe a transformação” (2011:118). Al respecto, se identifica como silencio político a la dificultad de trascender al espacio público, ya que de no darse ello, el efecto transformador queda totalmente inhibido. Esto fortalece el silencio, el miedo y la no aceptación de la realidad en la sociedad.

La cultura del silencio no se caracteriza solamente en el ámbito social o institucional, también se configura tanto en lo personal y familiar. En uno como en otro caso, existen factores que la sostienen y generan, de ello-nos ocuparemos en el siguiente apartado.

A continuación, entonces se darán a conocer los ámbitos en los cuales opera la cultura del silencio y las razones por las que esta obtiene legitimidad en los espacios públicos y privados.

2.4.1. *Entre el olvido y silencio: Las víctimas*

La reconstrucción de la memoria es en primera instancia un ejercicio personal, esto, en primera instancia, es lo que permitirá ir al encuentro del otro, es decir, de un otro con sus memorias; de esta manera, se construye el sentido colectivo de las memorias.

En sociedades que han padecido violencia, la recuperación de la memoria no es sencilla, la primera reacción entre individuos es tratar de olvidar lo sucedido.

La reacción primera de olvido responde a una necesidad de protección del individuo, a sus deseos de olvidar lo doloroso para poder seguir viviendo, esto es lo que Ricoeur llama olvido evasivo. De acuerdo con Jelin, el olvido “se da especialmente en periodos históricos posteriores a grandes catástrofes sociales, masacres y genocidios que generan entre quienes han sufrido la voluntad de no querer saber, de evadirse de los recuerdos para poder seguir viviendo” (2012:64).

Esta reacción del ser humano por la cual opta el olvido es voluntaria, y responde a factores como el dolor y /o al verdadero deseo de liberarse de lo sufrido. Aunque esto no logre hacerse efectivo, es decisión de cada individuo optar o no por el olvido. En relación a ello Todorov señala: “Habría una gran crueldad en hacerle recordar a alguien los hechos más dolorosos de su pasado; el derecho al olvido existe. (...) A nivel individual, cada cual tiene el derecho de decidir” (2013:4)

Sin embargo, el dolor no es el único factor que motiva la decisión de olvido; el miedo y la vergüenza también despiertan la voluntad de olvido en la persona. En relación a la vergüenza como factor que despierta el deseo del olvido Marks refiere: “La vergüenza es extremadamente dolorosa. Es más que el temor al castigo, es el miedo a ser excluido de la sociedad” (2011:2) Como señala el autor la vergüenza tiene un gran componente de dolor y lleva consigo un miedo profundo a la exclusión. Otro rasgo de la vergüenza negativa que provoca el deseo de olvido del individuo es cuando esta ha trasgredido los límites de la persona y como resultado de ello hay una pérdida de dignidad. Marks menciona lo siguiente: “Sobrepasar masiva, traumática o acumulativamente los límites deja secuelas patológicas de vergüenza íntima, y se denomina “vergüenza traumática“. Es la vergüenza de la víctima, con la que quedan los sobrevivientes de persecuciones, abuso, violación o algún otro traspaso de los límites personales” (2011:2,3).

La vergüenza traumática se da muchas veces en la población que ha sido víctima de la violencia, la que ha traspasado sus límites personales, como señala el autor; por ello, optan por el olvido. En estos casos, existe también un temor a que la sociedad se entere de lo que

han sufrido y se convierta en un arma para avergonzarlos continuamente, por ese miedo es que optan por el silencio, como parte del proceso del olvido.

Olvido y silencio tienen una vinculación íntima. Todo deseo de olvido trae consigo el silencio; sin embargo, es importante señalar también que no todo silencio tiene necesariamente una intención de olvido, en relación a esto último, Lechner refiere: “El silencio no equivale a un olvido. El pasado está presente, aunque callado. No habla, no tiene palabra. Se trataría, en el fondo, de memorias colectivas que no logran reflexionar y nombrar los procesos en marcha” (2008:75). La no verbalización del pasado responde muchas veces al profundo dolor, ello impide la reflexión y nombrar las cosas por su nombre. Por tanto, los procesos antes mencionados requieren de un espacio y un estado personal que permitan su verbalización.

Se puede identificar por lo menos dos tipos de silencio: el voluntario, este se origina cuando la persona opta libremente por el silencio; es decir, no es condicionado por un tercero; y el silencio impuesto que responde a fuerzas externas normalmente por presión de grupos de poder. Según Jelin, “(...) esos silencios sobre memorias disidentes no solo se dan en relación con un Estado dominante, sino también en relaciones entre grupos sociales” (2012:64). En este sentido, se puede decir también que existe un tipo de silencio impuesto pero a menor escala que la institucional, este se da por influencia de terceros cercanos, llámese familia o amigos. Este no tiene efecto institucional, sin embargo, puede tener repercusiones en el ámbito social cercano de la persona.

Otro factor que despierta la opción del silencio voluntario es la desconfianza. En poblaciones donde han sufrido violencia, la desconfianza es un fenómeno generalizado, las personas no hablan de lo sucedido por miedo a ser violentados o involucradas en el círculo de violencia. Por ejemplo, Theidon señala a partir de sus investigaciones sobre el conflicto armado en el Perú que: “La desconfianza era muy pronunciada y uno no podía saber fácilmente con quién estaba tratando” (2009:180). Si la persona desconoce quien es su interlocutor o no confía en este, opta por el silencio como mecanismo protección, pues no sabe qué intenciones tiene el otro.

El silencio como mecanismo de protección se produce también entre pares, familias o amigos, Jelin lo refiere de la siguiente manera: “Silencios para proteger y cuidar a los otros, para no herir ni transmitir sufrimientos” (2009:122). En efecto, con el fin de no compartir el dolor, de no generar sufrimiento en el otro, se oculta la tragedia vivida, es como creer que no sucedió, en realidad es un silencio estratégico.

El deseo de estar bien, es decir, con salud corporal es también un factor por el cual las personas que han sufrido violencia quieren olvidar. El ser humano es una unidad. Diversos estudios han señalado la relación entre psiquis y soma, es decir, cuerpo y mente.

Las personas que han vivido situaciones violentas guardan en sus cuerpos el dolor de lo vivido. Al respecto, Theidon señala lo siguiente: “Las memorias no solamente se sedimentan en los edificios, en el paisaje o en otros símbolos diseñados para propiciar el recuerdo. Las memorias también se sedimentan en nuestros cuerpos, convirtiéndolos en sitios históricos” (2009:76) Podemos decir, por consiguiente, que la memoria se afina en nuestro propio cuerpo. En las personas que han sufrido violencia, la memoria se expresa también en su cuerpo; por tanto, el recordar les trae repercusiones a nivel de salud. En ese sentido, recordar lo vivido les trae no solo dolor psíquico sino también dolor de cabeza, náuseas, dolores en pecho, en el vientre, etc. Es un dolor tan grande que atraviesa el cuerpo, afectándolo a nivel de físico; por este motivo, las víctimas de violencia optan por el olvido, como una forma de protegerse. En relación a ello, Theidon recoge un testimonio de una mujer campesina víctima de la violencia que se negaba a relatar lo vivido: “¿Por qué vamos a recordar todo lo que pasó? ¿Para martirizar nuestros cuerpos nomás? (2009:73) Para esta campesina la opción por el olvido está clara y justificada, el recordar martiriza su cuerpo, no hay razón para sentir más dolor. En relación a esta relación cuerpo mente que menciona la mujer campesina en su testimonio Theidon señala: “(...) es fenomenológico que expresen esta historia por medio de un idioma corporal muy elaborado. Su historicidad es incorporada. Cuerpos que queman, nervios que se abren cuando piensan en sus seres queridos muertos — o la matriz que le duele cuando una recuerda su hijo querido” (2009:73).

Estos dolores y estos malestares que producen el recuerdo son un factor más para olvidar y hacer silencio de lo sufrido.

Líneas anteriores señalamos que no todo silencio tiene una intención de olvido, a veces es el mismo recuerdo el que genera el silencio. En este sentido, podemos decir que el dolor actúa de diversas maneras en la persona; en algunos casos, motiva el olvido y en otros es tan fuerte que aviva la memoria, pero silencia a la persona. Theidon muestra por medio del testimonio tomado a un campesino: “— Cuando hablo, me recuerdo todo. Pero cuando recuerdo, así me vienen mis pensamientos. No puedo hablar” (2009:245).

Finalmente, podemos decir que para las víctimas que han sufrido violencia, el silencio y el olvido voluntario representan en muchos casos la necesidad seguir viviendo, de reponerse al dolor. En otros casos, el silencio refleja una serie de sufrimientos y dolores que no se pueden describir, pero que aún están vivos en la persona que los padece.

Como hemos visto factores como miedo, vergüenza, desconfianza, protección propia y hacia otros generan también silencios en las personas que han sido víctimas de violencia. Estos pueden categorizarse como silencios voluntarios, aunque esa “voluntad” no es una elección libre de la persona, sino es motivada por los condicionantes mencionados.

Asimismo, existe otro tipo de silencio, el impuesto por fuerzas totalmente externas y posee muchas veces categoría institucional, de ello nos ocuparemos en el siguiente apartado.

2.4.2. La institucionalidad del olvido en la sociedad

Existen muchas formas de mantener la cultura del silencio en la sociedad, reprimir la memoria por medio de mecanismos institucionales es una de ellas. Las leyes de amnistía dadas por el Estado son un ejemplo de los mecanismos institucionalizados del olvido, puesto que busca no solo liberar de culpa a los responsables de masacres, sino también tienen como fin dar a conocer a la población una memoria manipulada, una memoria construida por los poderes de turno: “El Estado tiene una sola memoria, la «buena memoria»” (Vinyes 2009:25). Esta buena memoria es construida según los intereses de los grupos de poder y excluye o minimiza a la población que ha sufrido violencia a causa del abuso de la fuerza del Estado.

En este contexto, es casi imposible que las víctimas encuentren en ese espacio social formas de expresar lo vivido, ello los obliga a asumir un silencio. El silencio impuesto por Estado, Lechner lo describe de la siguiente manera:

La gente no encuentra en el ámbito político las representaciones simbólicas que pudieran servirle de espejo para dar nombre al pasado y con ello apropiarse de él. A falta de palabras y símbolos para dar cuenta del pasado, ella opta por el silencio. Y la memoria opta por apropiarse de la gente por la puerta de sus miedos. (2002:70)

Este tipo de silencio impuesto por el Estado es un silencio político que no calla a la memoria, la mantiene viva; pero en condiciones negativas. La convierte en una memoria que provoca miedo, una memoria clandestina, prohibida y, en muchos casos, hasta peligrosa. Por ello, la opción por el silencio en el fondo se convierte en una elección de protección no solo de la propia persona, sino también del recuerdo.

Por otra parte, no se puede ignorar que existe también en la sociedad agrupaciones civiles que, con el discurso de restaurar un orden social, expresan públicamente el deseo de

olvido: “Hay demasiada prisa en olvidar un pasado del cual finalmente nadie, por razones diversas, se siente heredero” (Lechner 2002:74). El deseo de olvidar el pasado ya sea por dolor, por vergüenza y rechazo se convierte en el insumo para las fuerzas de poder que con el discurso de restituir la paz y el orden social institucionalizan el olvido. En este sentido, alusiones como “no hay que entrar en conflicto, hay que darlo por superado, no es que esté superado, pero hay que actuar como si ésta fuera la realidad” (Vinyes 2009:26) se convierten en argumentos del Estado para legitimar el silencio a través de minimizar lo acontecido, con ello gana tiempo para desapropiar el tema del espacio público y generar poco a poco una conciencia de olvido. Todo ello respaldado en el discurso de instaurar la paz social.

Como lo mencionamos al inicio del apartado, las leyes de amnistía han funcionado en muchos periodos y gobiernos bajo el mismo discurso de la instauración de la paz y del perdón. Sin embargo, se ha conseguido lo contrario. Las leyes de amnistía han servido a los gobiernos para instaurar una impunidad que atenta contra los derechos de las víctimas, con ello han buscado pasar por alto violaciones a los derechos humanos e institucionalizar el olvido en la sociedad.

Otro mecanismo de institucionalizar el silencio en la sociedad por parte del Estado se basa en la administración de la memoria, es decir, instaura fechas, conmemoraciones, acontecimientos y formas de memoria, incluso implanta en todo sentido una memoria hegemónica por la cual selecciona qué recordar y qué olvidar. Vinyes lo describe de la siguiente manera: “El Estado ha ido constituyendo una economía memorial, es decir, un sistema de administración de bienes morales y simbólico, datos, fechas, actos de Estado (...) y de difusión diversísimos, que aparentemente- y sólo aparentemente- están destinados a garantizar la inhibición institucional en los conflictos de memoria” (Vinyes 2009:25).

Esta forma sutil por parte de las fuerzas de gobierno son las que instauran sigilosamente una cultura del silencio, pues solo se habla de lo que está permitido y autorizado por el Estado, otros acontecimientos y experiencias si no pasan por autorización del gobierno, no serán consideradas ni reconocidas.

Un aspecto más de esta administración de la memoria que busca finalmente el silenciamiento de la misma es la manipulación de los espacios físicos públicos. Como hemos visto en apartados anteriores, estos son espacios concretos donde han acontecido hechos importantes como detenciones, concentraciones, torturas etc. En relación a ello, Rojas y Silva, tomando como referente lo acontecido en Chile luego del periodo de violencia, manifiestan lo siguiente:

El silencio en el espacio público se expresa como ausencia de «algo» (...) La acción de silenciar, notoria en el espacio público de la ciudad, se ve reflejada en la desaparición de los lugares que acogieron los eventos de la política de exterminio ejercida durante la dictadura. (Rojas y Silva 2009:606)

Esta desaparición o encubrimiento de lugares físicos es una de las evidencias de institucionalización del silencio y olvido que manejan los grupos de poder en el gobierno. En ese sentido, hablar de institucionalización del olvido en la sociedad es remitirnos a una serie de estrategias, algunas de ellas legalizadas para manejar la memoria de la sociedad: Unas buscan instaurar miedos colectivos en la población; y, otras, minimizar lo acontecido. Ambas estrategias tienen un mismo fin, instaurar en la sociedad una memoria oficial.

Capítulo 3: Pedagogía de la memoria y su función en la construcción del tejido social

En este capítulo del marco teórico reflexionaremos sobre lo que sostiene el enfoque pedagógico de la memoria, en enfoque ético que implica y la comprensión de esta en la construcción del tejido social. La mirada al futuro y resignificación del pasado son aspectos importantes de este enfoque que se podrán apreciar a lo largo del texto.

Esta perspectiva pedagógica de la memoria es importante para nuestro estudio ya que en esta descubrimos los fundamentos que sostienen las recomendaciones de la CVR en torno a la memoria. De ahí que nos ocuparemos de la dimensión social y las implicancias concretas de su actuar en la sociedad. Como veremos en las siguientes páginas todo este conjunto de reflexiones desde el enfoque pedagógico de la memoria tienen como fin la construcción de un tejido social más digno y justo.

3.1. Pedagogía de la memoria: ética de la alteridad y responsabilidad

La pedagogía de la memoria concibe la educación y la pedagogía como un elemento transformador en la vida del ser humano, ya que por medio del aprendizaje pedagógico el individuo reflexiona, se relaciona con otros, y pone en marcha un actuar, denominado el actuar ético (Bárcena y Mèlich, 2014).

La pedagogía como ciencia que se dedica a la educación busca metodologías para el logro de un aprendizaje significativo que permita la realización plena del ser humano, para este fin “necesita llevar a cabo una reflexión profunda sobre la cultura y el concepto normativo de educación que sostiene” (Bárcena y Mèlich 2014:21).

En este sentido, el enfoque pedagógico de la memoria propone como principio entender la educación como un acontecimiento ético; esto implica ampliar la visión de educación reducida muchas veces a la escuela y estrategias metodológicas o didácticas. Esta perspectiva comprende el sentido pleno de una educación social para la vida, de una educación humanizadora que nos permita obtener aprendizajes de las experiencias de vida y a partir de allí construir un mundo (Bárcena y Mèlich, 2014).

En consecuencia, podemos decir que estamos frente a un enfoque ético de la memoria que trasciende los espacios educativos formales y busca crear un espacio social más pleno,

empático, responsable y por ende respetuoso de sus derechos, en suma hablamos de una pedagogía capaz de transformar la sociedad.

En este sentido se puede decir que perspectiva pedagógica de la memoria, entiende la memoria como un ejercicio reflexivo capaz de tender “puentes entre el pasado y el presente” (Bárcena y Mèlich 2014:31) es este acercamiento el que posibilita un análisis de pasado que permite extraer lecciones con las cuales construir un futuro (Mèlich, 2004). De ahí que se puede afirmar que el término pedagógico con el cual se entiende la memoria está vinculado con la posibilidad de obtener lecciones para el futuro:

El pasado es, en suma, objeto de un aprendizaje cuyo tema somos nosotros mismos (...) Del pasado podemos “huir” o “aprender”. Pero si elegimos la segunda opción, ese aprendizaje quizá deba ser uno que se base en una memoria ejemplar, es decir una memoria capaz de retener lo ocurrido -especialmente lo más dramático de la historia- para impedir su repetición. (Bárcena y Mèlich 2014:34,35)

El ser humano es un ser inacabado; por ello, el construirse día a día implica dar una mirada a lo vivido y aprender de ello para construirse de mejor forma en el futuro. Los acontecimientos de nuestra humanidad son elementos importantes de revisión y reflexión. La mirada al pasado, aprender de este y con ello entender el presente es lo que propone la perspectiva pedagógica de la memoria, solo de esta manera se logrará construir un futuro con esperanza en la no repetición de acontecimientos que atenten contra nuestra dignidad.

Es importante señalar que el acontecimiento que marcó el siglo pasado es la Segunda Guerra Mundial. A partir de lo ocurrido en este periodo se fundamenta esta nueva perspectiva pedagógica de la memoria que tiene como objetivo prevenir hechos violentos que atentan contra la dignidad humana. Es principalmente a partir de Auschwitz y lo que significó para el mundo la industrialización de la muerte por parte del régimen nazi que la memoria está llamada a transformar el futuro: “Después de Auschwitz la historia se ha quebrado. Ya no podemos ser como antes, no podemos vivir como antes” (Bárcena y Mèlich 2014: 28).

En este ámbito, la pedagogía de la memoria busca dar un sentido humano que propicie la reflexión de los acontecimiento del pasado, en otras palabras, nos propone acercarnos a una temporalidad, a no huir del pasado sino reconocer su vigencia en el presente; para ello el diálogo con otros y las narraciones son indispensables, sin estos no se puede acceder al pasado ni al conocimiento la experiencia del otro.

La narración cultiva y despierta los recuerdos, por medio de esta se busca relacionar en los relatos a las personas. Las narraciones nos acercan a las experiencias, al sentir de cada ser humano, así se logra una conexión con el otro, se despierta el sentido de alteridad: “El cultivo de la memoria y del recuerdo nos acerca a los otros, permitiéndonos ir más allá de nuestro *yo silencioso*, y descubrir así la radical alteridad del *otro* en tanto que otro” (Bárcena y Mèlich 2014: 31). Por dicha razón, la narración se convierte en un elemento sustancial de la pedagogía de memoria.

Asimismo, la narración nos remite a una acción ocurrida, a un acontecimiento, el sentido de ambos es temporal. “La acción es temporal (...) y es debido a este carácter temporal por lo que todo actuar requiere el complemento del relato, de la narración. La acción es entonces acción narrada” (Bárcena y Mèlich 2014:79). El relato es un conjunto de acciones narradas. En este, se nos revela un actuar, el cual nos invita a entenderlo, a reflexionarlo. El relato contribuye a encontrar el sentido de lo ocurrido de la acción: “A través de este relato el narrador ayuda a elaborar el sentido de lo ya realizado, a configurar su significado, indicando en qué aspectos debemos reconciliarnos (y comprender) con el pasado” (Bárcena y Mèlich 2014:79). Es el relato de las acciones, de lo ocurrido el que nos va a permitir descubrir nuestra relación con los otros y con ello revela cómo se desenvuelve nuestra humanidad.

La perspectiva pedagógica de la memoria busca el desarrollo de una humanidad, la cual tendrá lugar a partir de la relación con los otros. En este contexto, el concepto de humanidad se entiende como empatía y responsabilidad para con el otro; es decir, se basa en un sentido ético de alteridad, Mèlich se refiere a ello de la siguiente manera: «Sólo siendo responsables del otro, que siempre es otro concreto, otro de carne y hueso; sólo respondiendo de su vida y de su muerte, de su gozo y de su sufrimiento, accedemos a la “humanidad”» (2004:41). Esta cita sitúa a la responsabilidad para con el otro como requisito para acceder a la humanidad.

Esta responsabilidad resultado de la relación ética de alteridad es lo que forma parte del fundamento pedagógico de la memoria. Este pensamiento se desarrolla a partir de la relación con el otro que propone el filósofo Levinas.

La pregunta por el otro, es el principio de la responsabilidad para Levinas. Este otro es entendido como prójimo. La mención de este no tiene ninguna connotación religiosa el prójimo se entiende desde el sentido amplio de la palabra, según el Diccionario de Lengua Española prójimo deriva del latín *proximus* y esta referido a un individuo cualquiera (RAE, 2015).

Para Levinas “El otro es la alteridad misma (...) En la relación con el otro, el otro se me aparece como aquél a quien le debo algo, respecto del cual tengo una responsabilidad” (2014:81) En este sentido podemos decir que la ética de la alteridad concibe la responsabilidad para con el otro como principio del carácter humano inherente del hombre. Esta responsabilidad entendida por Levinas trasciende el tiempo, el autor refiere a ello de la siguiente manera: “(...) la relación con un pasado al margen de todo presente (...) está incluida en el acontecimiento, extraordinario y cotidiano, de mi responsabilidad por la faltas o la desdicha de los otros, en mi responsabilidad que responde de la libertad del otro, en la asombrosa fraternidad humana” (2011:54).

La fraternidad humana de la que habla Levinas se entiende como una característica propia de la relación entre seres humanos. Por medio de ella se despierta la conciencia de la responsabilidad hacia el otro y es esta la que motiva el actuar. El autor postula que no se puede permanecer quieto ante lo inhumano, ante lo que atenta con esta fraternidad.

Podemos decir entonces que por medio de la responsabilidad se revela el bienestar hacia el otro y con ello la opción por la humanidad, de esta manera se logra materializar la fraternidad humana que el autor menciona. La mención al otro que hace Levinas está referida siempre al prójimo, pues este tiene un rostro humano que demanda:

El prójimo me concierne antes que toda asunción, antes que todo compromiso (...). Estoy unido a él que, sin embargo, es el primer venido sin anunciarse, sin emparejamiento, antes de cualquier relación contratada. El prójimo es hermano. Fraternidad que no puede abrogarse, asignación irrecusable (...). (2011:148)

La relación con el otro es en este sentido ineludible, porque forma parte de la misma condición y fraternidad humana a la cual no se puede renunciar, pues de hacerlo se renunciaría a uno mismo. Por ello, en la relación con el otro se sostiene el principio de alteridad: “En la relación con el otro no hay fusión, la relación con el otro está planteada como alteridad. El otro es alteridad” (Levinas 2014: 83). Entonces, el actuar que demanda la responsabilidad para con el otro es un actuar ético, que responde a una ética de la alteridad.

Esta ética de la alteridad, como hemos mencionado, se despierta también a partir de las narraciones, ya que se narra a un otro. Es la relación e interacción con lo que el otro ha vivido y ha sufrido la que motiva y demanda el actuar ético.

Para finalizar podemos decir que la pedagogía de la memoria tiene su fundamento en la ética de la alteridad pues es por medio de esta que se despierta la responsabilidad para con el otro, que se traduce en un actuar ético.

El actuar ético es el que se ocupa del bienestar del otro, se compromete con el respeto de la dignidad y construye humanidad.

Asimismo, la pedagogía de la memoria invita no solo al acercamiento de los acontecimientos sino también al impacto que dejó en aquellos que reconstruyen sus memorias. Este ejercicio invita a mirar el pasado del presente y a reconocer que hay aún más, que el proceso temporal va más allá, que da pasos hacia el futuro:

La memoria hace presente lo ausente pasado, que es al mismo tiempo la condición para desear lo ausente futuro. Por esta razón creo que sin la memoria no sería posible el *deseo* y, por tanto la esperanza. (...) memoria y esperanza forman una pareja inseparable. Incluso me atrevería a decir que la esperanza es un elemento esencial a la memoria. Sin la esperanza la memoria está muerta. (Mèlich 2004:97)

Este planteamiento de la perspectiva pedagógica de la memoria nos remite indefectiblemente a un futuro, es allí donde las esperanzas y deseos se materializan y nos permiten construir una sociedad más digna.

Es bajo esta perspectiva pedagógica de la memoria mediante la cual se pretende enfocar la investigación, pues los fundamentos éticos que la respaldan están orientados al desarrollo de una humanidad a partir de la alteridad y responsabilidad.

3.2. Alcance social y fines del enfoque pedagógico de la memoria

El enfoque pedagógico de la memoria posee especial demanda en sociedades que han dejado atrás un periodo de violencia. En ellas, el alcance de dicho enfoque comprende en primera instancia la prevención de situaciones que atenten contra la dignidad de las personas. En un segundo orden, el enfoque pedagógico contribuiría a la reconstrucción del tejido social con vistas a que los hechos que dieron lugar al conflicto no se repitan, buscando la convivencia humana en un marco de responsabilidad para con el otro.

Para estos fines, se hace necesario el fortalecimiento de las instituciones del estado para que establezcan mecanismos que impulsen el actuar ético que el enfoque pedagógico demanda. Estos deberán garantizar el respeto a la dignidad individual de las personas, así

como promover el acercamiento y el diálogo con el otro: “Hablar de pedagogías de las memorias, es hablar al mismo tiempo de políticas públicas nacionales e internacionales de interés social y democrático para la convivencia humana” (Iglesias 2010:60).

Asimismo, con el impulso de este enfoque se combate una de las principales amenazas: el deseo de olvidar. Este se erige en ocasiones como obstáculo para una sociedad que busca renacer de un periodo de violencia y aprender de sus errores. Mediante la pedagogía de la memoria se busca promover la creación de espacios de participación ciudadana para obtener múltiples versiones de los hechos ocurridos. De esta forma, las voces de las víctimas pasarían a un primer plano propiciando la transformación del deseo de olvidar en deseo de recordar, esto significa, se hace frente a la memoria no como una amenaza sino como una oportunidad:

La pedagogía de la memoria es el recurso radical contra el olvido. Ella se configura en torno a la pregunta de qué nos está permitido olvidar. Esta es una pregunta sustantiva para desarrollar una “ciudadanía memorial” que actúe como garante de la defensa y promoción de los derechos humanos y de la propia democracia. (Osorio y Rubio 2006:27)

El desarrollo de una “ciudadanía memorial” implica el compromiso de cada cual de contar libremente sus vivencias, en contraposición al silencio institucional. Dicho compromiso implica asumir una responsabilidad para garantizar la paz y evitar la repetición de hechos violentos.

La pedagogía de la memoria, tiene también como fin despertar y promover el sentido esperanzador y el deseo de un orden social diferente. Esta aspiración intenta impulsar el valor de los hechos del pasado otorgándoles un nuevo significado que dote a la pedagogía de la memoria la facultad para reeducar a la ciudadanía. De esta manera, el enfoque pedagógico de la memoria “(...) promueve aprender que ante los eventos (que ya pasaron), pese a su irreversibilidad, siempre hay una posibilidad para evitar el daño” (Rubio 2013:400).

Otro fin dentro del marco de la dinámica social es el desarrollo procesos de duelo a partir del reconocimiento de lo vivido y sufrido como sociedad. Para este fin, el enfoque pedagógico se sostiene en “(...) la necesidad de abrir la sensibilidad y la reflexión sobre el dolor, el daño y la pérdida en nuestra vida social” (Rubio 2013:406). Estos procesos finalmente serán: “Fuentes para una comprensión más profunda de la vida política, y para

una formación moral de los sujetos que contribuya a una reflexión sobre el sentido de la acción en los tiempos presentes” (Rubio 2013:406).

En esta línea, podemos decir que en la medida que se logre un trabajo de duelo consciente, se podrá contar con personas que contribuyan a generar en el resto de la sociedad espacios de comprensión e interpretación del pasado. Incluso, propiciará en el espacio público el desarrollo de un “aprendizaje de la convivencia política desde el sentido y cuidado del otro” (Rubio 2013: 406).

3.3. Tejido Social en sociedades de transición y pedagogía de la memoria.

Las sociedades están construidas por sistemas organizados por individuos interrelacionados, en este sentido, podemos decir que “Las sociedades son tejidos sociales de vínculos y acuerdos individuales, familiares y sociales, cada vez más amplios y complejos, que interactúan y se articulan permanentemente” (CVR 2003:85, tomo IX). Los acontecimientos de violencia, más aún en periodos largos de tiempo, destruyen este tejido, pues rompe con los vínculos entre los semejantes, de esta manera los acuerdos y organizaciones se van desarticulando y se da paso a situaciones de violencia y abuso de poder.

La reconstrucción de este implica una tarea que va desde los círculos más cercanos e íntimos hasta los más colectivos (CVR, 2003). Esta reconstrucción del tejido social es la primera tarea de sociedades en transición.

Se denomina sociedad en transición a todas aquellas, que después de haber culminado un periodo de violencia, buscan retomar el orden democrático. Como inicio de este periodo especial de recuperación se instaura una justicia transicional. El International Center for Transitional Justice (ICTJ) la define como:

Una respuesta a las violaciones sistemáticas o generalizadas a los derechos humanos. Su objetivo es reconocer a las víctimas y promover iniciativas de paz, reconciliación y democracia. La justicia transicional no es una forma especial de justicia, sino una justicia adaptada a sociedades que se transforman a sí mismas después de un período de violación generalizada de los derechos humanos. En algunos casos, estas transformaciones suceden de un momento a otro; en otros, pueden tener lugar después de muchas décadas. (2009)

El periodo de transición busca el desarrollo de esta justicia como camino para afrontar lo vivido; asimismo, propone mecanismos de mejora para el restablecimiento y fortalecimiento del tejido social; con este fin pone énfasis en la atención en la población que ha sido víctima de la violencia: “Al tratar de conseguir la rendición de cuentas y la reparación de las víctimas, la justicia transicional proporciona a las víctimas el reconocimiento de sus derechos, fomentando la confianza ciudadana y fortaleciendo el Estado de derecho” (ICTJ, 2015). Este proceso se inicia por parte del Estado y es apoyado por colectivos y organizaciones de derechos humanos.

El periodo de transición es en suma el tiempo por el cual la sociedad la pasa del término de un periodo de violencia a un estadio en el cual se busca el restablecimiento de la democracia, en el marco de la paz, justicia y respeto de los derechos. En dicho periodo, se ejerce la llamada justicia transicional y del óptimo desarrollo de esta dependerá la disminución de probabilidades de que un contexto violento se vuelva a repetir: “Si queremos abordar con rigor la superación de un conflicto violento, es decir, si queremos poner bases sólidas para acabar con la violencia y que el pasado violento no se repita, tenemos que colocar en el epicentro de la escena a la justicia transicional” (Reyes Mate 2015:97).

El periodo transicional requiere la implementación de ciertos mecanismos que contribuyan al restablecimiento de tejido social a todo nivel para ello la justicia que se propone busca visibilizar aquellos que han sido víctimas del periodo violento: “Si en el pasado mandaban los intereses de los agentes político, hoy prima algo así como la justicia debida a las víctimas o, dicho de otra manera, la justicia frente a los crímenes perpetrados en un contexto de violencia o terrorismo” (Reyes Mate 2015:97).

En este contexto, la pedagogía de la memoria cumple una función importante durante el periodo transicional de una sociedad, ya que contribuye a que esta elabore las memorias del periodo violento y de esta manera se logra resignificar el pasado, orientarse a un futuro en el cual la instauración de un nuevo tejido social en marcos de dignidad y justicia sean posible.

De ahí que el enfoque pedagógico de la memoria esté presente durante el proceso de transición facilitando la reconstrucción de las memorias individuales, biográficas y colectivas pues de esta manera se posibilita la construcción del tejido social, ya que a partir de la lectura del pasado se buscará dar sentido al presente e impulsar a la sociedad a mirar el futuro con esperanza. Por ello, es necesario considerar en las sociedades de transición el establecimiento de políticas que promuevan el desarrollo pedagógico de memoria:

La política de la memoria es más que la administración del pasado, y sus efectos van más allá de nuestra relación con los conflictos vividos. Ella es parte de la construcción social del tiempo y la manera de relacionarse con el pasado enmarca las posibilidades y sentidos del futuro. (Lechner 2002:76)

Por otra parte, la pedagogía de la memoria abre en el espacio público una plataforma de diálogo en contraposición al silencio establecido por la violencia, con el fin de contribuir al procesamiento y reconocimiento de lo vivido: “En la medida que la gente no conversa sus experiencias, no comparte sus miedos y anhelos, tampoco puede elaborar memorias colectivas. Por sobre todo, no logra procesar los desplazamientos y resignificaciones que operan continuamente las memorias individuales” (Lechner 2002:80).

Abrir espacios de diálogo entre las personas que han sido víctimas de la violencia es de vital importancia, puesto que se devuelve la palabra a aquellos que han sido silenciados. Además, posibilita el desarrollo de la empatía, ya que al conocer las experiencias y sentires se establece una proximidad con la experiencia del otro; de esta manera, los vínculos de empatía y responsabilidad se fortalecen. El otro no es más un desconocido, es próximo, me concierne. Si se lograra esto, sería posible integrar al otro en la propia experiencia, lo que contribuirá no solo a la resignificación de la propia memoria, sino también a despertar un sentido de compromiso para con los miembros del grupo.

Las reparaciones a víctimas de la violencia son parte del desarrollo pedagógico de la memoria, estas se producen como parte del reconocimiento por parte del estado y de la sociedad: “El objetivo de la memoria de las víctimas es la paz, efectivamente, pero entendida como un proceso que pasa por la reparación de lo reparable y la memoria de lo irreparable; por el reconocimiento del daño causado (arrepentimiento); por la petición de perdón; y por una buena dosis de generosidad” (Reyes Mate 2015:110).

Para finalizar se puede afirmar que el rol que cumple la pedagogía de la memoria en las sociedades de transición es de vital importancia, puesto que contribuye a la construcción de un tejido social en el cual cada uno de sus miembros opte por ejercer una ciudadanía responsable y comprometida con el sufrimiento, la justicia y los derechos del otro.

3.4. Implicancias de la pedagogía de la memoria en sociedades posconflicto

Para abordar las implicancias del proceso pedagógico de memoria en sociedades posconflicto o transicionales, se hace necesario mencionar previamente las implicancias del establecimiento de un periodo de transición para un Estado. Esta etapa instauro diversos

mecanismos que contribuyen al esclarecimiento de lo vivido, pues busca identificar, las razones y responsables que llevaron a la sociedad a límites violentos.

El International Center for Transitional Justice identifica como parte de políticas de la justicia transicional cuatro elementos indispensables para desarrollo del periodo transicional, estos son:

- a. Las acciones penales contra los responsables de violaciones a los DDHH.
- b. Las reparaciones, por parte del Estado, a las víctimas individuales y colectivas que han sufrido por violencia.
- c. Reformas de instituciones públicas, sobre todo en las implicadas con los abusos cometidos por parte del Estado.
- d. Las comisiones de la verdad o mecanismos alternativos de investigación de lo acontecido.

De lo anterior, podemos señalar que el enfoque pedagógico de la memoria está presente en cada una de estas acciones enunciadas ya que tienen la relación directa con las víctimas y con la violencia que hasta antes del proceso había sido impune. En cada una de las acciones mencionadas es factible el desarrollo de un proceso memoria; no obstante, en esta parte del trabajo, se busca profundizar en aquellas que se evidencia mayor alcance y efecto en el desarrollo de un nuevo tejido social.

Es importante mencionar también que si bien es cierto el International Center for Transitional Justice se refiere a estas acciones como punto de partida del proceso, no son las únicas que se desarrollan. En relación a ello refieren lo siguiente:

No estamos ante una lista cerrada. Cada país va incorporando nuevas medidas. La memorialización, por ejemplo, que se compone de diversas iniciativas destinadas a mantener viva la memoria de las víctimas mediante la creación de museos y monumentos, y otras medidas simbólicas como el cambio de nombre de los espacios públicos, se ha convertido en parte importante de la justicia transicional en la mayoría de los países del mundo. (2015)

A continuación, nos referiremos a aquellas acciones en las cuales el proceso pedagógico de la memoria cumple un rol importante. Asimismo, señalaremos otras iniciativas que tienen como fin contribuir a la construcción del tejido social luego del periodo de violencia.

3.4.1. Las reparaciones

Son actos realizados por el Estado con el fin de compensar a las víctimas que han sufrido la vulneración de sus derechos durante los tiempos de violencia. Hamber refiere a estas de la siguiente manera: “defino las reparaciones como actos asociados con intentos de hacer compensaciones, tales como el pago de indemnizaciones o la construcción de un memorial para las víctimas” (2011:184). Hamber señala a las reparaciones como un “intento de”, esto tiene sentido ya que no es posible materialmente compensar la pérdida de vidas humanas. En ese sentido, hablar de reparación será siempre una aspiración a lograr por parte del Estado.

Sin embargo, existen otros mecanismos de reparación en los cuales la memoria puede contribuir con gran alcance a que se reconozcan los hechos sufridos a nivel social y que se logre a partir de ellos compromisos de no repetición. Para la pedagogía de la memoria la reparación es un proceso que tiene lugar a partir de la oportunidad que se le otorga a la víctima de reelaborar su propia experiencia: “La reparación, dimensión moral y subjetiva supone que las víctimas pueden tramitar procesos de elaboración y discernimiento que permitan asumir lo vivido como parte de su propia historia y, al mismo tiempo, moverse del lugar de víctimas, recuperando su autonomía personal” (Lira 2010:17).

La dimensión moral y subjetiva de la reparación reconoce el sentido subjetivo de la memoria y lo atiende como parte primordial de la recuperación de persona y de su dignidad que se le fue arrebatada a causas de la violencia. El proceso pedagógico de la memoria busca el desarrollo de esta dimensión y con ella aspira a la integración de la persona en un contexto social en el que exista justicia y respeto a sus derechos.

3.4.2. El espacio público como espacio pedagógico

La utilización del espacio público puede ser entendida también como parte de la política de reparación. Esta pone el especial énfasis en el reconocimiento público por parte del estado de los acontecimientos que significaron la violaciones de derechos y transmite también la intención de no repetición.

El espacio público tiene gran repercusión y alcance social. Este por ser el lugar donde se desarrollan nuestras vivencias se manifiesta “como el espacio natural para acoger la memoria. En él podemos, silenciarlos todo, expresarlo todo, o revelar lo silenciado” (Rojas y Silva 2009: 605) Por ello, el espacio público necesita también ser reconocido, reconstruido y reinterpretado así como las memorias de las víctimas, pues en ellas se

guardan sucesos que formaron parte de la experiencia de dolor y que en la actualidad nos siguen hablando.

La interpretación de la temporalidad del espacio público es también campo de acción del enfoque pedagógico de memoria; gracias a ella, el espacio cobra vida, palabra y transmite mensajes para las futuras generaciones.

3.4.3. Organismos destinados a la investigación de casos de violencia

Estos organismos son creados por el Estado, generalmente por el Poder Ejecutivo con el fin de “investigar y esclarecer graves violaciones a los derechos fundamentales de la persona” (Burneo 2002:36).

Es sabido que durante el tiempo que una sociedad padece violencia, la información que tiene la población de los acontecimientos es muy restringida, tal como lo es el derecho a ser escuchado, a reclamar y conocer lo verdad: “Los regímenes represivos reescriben deliberadamente la historia, negando las atrocidades para legitimarse. La búsqueda de la verdad contribuye a la creación de un registro histórico que impida esta clase de manipulación” (ICTJ, 2015).

En este ámbito, la comisión de la verdad y/o organismos de investigación abren una plataforma de escucha y acogida para las víctimas que han sido silenciadas a causa de la represión. Mediante este mecanismo cumplen con el deber de “contribuir a esclarecer la verdad y a la construcción de la *memoria* colectiva” (Burneo 2002:37)

La memoria bajo el enfoque pedagógico contribuye a la reconstrucción de las memorias de la violencia, para ello recurre a diversas metodologías para que las víctimas resignifiquen sus experiencias y encuentren entre ellos semejanzas para poder construir en conjunto las memorias. Este proceso posibilita el encuentro con el otro, crea lazos de cercanía, empatía y de responsabilidad mutua para que la violencia no se repita.

La memoria posibilita a través del trabajo de estos organismos, la comprensión del pasado violento, la mirada de este en el presente y establece lineamientos de miras para un futuro sin violencia y respetuoso de la dignidad y los derechos del otro:

Las comisiones de la verdad, por otro lado, no solamente rescatan el pasado y corrigen el registro histórico; al hacerlo, recuperan una verdad antes negada o deformada y, de ese modo, proveen a sus Estados, gobiernos y sociedades de un instrumento insustituible para el ejercicio de la justicia. Memoria, verdad y justicia se

convierten, así, en tres eslabones que engarzan las comisiones de la verdad para iniciar el camino a la reconciliación. (Lerner 2010:148)

Este sentido de justicia traducido en el *Nunca más* o *Para que no se repita*, de los informes de estas comisiones u organismos, revela los deseos y las esperanzas de justicia y reconciliación que se cristalizan a partir del proceso pedagógico de la memoria.

3.4.4. Vehículos de la memoria

Se denomina vehículos de la memoria a todos elementos que contribuyen a propiciar el desarrollo de la memoria en la colectividad. Los memoriales, museos, placas, monumentos, santuarios, muros y celebraciones conmemorativas son parte de los vehículos de la memoria que tienen como objetivo dar a conocer los acontecimientos del pasado, acercarnos a ellos desde la cotidianeidad y dejarnos interpelar por los mensajes que transmiten. Asimismo, buscan ser espacios de encuentro donde las víctimas expresan su sentir y sus compromisos de no repetición de la violencia.

Los documentos escritos, películas, documentales, canciones, poemas, piezas teatrales, pinturas, muestras fotográficas y demás expresiones artísticas, actúan también como vehículos de la memoria, cuyo objetivo es dar a conocer sentires no solo de las víctimas sino de la sociedad en la cual ha acontecido los hechos. Estos buscan exhortar a la población a no ser indiferente de lo acontecido; de esta manera, despiertan la empatía entre aquellos que han sufrido a causa de la violencia.

3.5. Derechos humanos y pedagogía de la memoria

Derechos humanos y memoria guardan una estrecha relación, ambos se encuentran en la responsabilidad ética una demanda necesaria para la construcción de una sociedad digna, justa, fraterna y solidaria frente a las necesidades del otro, del prójimo. Esta se sustenta en el sentido de alteridad que señala el filósofo Levinas.

Mediante el desarrollo de la perspectiva pedagógica de la memoria se aspira traer al espacio público las memorias de todos aquellos que han sido violentados y silenciados por la violencia. Con este ejercicio se busca hacer el análisis del pasado, comprender el presente y construir colectivamente compromisos en el futuro de no repetición de la violencia.

Es importante mencionar que al visibilizarse situaciones de violencia en los espacios públicos, las víctimas adquieren fuerza para recurrir a los marcos legales nacionales e internacionales con el fin de dar a conocer lo sucedido y reclamar justicia frente al Estado. De ahí que podamos decir que la perspectiva pedagógica de la memoria posibilita que las víctimas inicien procesos de búsqueda de justicia.

En relación a los derechos humanos, podemos decir que estos encuentran en la memoria, entendida esta desde su visión pedagógica, un soporte para trascender de los marcos jurídicos y posicionarse como parte de la vida cotidiana de la persona y de la sociedad en conjunto. Así, logran presencia en organizaciones civiles que trabajan promocionando procesos de reconstrucción de memoria, búsqueda de la verdad y reparaciones.

Los derechos humanos velan por los derechos de la persona de manera integral, el artículo primero de la Declaración Universal de DDHH enuncia: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

Este primer artículo señala varios aspectos importantes como la libertad e igualdad en una condición que lo posibilita: la dignidad. Por otra parte, se refiere también al deber de la fraternidad, el cual corresponde; dado que somos seres dotados de razón y conciencia. No es casual que en este primer artículo, que es punto de partida y eje de los siguientes, se mencionen estos dos conceptos, los cuales son también el fundamento de los demás derechos enunciados en la Declaración Universal.

En estos conceptos también los derechos humanos se encuentran con la memoria y con el fundamento ético que la sostiene.

Tanto memoria como derechos humanos entienden la responsabilidad para con el otro como un fundamento ético que nos garantizan la convivencia sobre la base de la equidad, justicia y paz. La responsabilidad es en suma la que posibilita el desarrollo de la humanidad, de la comunión fraterna entre seres humanos que se reconocen en su misma dignidad. No podemos huir de esta responsabilidad, ya que sería huir de nosotros mismos, de la posibilidad de humanizarnos.

Levinas entiende la responsabilidad “como responsabilidad con el otro” (2008:79), este otro se traduce en un rostro, un rostro humano que interpela, que reclama ser reconocido: “desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que *tomar* responsabilidad en relación con él” (Levinas 2009:80).

En este sentido, la responsabilidad se configura en sí misma como un valor independiente al acto relacional, porque la relación está ya dada en sí misma a partir de la existencia del

otro, del prójimo. Su sola existencia me concierne, me acerca a él, me hace responsable de su sufrimiento, me aproxima a su experiencia, en esto radica la humanidad.

La proximidad frente a este otro se entiende a partir de mi responsabilidad para con él: “el hecho de que el otro no es próximo a mí simplemente en el espacio, o allegado como pariente, sino que se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento -en tanto yo soy- responsable de él” (Levinas 2009:80). Sentirse responsable es el desarrollo de la experiencia empática fruto de la proximidad.

La proximidad despierta la fraternidad humana. Esta es la que permite el reconocimiento de la dignidad, la que me moviliza a actuar si esta se encuentra en peligro o ha sido mancillada.

Este actuar ético se desarrolla desde la memoria a través de las narrativas. Se narra a otro. Por la narración nos aproximamos a la experiencia de otro, nos hacemos empáticos con su sufrimiento, nos moviliza en lo más profundo de nuestra humanidad y nos empuja a reclamar justicia, respeto a sus derechos, a su dignidad. Por esa razón, el primer derecho humano reclama el reconocimiento de esta dignidad, ya que en ella se encuentra el centro de nuestra propia humanidad.

Los derechos humanos, en su totalidad, se basan en la defensa de esta dignidad: « (...) puede existir un derecho humano como tal solo en tanto “defensa” de la dignidad y como protección del espacio libre de acción en que se manifiesta la dignidad» (Polmann 2008:27). La memoria por medio del desarrollo de las narrativas brinda este espacio de acción, pues ellas buscan el reconocimiento de las víctimas, devolverles la voz, sacarlas del silencio y del anonimato; de esta manera, se generan espacios de recuperación de la dignidad.

La reconstrucción de las memorias es un ejercicio no solo de entender y afrontar el pasado, sino también el conocer la verdad de lo ocurrido: “El esclarecimiento de la memoria constituye la actividad básica en la defensa propiamente ética y política de los derechos humanos” (Gamio 2010:341). El esclarecimiento de lo ocurrido y el derecho que tenemos a conocer lo acontecido como parte de lo vivido como sociedad nos permitirá tomar acciones para evitar la repetición de actos que vayan en contra de nuestra humanidad: “No es posible hablar y comportarse humanamente al margen de los acontecimientos que han configurado el espacio y tiempo de cada uno” (Mèlich 2004:40).

Así como desde la memoria se hace necesario este conocimiento, desde la plataforma de la legalidad, los derechos humanos velan para que no se repitan estos actos que atentan contra la dignidad y humanidad de la persona.

Para finalizar este apartado queremos señalar que si bien es cierto la memoria y derechos humanos tienen múltiples puntos de encuentro y en los campos de acción se interrelacionan, ambos tienen diferentes espacios de acción: uno está remitido a la legalidad y la positivización del derecho y el otro a la responsabilidad ética de la no repetición de acontecimientos que van en desmedro de la humanidad; para tal labor recurre no solamente al derecho, sino también a la filosofía, educación y ética como pilares del desarrollo de la humanidad.

Capítulo 4: Acercamientos a la cultura andina

En este capítulo abordaremos algunos conceptos que contribuirán a comprender el significado de la memoria en la cultura andina.

Dado que el estudio se realiza con las víctimas del conflicto armado que en su mayoría son procedentes de la cultura andina se ha considerado importante indagar el pensamiento de esta con el fin de conocer aspectos culturales importantes de la población investigada.

Dada la particularidad de la cultura andina ha sido necesario realizar un recorrido por el pensamiento andino para descubrir sus principios fundantes, el concepto del hombre, la importancia del colectivo, el sentido de alteridad y la ética para, finalmente, acercarnos a la memoria desde lo andino.

En esta exploración se ha encontrado la existencia de un principio base o llamado también axioma que regula el actuar del hombre andino: el principio de relacionalidad. Asimismo, se ha descubierto que la memoria se sitúa como parte de este principio y actúa como un elemento que contribuye al desarrollo del colectivo.

A continuación, presentamos los aspectos más importantes del pensamiento andino que contribuirán a la comprensión del significado de la memoria y su relación con la construcción del colectivo.

4.1. Principios de la cultura andina

La cultura andina se desarrolló desde sus inicios cerca de las altas montañas del continente Sudamericano, de ahí que lo andino en sentido geográfico refiera al “espacio montañoso de América del Sur que es conocido como la parte ‘serrana’ del continente” (Estermann 1998:51). Este espacio montañoso denominado Cordillera de los Andes ha sido determinante para la elaboración de un pensamiento, sentir y una forma de concebir el mundo (Estermann, 1998).

El pensamiento desarrollado en este espacio ha dado lugar a la mención de una filosofía desde lo andino. Es importante tener en cuenta que para hablar de una filosofía andina se requiere en primera instancia “romper con el eurocentrismo y occidentalismo implícitos en la misma definición y delimitación de lo que se considera ‘pensamiento filosófico’” (Estermann 1998:9). Solo a partir de esta ruptura podría entenderse la dimensión amplia de la filosofía andina.

Para Estermann esta amplitud está sustentada en el primer principio de la cultura andina: La relacionalidad. Este es el principio base de pensamiento andino que atraviesa el sentir, actuar y estar del hombre en el entorno. El autor señala en relación a ello que: “La filosofía andina se apoya en una racionalidad incluyente y holística que se plasma en el principio de relacionalidad como fundamento imprescindible para la comprensión de la realidad, del ser humano y de la ética” (2015:85).

En la lógica andina todo está conectado, por ello la necesidad establecer relaciones, vínculos entre el hombre y el entorno, debido a que en la concepción andina todo tiene vida, por tanto, se hace necesario una relación de respeto, armonía, diálogo y reciprocidad con el medio (Alcántara, 2014).

Este entorno lo conforma el medio natural, es decir, la tierra, los cerros, las plantas, etc., todos son seres vivos de ahí que entre ellos se mantenga un vínculo relacional “todos ellos tienen vida al igual que los hombres, tienen hijos y los crían (...) tienen ojos y oídos y pueden comunicarse y conversar con los hombres” (Alcántara 2014:115).

Este principio de relacionalidad comprende la presencia y actuar del hombre en el mundo, define también su pensamiento y dinámica social (García, 2015).

De este principio se derivan otros tres que contribuyen a fortalecer su actuar, estos son el principio de correspondencia, reciprocidad y complementariedad. Para Estermann estos principios son derivados de la relacionalidad y actúan según la manera en que esta se manifieste, en relación a ello, el autor refiere que: “La relacionalidad del todo, este principio básico (axioma) de la filosofía andina, se desagrega y manifiesta en una serie de principios 'derivados o secundarios', de acuerdo a la naturaleza de la 'relacionalidad' que está en juego” (1998:123).

El primer principio que deriva de la relacionalidad es el de correspondencia. Este refiere que todos los campos de la realidad, del entorno, se corresponden de manera armoniosa (Estermann, 1998). La realidad para la cultura andina no es solo lo que ve, sino también lo que imagina y cree, por lo que, la correspondencia comprende también “lo cósmico y lo humano, lo humano y extra-humano, lo orgánico e inorgánico, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, lo divino y lo humano” (Estermann 1998:125). La correspondencia entre uno y otro elemento es lo que fortalece los vínculos de relacionalidad.

El segundo principio es el de complementariedad. Este especifica los principios de correspondencia y relacionalidad (Estermann, 1998).

La complementariedad en la cultura andina tiene que ver con un sentido de integración y coexistencia que permite el desarrollo armónico en el entorno. En relación a este aspecto,

Estermann señala que: “El ideal andino no es el 'extremo', uno de dos 'opuestos' sino la integración armoniosa de los dos” (1998:129).

Esta correspondencia requiere de un actuar ético que equilibre el comportamiento del hombre en el entorno (Estermann, 1998), bajo ese supuesto se da lugar al tercer principio: reciprocidad. En relación a este podemos decir que:

A cada acto corresponde como contribución complementaria un actor recíproco. Este principio no sólo compete a las interrelaciones humanas (...) sino a cada tipo de interacción sea intra-humana, hombre y naturaleza, o sea hombre y lo divino. El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la filosofía andina: La ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino tiene dimensiones cósmicas. (Estermann 1998:132)

El cosmos para la cultura andina es muy importante, ya que da la visión de totalidad del espacio material e inmaterial con que el hombre tiene contacto y relación (Mejía, 1999), de esta manera, la referencia al cosmos en esta ética refiere a un deber con el mundo y en la medida que se cumpla correctamente se logrará un orden armónico: “La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un deber 'cósmico' que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte” (Estermann 1998:132). La reciprocidad es la que proporciona el orden cósmico; en la medida que esta tenga lugar se desarrollará un sistema armonioso y equilibrado de relaciones, de esta manera se establece lo que se conoce en la cultura andina como justicia cósmica (Estermann, 1998).

Como hemos mencionado, estos principios son los considerados también como pilares de la cultura andina, mediante estos se comprende el sentir, pensar y actuar de la cultura andina en todas sus dimensiones y ámbitos de vida y relación.

A continuación, nos ocuparemos de la manera en la que se manifiestan en las relaciones que el hombre establece entre los semejantes.

4.2. El hombre y el sentido de lo colectivo

El hombre o runa como es llamado en la cultura andina, no se concibe como un ser solo e individual sino como parte del colectivo, concepción en la que también se revela el principio de relacionalidad.

En este sentido, podemos decir que “hablar del hombre andino implica describir su vida social, sus relaciones sociales sus relaciones de producción” (Mejía 1999: 103). En estas relaciones sociales el hombre andino posee derechos, deberes y desarrolla un sentido de solidaridad con los miembros de su entorno (Mejía, 1999).

El principio relacional se revela por excelencia en el contacto entre los seres humanos, ya que estos comparten un entorno, por ello se puede decir que el andino: “requiere del “otro o de la otra” para vivir y criarse; no existe ser solo, sin pareja, autosuficiente” (Alcántara 2014:115). El otro, para la cultura andina es parte primordial en el desarrollo del hombre. A partir del contacto con este se genera un conocimiento que trae consigo una afectividad, dicho de otra manera, para el hombre andino el conocimiento es el que permite el desarrollo de una afectividad y de una empatía con lo que lo rodea (Alcántara, 2014).

El entorno social más próximo del hombre andino es el ayllu que es concebido como una organización del parentesco, en la que se manifiesta y vive la relacionalidad (Medina, 2000). En el ayllu, el hombre “se da a los otros y recibe de los demás” (Mejía 1999:104). Esto constituye el vínculo con el colectivo, resultado del principio de relacionalidad propio de la cultura andina.

En el ayllu, el yo se integra en el nosotros; de ahí que la voluntad del hombre se integre a la del colectivo. En relación a este tema Ladrón de Guevara refiere:

(...) la afrenta a un runa o familia es afrenta de todo el “ayllu”, la voluntad de la autoridad es la voluntad de todos los runas, el runa vale no por él sino por lo que pertenece al ayllu, respetando al ayllu se respeta a sí mismo, la peor vergüenza, es ser apartado del ayllu (...); de esta manera no es el “yo” sino “el nosotros” el que impera, “el nosotros” es una unidad con la naturaleza de modo que sus sentimientos se hacen extensivos más allá de su familia, a su comunidad, a los animales, a la vegetación (...). (2012:201)

El sentido de lo colectivo es parte esencial del pensamiento andino, que regula la relación del hombre con el mundo. Esta va más allá del vínculo entre humanos; incluye la naturaleza, con la cual se mantiene también el principio de relacionalidad.

La forma en que los hombres se interrelacionan está regulada por el principio de relacionalidad. Este está constituido por los tres principios mencionados anteriormente: correspondencia, complementariedad y reciprocidad.

En el marco de las relaciones entre los semejantes, se puede mencionar que el principio de correspondencia “incluye nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo,

ritual y afectivo” (Estermann 1998:125). Estos nexos se dan entre los miembros de su grupo social y contribuyen a fortalecer vínculos.

El principio de complementariedad, pone énfasis en la inclusión de los opuestos. Para la cultura andina la diferencia entre seres humanos contribuye a mantener una relación con el entorno; por ejemplo, hombre y mujer; día y noche, son opuestos pero no excluyentes sino complementarios pues la integración de ambos contribuye a mantener la armonía e integralidad en la vida cotidiana (Estermann, 1998). La cultura andina no se aísla, por el contrario se abre a los otros y busca la manera de complementarse en la diferencia.

En relación al principio de reciprocidad se puede decir que este es considerado como el principio organizacional de las relaciones sociales en el mundo andino (Rostworowsky, 2004). La reciprocidad propone que cada acto sea correspondido por otro, en relación a lo cual Rostworowsky refiere que: “La reciprocidad siempre fue el elemento mediador en que los individuos se comprometen unos con otros para realizar actividades en conjunto o establecer redes de intercambio duraderas” (2004:62). En este sentido, podemos decir que la correspondencia implica un compromiso entre unos y otros. En consecuencia, los vínculos entre los miembros del ayllu se refuerzan y se desarrolla un sentido de ética y de justicia entre todos (Estermann, 1998).

Para finalizar podemos decir que el hombre andino posee un profundo sentido relacional que como hemos hecho ya referencia fundamenta y regula su actuar. Debido a la relacionalidad el hombre no se concibe solo sino en relación con los miembros de su sociedad, del ayllu y es aquí donde se ponen en acción los otros principios con el fin de salvaguardar el principio base. Es por esta relacionalidad que el hombre se siente responsable de su ayllu, es decir, de los miembros que lo conforman. Esta responsabilidad que el hombre andino experimenta para con el otro nos invita a explorar sobre el concepto de alteridad y de la forma que se manifiesta o se comprende en la cultura andina.

4.3. La concepción de alteridad en lo andino

Para la cultura andina el concepto de alteridad es el resultado del sentido relacional en el que se concibe al hombre, incluso podríamos decir que se debe al sentido de alteridad que el hombre no se puede entender separado del colectivo.

La alteridad en el mundo andino es entendida como “la muerte del ego para producir en conjunto una forma de vida en con-vivencia de símiles, pero para eso hay que estar en esas mismas condiciones y estar dispuesto a la des-individualización” (Miranda 1996:55). La referencia a muerte del ego, implica abandonar aquello que nos centra en la individualidad

e impide el acercamiento al otro, por ende, constituye un obstáculo para el desarrollo social. Por tal razón, se pueda afirmar que en la medida que el ego desaparezca se dará paso al sentido relacional.

Para la cultura andina el sentido relacional constituye la base de lo social, por ello, Miranda señala que la alteridad es “(...) condición “sine qua non” de la vida social en el pasado, presente y futuro de las sociedades andinas, y apunta al conjunto de seres vivientes en su equilibrio psicosomático, donde el otro ya está dentro de “él y/o ella” (1996:48). La alteridad para los andinos es condición indispensable no solo en la relación entre pares, sino también, abarca a todos los seres que están en su medio y que han formado parte de su vida. Para los andinos los seres vivientes no solo son los animales y plantas, también lo son las piedras, los cerros, las cordilleras, las nubes, el sol (Estermann, 1998), es decir, todo lo que forma parte de su medio compone el conjunto de seres vivientes, por este motivo, desarrollan una relación cercana y de cuidado con la naturaleza.

Este concepto de alteridad va más allá de toda temporalidad, no se remite solo al presente, sino también al pasado, pues en este se encuentran las personas que han conformado parte de la historia de vida y con quienes tienen aún relación pues para el andino la muerte no implica pérdida del vínculo. En relación al futuro esta alteridad se entiende como el vínculo con los otros que vendrán, que son quienes conformarán su parentesco, su sociedad, es decir, los que serán poseedores y portadores de su legado (Miranda, 1996).

La concepción de alteridad de lo andino se desarrolla por medio de seis etapas progresivas, de esta manera logra una visión íntegra y progresiva en la relación personal y con los otros: “El iniciar un proceso de alteridad como lo concibe lo andino tiene un componente pedagógico en etapas que no se pueden obviar, porque es un proceso de asimilación y control social progresivo en el devenir de la vida de un individuo” (Miranda 1996:56). Este componente pedagógico que señala el autor supone un aprendizaje que desarrolla el hombre andino en cada etapa del desarrollo de la alteridad.

Las etapas de complementariedad progresiva con el otro identificadas por Miranda (1996) son el otro complementario dentro de mí, complementario en la pareja, en la familia, con la naturaleza, dentro de la misma sociedad y entre sociedades regionales, nacionales e intercontinentales diferentes.

En relación a la primera complementariedad: el otro complementario dentro de mí, señala que el individuo alberga dos caracteres entre sí los cuales deben actuar complementariamente. En esto radica el equilibrio y la salud, lo otro representa la enfermedad:

El manejo equilibrado de lo racional y lo subjetivo dentro de un individuo es también un proceso de equilibrio y de respeto dentro de uno mismo que aporta a una pedagogía de la alteridad andina. Uno de sus proverbios dice: “para cualquier decisión utiliza la mente, consulta con el corazón y articula con el don de la palabra”. (Miranda 1996:57)

Este aprendizaje de la relación entre ambas complementariedades es lo que es entendido por el autor como una pedagogía de la alteridad andina. En este proceso, la interacción la persona necesita entrar en contacto consigo mismo y llegar a un acuerdo con el pensamiento, sentimiento y con la expresión verbal, estas tres grafican el equilibrio deseado.

La segunda: el otro complementario en la pareja, refiere a una alteridad con otro de sexo diferente. En la relación con esta diferencia es que el desarrollo del proceso de alteridad tiene su primera prueba pues se enfrenta a un otro que es sustancialmente diferente: “Cada individuo, ya sea este hombre o mujer, tienen que enfrentarse a su opuesto contradictorio y experimentar un proceso de alteridad en lo cotidiano de una vida compartida entre dos, respetando costumbres, hábitos, caracteres etc., que pueden ser diferentes” (Miranda 1996:57). Para los andinos este encuentro con el otro fuera de sí representa un aprendizaje importante por eso es acompañado por diversos rituales: de enamoramiento, matrimonio a prueba y matrimonio definitivo (Miranda, 1996).

La tercera refiere al otro complementario en la familia. Esta etapa es considerada un paso importante en la cultura andina, pues consta de dos momentos importantes. El primero, la alteridad que experimenta la madre con el otro que está dentro de su vientre; y segundo, este que al nacer se integra como otro en el núcleo familiar (Miranda, 1996). Esta conciencia frente a la existencia de este otro es celebrada mediante ritos:

(...) la gestación y el parto en el pensamiento andino es un rito importantísimo en el contexto social. Los padres con su descendencia, experimentan y viven una estrategia de alteridad implícita, porque los hijos (...) pertenecen al futuro y son el “otro” por excelencia. (Miranda1996:59)

La relación de alteridad en la cultura andina trasciende al tiempo. El otro que está por venir es un ser que representa al futuro y el vínculo con este se materializa por medio de la descendencia. De esta manera, se reafirma la comprensión temporal que tienen los andinos: “El secreto de los humanos es, entonces, la continuidad de aquello que siempre fue y será,

donde el presente (nuestra actual vida) es un “**estar**” o de-venir creativo entre el pasado y el futuro” (Miranda 1996:59). Entonces, para la cultura andina la conciencia de la descendencia permite la permanencia del vínculo y, por ende, de la alteridad con el otro que no tiene tiempo porque siempre es parte de nuestra vida actual.

La cuarta se refiere, al otro complementario con la naturaleza. Para la cultura andina la alteridad no solo se limita a los seres humanos sino, como ya hemos mencionado, a todos los seres con que tienen contacto. Los andinos consideran que todo lo que está en la naturaleza es digno de respeto porque tiene vida y “el respeto a la vida es el primer precepto de alteridad” (1996:59), por ello, se comprende el respeto y afecto a la tierra, plantas y animales. La naturaleza acoge al hombre, le facilita el medio de vida, lo alimenta, lo sostiene, es el lugar donde crece y forma parte de su comunidad. Esta conciencia permite el desarrollo de una afectividad de una visión sistémica del entorno (Miranda, 1996).

La quinta etapa se refiere a la alteridad con el otro complementario dentro de la misma sociedad. En esta el principio de complementariedad actúa como fundamento que sostiene la alteridad con el otro. Según Miranda para la cultura andina el pueblo en su organización interna es diferenciado y el conocimiento de ello es lo que contribuye del desarrollo de esta alteridad:

Dentro de la sociedad andina la vida y la administración política de ordenamiento social considera que un mismo pueblo no es igual, sino que las personas que lo habitan se subdividen en dos mitades complementarias (...), y en el encuentro social ritualizado en cuanto a sus actividades económicas que se conoce como **la economía del DON** o de reciprocidad, donde el dar y el recibir son más importantes que generar plusvalía es una muestra de alteridad social de las muchas formas que se conoce dentro de la sociedad andina. (1996:60)

Miranda manifiesta que el sentido de alteridad con el otro en sociedad se apoya también en el principio de reciprocidad, el cual concibe un valor significativo en el acto de dar y recibir entre unos y otros, ya que de esta manera se revela también el afecto y consideración al otro.

El marco social donde tiene lugar esta alteridad es el ayllu, ya que este como hemos visto, es el núcleo social fundamental para el hombre andino.

La sexta etapa, el otro complementario entre sociedades diferentes. La cultura andina es conocedora de la existencia de otras culturas y poblaciones y agrupaciones. Frente a esta

realidad y debido a su principio de relacionalidad no se aísla, ni se encierra, por el contrario se abre a conocer e integrar lo diverso, lo diferente (Estermann, 1998). Dada esta característica, se acerca al otro y su sociedad como una oportunidad de complementariedad no como una amenaza, en relación al tema Miranda señala:

El sitio de intercambio y de enfrentamiento con el otro proveniente de otro espacio geográfico, con otro tipo de relaciones y productos se realiza en la **MARKA**. Allí se reúnen y se encuentran diferentes tipos de ayllu autónomos para practicar su relación de alteridad con personas que son de facto diferentes. (1996:61)

En el encuentro con este otro y con su sociedad el principio de complementariedad se da a mostrar en toda su amplitud. Para el alcance de este nivel se hace necesario haber experimentado encuentros con las anteriores otredades; estas relaciones de alteridad serán las previas y las que coadyuven para que en este nuevo acercamiento tenga lugar (Miranda, 1996).

Para terminar podemos decir, a manera de resumen, que la cultura andina desarrolla y vivencia un sentido de la alteridad como eje de las relaciones con los otros. Este posee como característica la progresión, pues empieza en la propia persona y se va ampliando a los otros y al medio que lo rodea. Asimismo, es a través de este ejercicio que el hombre andino desarrolla sus habilidades, conocimientos y afectos que le servirán para los siguientes encuentros con los otros. Finalmente, hemos podido descubrir que la alteridad se encuentra en la esencia del pensamiento andino y que está integrada en los principios de la cultura andina.

4.4. La ética y el bien vivir andino

La ética andina como hemos mencionado se manifiesta principalmente por medio del principio de reciprocidad. Este como se mencionó en líneas anteriores regula el actuar, el estar del hombre en el mundo y mantiene un orden en las relaciones. De esta manera, coadyuva al desarrollo adecuado del principio de relacionalidad, fundamento de todo el pensamiento andino.

La ética en el mundo andino da cuenta de un orden moral que mantiene una forma de ser en el mundo, en el cosmos, la cual es necesaria para mantener una armonía en el entorno y con la vida misma. Esta concepción carece de connotación divina o religiosa pues para la cultura andina, el orden cósmico es en sí mismo divino (Estermann, 1998). Este, asimismo,

pone énfasis en el orden natural de las cosas, es decir, en la manera en que el hombre encuentra su entorno, lo cual mantiene la armonía (Alcántara, 2014).

Si partimos de la premisa que el orden moral es el orden del cosmos, se puede decir que estamos frente a una ética del cosmos, para lo cual Estermann señala que: “Es una ética del cosmos (...), porque la verdadera substancia (sujeto) es la red universal de relaciones ordenadas y significativas, que son buenas o malas en la medida en que contribuyen a la vida y su conservación” (1998:228). Para el hombre andino la vida y la conservación del entorno están garantizadas en la medida que exista armonía en el cosmos.

Para este fin se hacen necesarios los actos y relaciones ordenadas, pues cada acción realizada repercute en el cosmos, por ello es importante que todos los hombres se relacionen de manera recíproca ya que de esta manera contribuyen a mantener el equilibrio. De ahí que podamos hacer referencia a una ética colectiva en la que cada uno es responsable de mantener el equilibrio y armonía del cosmos (Estermann, 1998).

El tema de la responsabilidad es un aspecto muy importante en la ética de la cultura andina, porque esta contribuye a mantener la armonía y el orden en el cosmos. La responsabilidad comprende un actuar en relación al colectivo, es decir, el sujeto ético está representado en el nosotros que simboliza la colectividad; por tanto, el planteamiento del yo autónomo al margen del grupo social atenta contra la concepción colectiva del hombre y afecta al orden natural establecido (Estermann, 1998). Con respecto al actuar responsable y su relación con el colectivo Estermann refiere que:

Si el ser humano no asume su 'responsabilidad' complementaria y recíproca, esto lleva a un trastorno severo del orden cósmico. El principio ético andino principal se podría formular de la siguiente manera: **“Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo”**. (1998:231)

Considerando esta mención se concluye que cada hombre es responsable de mantener el orden cósmico, todo aquello que lo rompa originará un trastorno vital, el cual es entendido como una afectación al principio de relacionalidad puesto que este es el fundamento de todo el pensamiento y actuar de la cultura andina.

La referencia que hace Estermann al cumplimiento de los principios de complementariedad y reciprocidad, como deber necesario para mantenimiento de este orden, es muy importante, ya que estos se desprenden del principio de relacionalidad. De esta manera se corrobora que el trastorno vital más grande es la trasgresión a este principio base. En

consecuencia, podemos decir que, para la cultura andina, todo lo que atente contra la relacionalidad, como por ejemplo, los actos violentos, matanzas o violaciones de la dignidad de la persona o del grupo, alterarán o quebrarán el orden cósmico y son consideradas como acciones malas ya que no contribuyen con la vida y la conservación del entorno (Estermann, 1998).

Asimismo, la ausencia del principio de reciprocidad genera una condición de injusticia entre las relaciones de los miembros del grupo, trae consigo malestar, enfrentamientos y ruptura de las relaciones. Entonces, podemos decir que la justicia en las relaciones humanas forma parte también de la ética andina pues esta se traduce en la reciprocidad del trato entre los semejantes: “Las relaciones recíprocas garantizan que, entre diferentes grupos humanos y sus miembros, haya un 'intercambio' justo y equilibrado de bienes, favores y hasta emociones” (Estermann 1998:238). Este intercambio que señala la mención comprende no solo el aspecto material sino también el afectivo, es decir, el conmoverse, alegrarse y participar en las emociones del otro generan vínculos afectivos recíprocos. La acción de compartir y acoger mutuamente diversas emociones genera empatía entre los miembros del colectivo. De omitirse esta forma de relación se abriría paso a la existencia de vínculos diferenciados, no equitativos, injustos y hasta indiferentes entre los miembros del entorno, esto originaría, indefectiblemente, la alteración del cosmos.

La ética andina está, asimismo, en relación con el concepto del bien vivir o buen vivir andino, pues este último se rige también por la justicia cósmica, la cual busca mantener un equilibrio y armonía en las relaciones sociales y el medio (Estermann, 2015).

El concepto de bien vivir en el marco de las relaciones humanas está articulado por elementos orientados a desarrollar continuamente una convivencia armoniosa entre los hombres y el entorno, por ello podemos decir que el bien vivir: “Se trata de un concepto dinámico (verbo) y no estático (sustantivo). Describe un proceso continuo y no un estado que se alcanza plenamente algún día” (Estermann 2015:189). El proceso continuo que señala la mención tiene correspondencia con el principio de relacionalidad que es también dinámico y se desarrolla constantemente por medio de los tres principios anteriores.

El bien vivir, en suma, forma parte de la filosofía andina, se desarrolla de manera constante en la medida que el principio base de relacionalidad se haga vida. En consecuencia, todo lo que atente a este principio atentará también al bien vivir, ya que este último tiene lugar en la medida que exista armonía en las relaciones entre los seres humanos.

4.5. Significado de la memoria para la cultura andina

Después de haber indagado los aspectos principales de la cultura andina; sus principios y la manera en que estos se manifiestan en la relación con el medio social, nos acercamos a la comprensión del término memoria en el pensamiento andino.

La memoria en la cultura andina se remite básicamente a la conservación y transmisión de mitos o leyendas orientados a dar explicaciones sobre el origen del mundo y de la forma en la cual se deben desarrollar las relaciones entre los hombres y las divinidades. Podemos decir, entonces que por medio de la memoria se revela también la identidad relacional del hombre andino (García, 2015).

Esta memoria tiene carácter colectivo, pues desde sus inicios fue ágrafa, por tanto, se ha transmitido de forma oral de padres a hijos, en consecuencia, podemos decir que adquiere una condición dinámica (García, 2015) en donde prevalece como centro el principio de relacionalidad.

En cuanto al significado de la palabra, Mejía (1999) señala que en la cultura andina existe una relación entre la memoria y razón pues ambas proceden de la misma raíz quechua *yuyay* que significa *recordar*, el autor explica esta relación de la siguiente manera: “En el mundo indígena, *racional* es aquella persona que tiene muchos recuerdos; partiendo de esto se puede deducir que quien tiene mayor experiencia de vida, mayor número de recuerdos es más racional y por ende más sabio” (1999:107). En este sentido, podemos decir que para el hombre andino los recuerdos otorgan un conocimiento, una sabiduría que empleará para mantener el equilibrio con su medio, es decir, para conservar la relacionalidad pues este principio guía su actuar, pensar y sentir en el mundo (Estermann, 1998).

El término recuerdo para la cultura andina, está asimismo, relacionado a otros vocablos con los cuales comparte raíz semántica; por ejemplo, *entender* tiene para la cultura andina también una relación con el verbo *recordar* pues comparten la misma raíz quechua *yuyay*, en relación a este aspecto Mejía señala lo siguiente: “Entendimiento en el pensamiento andino es la capacidad de comprender y conocer (...) esta operación mental se realiza siempre con los datos de la memoria; esto es, por los recuerdos de experiencias anteriores (1999:108).

La palabra *reflexionar* proviene también de la misma raíz que *recordar yuyay*, de ahí que para la cultura andina este proceso tengan relación también con el recuerdo:

yuyaykuy significa reflexionar, recordar con esmero, premeditación y precisamente tiene como raíz el término *yuyay* (recordar); entonces, *reflexionar sería algo así como entrar en recuerdo de algo y ponerlo en acción* y combinar datos del recuerdo a nivel mental para *inferir nuevas situaciones o verdades*. (Mejía 1999:108)

Para la cultura andina el proceso de reflexión requiere necesariamente del recuerdo, entonces, podemos decir que no se puede reflexionar sin recordar. A partir de este proceso se logrará descubrir otros puntos de vista o verdades que contribuirán a comprender la realidad. Asimismo, dados los principios de la cultura podemos decir estos nuevos hallazgos estarán orientados a preservar el orden en el entorno.

El caso del verbo reflexionar no es único. En el quechua existe un grupo de sustantivos y verbos vinculados también en su raíz semántica con el vocablo *yuyay* (recordar); entre estos se encuentran conciencia y voluntad, que están relacionados con capacidades propias del ser humano, en relación a este tema Mejía refiere lo siguiente:

Precisamente porque [el hombre] es el único ser que tiene mayor capacidad de memoria, entendimiento y reflexión; es consciente de las experiencias vividas y de los procesos mentales en base a recuerdos, y es capaz de decidir y tomar actitudes con voluntad. Voluntariamente, intencionalmente en quechua se dice *yuyaypi*. (1999:108)

A partir de la mención podemos deducir que la concepción andina del hombre reconoce la capacidad de este sobre los demás seres del cosmos. En consecuencia, también recae en él la responsabilidad de mantener el equilibrio de su entorno y parte de esta misión es desarrollar relaciones recíprocas entre sus semejantes. En este contexto, la voluntad se presenta como una actitud necesaria para la construcción de vínculos sociales.

Otro ejemplo se encuentra también en los significados de los vocablos *pensamiento* y *juicio* que poseen la raíz *yuyay*. Mejía sostiene que ambas son el resultado del acto mental de “recordar, recordar con esmero, de reflexionar...” (1999:109). Entonces, podemos decir que para la cultura andina la reflexión se origina en base al recuerdo, esto dará lugar no solo a nuevos pensamientos sino también a juicios provenientes de este proceso reflexivo.

En el quechua existen muchas palabras con la misma raíz que poseen entre ellas una misma relación en el contenido semántico, para Mejía: “todas ellas tienen el mismo sentido, o son maneras diferentes de mostrarse del mismo fenómeno o facultad; en el caso de *yuyay*

explicaría lo que es memoria, entendimiento, reflexión, pensamiento, juicio, conciencia y voluntad” (1999:109). Llegado a este punto podemos decir que para la cultura andina el significado de la palabra memoria está vinculado a muchos conceptos que tienen relación profunda con el acto de recordar. En otras palabras la memoria implica para el hombre andino recordar, reflexionar, pensar, tener voluntad, conciencia, entender y hacer juicios, todo este proceso estará siempre orientado por el principio base de la relacionalidad, el cual para el caso de las relaciones con los semejantes se orientará en mantener una armonía en los vínculos con los semejantes, de esta manera el hombre andino se hace responsable de la construcción de su sociedad.

4.6. Observaciones finales

Con desarrollo de este último tema se cierran los capítulos teóricos de este estudio. En estos se ha hecho un recorrido por los conceptos de memoria, sociedad, perspectiva pedagógica de la memoria y, ahora con el acercamiento a la cultura andina, se ha intentado exponer algunos conceptos que contribuirán con la comprensión de los sujetos de la investigación.

Este acercamiento a lo andino ha permitido reconocer que se trata de una cultura centrada en lo relacional, este es el principio fundante de su filosofía dirige todo su actuar, pensar y estar en el mundo.

El hombre andino no se entiende de forma individual, posee una identidad colectiva. De ahí la necesidad de orientar todo su actuar en la construcción de vínculos que le permita construir un tejido social en el cual se pueda desarrollar a plenitud y le permita mantener un equilibrio con el cosmos. En este marco, actúan también los principios de reciprocidad, correspondencia y complementariedad, estos contribuirán a mantener el principio base: la relacionalidad.

La conciencia de no estar solo en el mundo, de ser responsable del colectivo y del cosmos despierta en el hombre andino un sentido de alteridad, que lo experimenta con todos los seres que forman parte del este. Asimismo, esta alteridad trasciende el tiempo, en consecuencia, podemos decir que se manifiesta en un pasado, presente y futuro.

El indagar en torno a la ética andina y la manera como se relaciona con el bien vivir o buen vivir ha contribuido a comprender la dimensión de la relacionalidad en el mundo andino.

Con estos antecedentes nos introducimos al significado de la palabra memoria y encontramos en este también una dimensión relacional que integra a otros conceptos con los cuales comparte un sentido y una misión en la construcción del colectivo. La memoria

para el hombre andino es, en suma, un acto que implica procesos de recuerdo, análisis, reflexión del pasado, todo ello orientado a la construcción del tejido social.

Al concluir la investigación teórica se quiere enfatizar que la relación entre capítulos aquí expuestos ha sido establecida en torno a la comprensión de la memoria y su función en la sociedad. Es pertinente, llegado a este punto hacer mención al marco referencial que antecede el presente desarrollo teórico. En este se trató los antecedentes del conflicto armado y la manera en que luego se ha buscado restablecer el orden social. En este contexto, la Comisión de la Verdad y Reconciliación recomienda un enfoque de la memoria el cual ha servido como punto de partida para sumergirnos en esta indagación teórica.

Asimismo, teniendo en cuenta la realidad peruana y los sujetos que componen la investigación, ha sido necesario hacer el recorrido general por algunos aspectos de la cultura andina para comprender lo que significa en este contexto la memoria, a fin de identificar en los apartados siguientes la manera en la que se comprende y se vive este concepto.

PARTE III

MARCO METODOLÓGICO

En este apartado se describirá el acercamiento a la investigación así como la cuestión de la misma. El trabajo de campo realizado en la ciudad de Ayacucho forma parte del desarrollo, así como la justificación del método empleado. Finalmente se expone el proceso seguido para la toma de datos y su posterior procesamiento.

Capítulo 5: La Investigación

5.1. Acercamiento a la investigación

El conflicto armado interno es sin lugar a dudas el acontecimiento más lamentable de la historia del Perú como República, marcando un claramente antes y un después para la sociedad. Luego de veinte años de conflicto armado, la vida de muchas personas, así como la institucionalidad del país quedaron totalmente desestabilizadas.

Los deseos y compromisos para evitar la repetición de los errores que desataron la violencia en el pasado se fueron abriendo poco a poco espacio en la sociedad. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de construcción de paz llevados a cabo por diversas agrupaciones de la sociedad civil, aún queda mucho por hacer.

El tema de memoria, justicia y reparaciones no ha conseguido ser prioridad en ninguna de las agendas gubernamentales hasta la fecha. Este hecho hace que la población afectada por el conflicto continúe padeciendo los rezagos de la violencia y que por tanto, no deje de reclamar justicia al Estado.

Ante esta situación, me acerco mediante esta investigación a un sector de la población afectada con el fin de descubrir sus percepciones y sentires en torno a los temas que implican el desarrollo de la memoria en la sociedad.

Aproximarme a esta población ha significado, por una parte, un encuentro con la historia más dolorosa de mi país y por otra, descubrir los esfuerzos y esperanzas que tiene las víctimas en que se le reconozcan sus derechos y se logre la construcción de una sociedad más justa y solidaria.

Ser testigo de las diversas luchas políticas y sociales que despierta esta temática en mi país ha contribuido también a la comprensión no solo del fenómeno actual de la memoria, sino también a entender por qué la violencia tuvo lugar en el Perú.

Esta experiencia ha contribuido también a entender mi propia vivencia del conflicto, pues yo, al igual que la mayoría de la población, fui víctima de la violencia armada. Durante toda mi infancia y adolescencia, conviví con los miedos de perder la vida o la de alguno de mis familiares. Las diferencias políticas que se gestaban en el seno de mi familia ocasionaron muchas veces conflictos, miedos y separación. Viví bajo el sometimiento del silencio, lo que ocasionó mucha desconfianza con los de mi entorno. Todo ello, hizo que me diera cuenta desde pequeña de que me encontraba inmersa en una guerra. Por este motivo, acercarme a las víctimas, ha representado acercarme a mi propia historia; me ha

permitido entender de una forma más cercana su sentir, comprender sus miedos, desconfianzas y silencios, ya que en algún momento fueron también los míos. Esta experiencia compartida me ha permitido un acercamiento y un contacto distinto con cada uno de ellos, pues nos encontramos compartiendo parte del mismo dolor. Asimismo, me ha posibilitado acceder a un conjunto de información y experiencias, en las cuales hemos compartido nuestro dolor y deseo de construir una sociedad más humana. Finalmente, puedo decir que mi acercamiento a la investigación de campo no hubiese sido el mismo si no hubiese formado parte, como ellos, de la misma experiencia de violencia.

5.2. La cuestión de investigación

La formulación de la cuestión o pregunta a investigar ha evolucionado de la mano del mismo proceso. Para visualizar este desarrollo iniciaré indicando que la investigación fue concebida inicialmente como trabajo cualitativo y descriptivo para lo cual se establecerían una indagación de la realidad peruana. Al mismo tiempo se desarrollaría una investigación teórica sobre los conceptos de memoria, y de la vinculación de estos con sociedades posconflicto. Asimismo, investigar supuestos teóricos sobre lo que se entiende por pedagogía de la memoria y a partir de ello observar el proceso de esta en el Perú. Con este fin, se planificó una serie de entrevistas estructuradas para la realización del trabajo de campo, con el objetivo de indagar cómo se desarrolla en lugares más afectados por la violencia, como en la región de Ayacucho, la memoria luego del conflicto armado interno. Ubicada en el trabajo de campo la investigación tomó su propio rumbo, es decir, la realidad me mostró que los instrumentos que pensaba aplicar no tenían sentido dado que en Ayacucho, lugar establecido para el desarrollo del trabajo de campo existía aún mucho dolor; en ese sentido, no era posible desarrollar el tipo de entrevistas que había planificado. En ese momento, se reorientó la investigación y se fue aprovechando los insumos y actores que iban emergiendo durante el desarrollo del trabajo de campo. En Ayacucho, la toma de contacto con agrupaciones de jóvenes y adultos que trabajan el tema de memoria y derechos humanos fue tan importante ya que se logró conocer los sentires de diversos tipos de víctima del conflicto armado y el compromiso para reconstruir la memoria en su ciudad en el marco de una cultura de paz. El segundo encuentro importante y enriquecedor se llevó a cabo con las mujeres, madres en su mayoría de la Asociación Nacional de Familiares Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP). Estas mujeres salieron a mi encuentro casi sin esperarlo, a partir de un pequeño contacto, se gestó un

vínculo profundo que me permitió ser testigo de su sentir como víctimas directas del conflicto y de sus luchas por la memoria en su contexto.

Las entrevistas con estos dos grupos fueron abiertas y profundas ya que el fin era de acercarme de manera más próxima y real a lo que se vivía en Ayacucho y a partir de allí poder descubrir qué era lo realmente importante a investigar. A partir de estos insumos recogidos en el campo se fue gestando la cuestión de investigación. Preguntas como dónde se situaba el tema de memoria para la población investigada, cuáles eran los requerimientos de la población afectada por el conflicto o qué apoyos solicitaban para el desarrollo de una memoria orientada hacia una cultura de paz fueron gestándose a partir de la interacción con la población entrevistada. Finalmente, luego de una profunda reflexión, se logró elaborar la pregunta base que marca el desarrollo de la investigación, la cual se orienta a identificar: ***¿Qué demandas manifiestan las víctimas para el establecimiento de un nuevo tejido social?***

En este sentido, el análisis de este trabajo está orientado a dar respuestas a estas interrogantes, para ello se emplearán los insumos obtenidos de los diversos instrumentos desarrollados durante el trabajo de campo.

5.3. Descripción de método

La investigación está considerada dentro de los estudios cualitativos. El proceso de recogida de información así mismo ha respondido a los requerimientos de propios del tipo de estudio: “La investigación cualitativa se enfoca a comprender y profundizar los fenómenos, explorándolos, desde la perspectiva de los participantes en un ambiente natural y en relación con el contexto” (Hernández, Fernández y Baptista 2010: 364).

El proceso de evolución del estudio requería el desarrollo de un enfoque que coadyuvara con la comprensión de la experiencia de los sujetos y de la forma que ellos explican desde su perspectiva el desarrollo de la memoria y de la forma en que esta se manifiesta en su entorno. De ahí que la investigación cualitativa se configure en este caso como una herramienta capaz de lograr dicho acercamiento:

El enfoque cualitativo se selecciona cuando se busca comprender la perspectiva de los participantes (individuos o grupos pequeños de personas a los que se investigará) acerca de los fenómenos que los rodean, profundizar en sus experiencias, perspectivas y opiniones y

significados, es decir, la forma en que los participantes perciben subjetivamente su realidad. (Hernández et al. 2010:364)

Como podemos apreciar la investigación cualitativa tiene un gran alcance de aplicación para estudios que tengan como finalidad la profundización de sujetos y contextos. Para lograr este fin se vale de una serie de herramientas que permitirán el acercamiento al fenómeno en cuestión: “(...) la investigación cualitativa cuenta con una rica y vasta tradición en las corrientes de pensamiento «en la caja de herramientas teóricas», que van delineando marcos, referentes y matrices conceptuales potentes” (Nateras y De Alba 2010: 8).

Dentro de las herramientas de interpretación que ofrece el enfoque cualitativo se ha considerado para el presente estudio las herramientas interpretativas que ofrece la Teoría Fundamentada (Grounded Theory) y el enfoque biográfico, ambos confluyen y se relacionan durante el proceso de análisis.

Es importante señalar que entre las diversas posibilidades del diseño de interpretación que ofrece el enfoque cualitativo (Teoría Fundamentada, enfoque biográfico, etnográfico, fenomenológicos, estudio de casos, entre otros) la flexibilidad de transitar entre ellos es una condición de ventaja para el desarrollo de enfoque, en relación a ello Hernández et al. refieren lo siguiente: “(...) cabe señalar que las “fronteras” entre tales diseños son sumamente relativas, realmente no existen, y la mayoría de estudios toma elementos de más de uno de estos. Es decir, los diseños se yuxtaponen” (2010:492).

A continuación, presentaré algunos alcances que explican la elección de estos marcos interpretativos.

5.3.1. Teoría Fundamentada (TF) y enfoque biográfico.

La Teoría Fundamentada (TF) o Grounded Theory en su nombre original del inglés tiene su aparición en el mundo de la investigación en 1967 a partir de la publicación de A. Strauss y B. Glaser: “The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research”.

La Teoría Fundamentada es una metodología interpretativa que busca la elaboración de una teoría desde el análisis de los sujetos en su propio contexto. Para este fin, es necesario el acercamiento a la población que se pretende investigar, ya que solo a partir de este contacto se podrá descubrir lineamientos teóricos que expliquen la postura de los sujetos frente diversos fenómenos. Investigadores especialistas en este enfoque mencionan que: “El

planteamiento básico del diseño de la teoría fundamentada es que las proposiciones teóricas surgen de los datos obtenidos en la investigación, más que de los estudios previos. Es el procedimiento el que genera el entendimiento de un fenómeno” (Hernández et al. 2010:493). Este procedimiento es flexible y se adapta a los requerimientos del fenómeno; es una de características principales de la Teoría Fundamentada. En relación a este aspecto, Strauss refiere lo siguiente: “Die Grounded Theory bietet eine Satz von äusserst nützlichen Verfahren- im wesentlichen Leitlinien und Vorschläge für Auswertungstechniken- nicht jedoch starre Anweisungen oder Kochrezepte” (Strauss/Corbin 1996:X). La flexibilidad y adaptabilidad de su aplicación hacen de esta una herramienta importante en la comprensión de contextos particulares. Es importante mencionar que dada esta característica la teoría fundamentada es capaz de acercarse a la comprensión de los fenómenos de los cuales se ocupa:

Glaser, Strauss y Creswell precisan que: “La teoría fundamentada provee de un sentido de comprensión sólido porque “embona” en la situación en estudio, se trabaja de manera práctica y concreta, es sensible a las expresiones de los individuos del contexto considerado, además puede representar toda la complejidad descubierta en el proceso”. (Citado en Hernández et al. 2010:493)

Por esta razón, la aplicación de la Teoría Fundamentada se desarrolla en investigaciones en diversos campos de las ciencias humanas como la sociología, pedagogía y psicología entre otros.

Esta elección se justifica también gracias a la posibilidad que ofrece esta para descubrir y relacionar categorías que permitan dar cuenta de cómo perciben los sujetos el tema de la memoria sin que ello signifique una mera comparación sino por el contrario se permita a través de los diálogos con ellos acceder al conocimiento desde la mirada y experiencia de cada uno en el contexto.

En relación a esto quisiera mencionar algunos aspectos teóricos que contribuyeron para la elección de la metodología de análisis.

Para Carrero et al. “La contribución de la Teoría Fundamentada al análisis cualitativo dirige la atención hacia el proceso de conceptualización basado en la emergencia de patrones sociales a partir de los datos de la investigación” (2012:10). Nuestra investigación se ha ocupado como señala la cita de desarrollar procesos de conceptualización a partir del descubrimiento e identificación de categorías que han ido apareciendo durante el análisis de las entrevistas.

Este proceso de identificación y análisis de categorías será el que nos llevará a desarrollar lineamientos teóricos que pretenden explicar la realidad que viven los sujetos investigados en torno al tema de memoria en Ayacucho.

Este planteamiento va más allá de la descripción de cada entrevista, porque descubre en el contenido de las intervenciones conceptos desde la mirada de los entrevistados. Asimismo, revela cómo actúan los conceptos en la vida y en el contexto de cada uno de las personas que participaron en la investigación. Por otra parte la flexibilidad durante el proceso de interpretación que ofrece la Teoría Fundamentada ha sido un elemento importante para determinar su elección “El procedimiento establecido y aplicado sistemáticamente en la TF permite incluir los criterios que garantizan la emergencia de un conocimiento con garantías y susceptible de una continua modificabilidad o reajuste emergente, en el procedimiento metodológico a utilizar” (Carrero et al. 2012:10).

Finalmente, al término de la categorización, se procederá al análisis de las intervenciones, con ello se pretende descubrir un nuevo sentido en la respuestas de los sujetos. Esto contribuirá al desarrollo de un planteamiento teórico con el que se pretenden responder a la pregunta de investigación.

Este procedimiento va en concordancia con la demanda de la propia metodología de análisis como menciona Glaser (1992): “El producto de investigación final constituye una formulación teórica, o un conjunto integrado de hipótesis conceptuales, sobre el área sustantiva que es objeto de estudio” (como es citado en Carrero et al. 2012:14).

Es necesario puntualizar que el proceso enunciado puede desarrollarse bajo dos diseños de interpretación: sistemático y emergente. Dada la particularidad y evolución de nuestra investigación se ha tenido en cuenta el diseño emergente para el análisis y presentación de resultados. En el diseño emergente “Glaser (2007) remarca la importancia de que la teoría surja de los datos más que de un sistema de categoría prefijadas como ocurre con la codificación axial” (Hernández et al. 2010:497). Dado estos alcances Hernández et al. refieren que:

En el diseño emergente se efectúa la codificación abierta y de esta emergen las categorías (también por comparación constante) que son conectadas entre sí para construir teoría. Al final, el investigador explica esta teoría y las relaciona entre categorías. La teoría proviene de los datos en sí, no es forzada en categorías (central, causales, intervinientes, contextuales, etcétera). (2010: 497)

Si bien es cierto la Teoría Fundamentada es la herramienta principal para la toma de datos, análisis e interpretación y finalmente para la elaboración del informe en el que se desarrollan lineamientos teóricos; también es importante mencionar que dada la complejidad de los datos se considerará en algunos casos los lineamientos del enfoque biográfico. Este enfoque ofrece en algunos casos herramientas para lograr una mejor comprensión e identificación de conceptos, pues los participantes de la investigación se remiten a su propia experiencia para explicarlos.

Es importante puntualizar que la investigación no pretende analizar la biografía en sí misma, sino descubrir mediante la narración de la experiencia de los implicados las percepciones sobre la temática de memoria. Durante el proceso de investigación las experiencias de vida de los investigados se presentaron de manera espontánea, de ahí que surgiera el interés por este método. Muchas veces en contextos posconflicto las personas se remiten a su experiencia de vida para poder explicar situaciones que viven en la actualidad; por este motivo, el empleo de lineamientos del enfoque biográfico ha sido un requerimiento propio de los mismos datos de la investigación. Arfuch señala que:

“(…) los llamados «métodos biográficos», cuyo recurso de la entrevista es casi obligado, ocupan hoy una posición predominante en la investigación cualitativa, en sintonía con el interés en la voz y la experiencia de los sujetos y con énfasis en el testimonio”.
(2002:23,24)

Durante la investigación los participantes revelaron diversos acontecimientos a manera de testimonio de vida y por medio de estos relatos se logró acceder al conocimiento de la percepción sobre la problemática social de la memoria y lo que significa para ellos y para su comunidad. En otras palabras, por medio de estas narraciones se lograron no solo comprender el sentir personal sino reconocer procesos sociales en los cuales la memoria cumplía un rol importante. Para Arfuch, en estos relatos está el sentido del trabajo biográfico: “El espacio biográfico (...) operará prioritariamente, como orden narrativo y orientación ética, en esa modelización de hábitos, costumbres, sentimientos y prácticas que es constitutiva del orden social” (2002:29) En este sentido, la utilización de los lineamientos del método biográfico en este estudio no pretende, como ya se ha mencionado, reconstruir, ni analizar la biografía de los entrevistados, como tal, sino busca descubrir en los relatos personales suscitados revelaciones que contribuyan a la

comprensión de la percepción de su propia memoria y de cómo se entiende esta en su entorno social.

5.3.2. *La toma de datos*

La recolección de datos se desarrolló durante el trabajo de campo de la investigación doctoral. Fue un proceso importante durante toda la investigación, ya por medio de este se logró acceder a la realidad de los sujetos y del contexto. Para Hernández et al. “(...) la recolección de datos ocurre en los ambientes naturales y cotidianos de los participantes (...) En el caso de los seres humanos, en su vida diaria: cómo hablan, en qué creen, qué sienten, cómo piensan, cómo interactúan” (2010: 409).

La toma de datos se realizó específicamente en Huamanga, capital de Ayacucho. Allí se logró tomar contacto con dos instituciones que trabajan el tema de memoria y derechos humanos: la Asociación Nacional de Familiares Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP) y Centro Loyola.

La muestra la formaron algunos miembros de estas instituciones. Asimismo, durante la estadía se logró establecer contactos con personas que por su experiencia tenían información valiosa sobre el tema de memoria, estos contribuyeron a enriquecer la información.

Los recursos empleados en investigación para la toma de información fueron entrevistas abiertas, grupos focales y diario de campo.

Durante la investigación el recurso predominante fue la entrevista abierta, es decir, no estructurada. En los estudios cualitativos la entrevistas de este tipo, según Hernández et al. (2010) suelen ser íntimas, abiertas y flexibles, ello con el fin de descubrir posturas y percepciones en relación al fenómeno estudiado. En este tipo de entrevistas por no ser estructuradas se llevan a cabo bajo una temática general en la cual transitan con total libertad y flexibilidad tanto para el entrevistado como entrevistador. Este tipo de entrevistas tienen como objetivo que “(...) los participantes expresen de la mejor manera sus experiencias sin ser influidos por la perspectiva del investigador o por los resultados de otros estudios; asimismo, señala que las categorías de respuesta las generan los mismos entrevistados” (Hernández et al., 2010:418). La elección de este recurso corresponde al acercamiento que tuve como con cada uno de los participantes durante el trabajo de campo. Es importante mencionar que si bien es cierto llegué al campo con una guía de entrevista estructurada la aplicación de esta, como ya se mencionó, no fue viable dado el contexto de la población de Ayacucho.

Por ello, el punto de partida para el desarrollo de entrevistas se encontraba en una pequeña información que se proporcionaba al participante sobre la investigación para luego pasar a preguntas generales como por ejemplo, dónde estaba o vivía durante los años del conflicto, cómo vivió o qué recuerda de esa etapa. Se trataba principalmente de preguntas que iniciaban el diálogo con el fin de mantener una conversación fluida.

Durante el tiempo de la entrevista el participante ponía en sus relatos énfasis en lo que pensaba, sentía y creía en torno al tema de la violencia en el Perú. En algunos casos, se remitieron a su experiencia personal, biográfica, para explicar la importancia del tema de memoria. Esto fue posible debido a mi experiencia personal con el conflicto y del compartir que se generó de los momentos claves de este. De alguna manera, los entrevistado y yo compartimos desde diferentes lugares acontecimientos similares, ellos en la sierra y yo en Lima. Es importante mencionar que el haber sufrido la misma violencia hizo que se originara entre mi persona y los entrevistados un clima de cercanía y empatía. En esta etapa mi presencia se configuraba no solo como acompañamiento a la vivencia y a las demandas manifestadas por las víctimas, sino como una persona que entendía que lo se había vivido porque también lo había sufrido, debido a esto se generó un clima de acogida al sufrimiento mutuo que compartimos por lo ocurrido en nuestro país.

Es conveniente señalar que si bien es cierto se establecieron algunos contactos previos a la visita en Ayacucho, estos sirvieron como puente para acercarme tanto a la asociación ANFASEP como al centro Loyola. Luego ya en ambos lugares las entrevistas fueron generándose a partir del diálogo y el compartir de mi experiencia con los diversos miembros de cada institución.

Una muestra de ello fueron las entrevistas realizadas a las mujeres integrantes de ANFASEP, quienes mostraron muy buena disposición para la realización de estas intervenciones. El vínculo que se estableció con estas mujeres, madres de familia y víctimas directas del conflicto fue desde el inicio fue muy cercano. Para ellas el saber que la investigación se realizaba en Alemania significó gran emoción y alegría, ya que gracias a la cooperación alemana lograron inaugurar el Museo de la Memoria, que es el primer museo de con esta temática en el Perú. Asimismo, la colaboración que pude brindar en los preparativos para recibir al presidente de Alemania que por esos días estaba de visita en el Perú contribuyó a que se desarrollara una relación amable y hasta cierto punto cercana, la cual benefició en el desarrollo del diálogo y por ende de las entrevistas.

Es conveniente mencionar que aunque la investigación se realizó totalmente en Ayacucho; en Lima, la capital, se intentó tomar contacto con personas que vivieron directamente la

etapa del conflicto. Si bien es cierto, no se concretaron completamente, los acercamientos aportaron mucha información al respecto.

El total de entrevistas recaudadas fueron catorce; doce en la ciudad de Ayacucho y dos en Lima¹.

Otro recurso empleado durante la investigación fueron los grupos de enfoque o grupos focales, estos son propios de la investigación cualitativa. Las personas participantes en los grupos de enfoque durante la investigación de campo fueron trece.

En relación a este recurso se puede decir que los grupos focales son entendidos también como entrevistas grupales, estos “ (...) consisten en reuniones de grupos pequeños o medianos (tres a 10 personas), en las cuales los participantes conversan en torno a uno o varios temas en un ambiente relajado e informal” (Hernández et al. 2010:425). Dada la temática abordada, los grupos focales se desarrollaron en sesiones de cinco personas y ocho personas. La locación utilizada fue el Centro Loyola, patrocinado por la Compañía de Jesús que está ubicado en Huamanga, capital de la ciudad de Ayacucho. Este espacio es el lugar de encuentro de los jóvenes y adultos que participan en diversos programas de formación ciudadana, memoria y promoción de derechos humanos, y también religiosa.

Este recurso se empleó con el fin de recoger información e indagar a partir de las discusiones surgidas por medio de preguntas sueltas; por ejemplo, cómo perciben el tema de memoria y qué percepción tienen sobre la importancia de dicha temática en su vida, entre los amigos, familiares y en la sociedad en general. Estas interrogantes daban el punto de inicio de los diálogos. En vista de que Ayacucho fue la zona donde se inició el conflicto y por ello la ciudad más afectada, los habitantes en general tienen experiencia y/o conocimiento del conflicto, por este motivo, no hubo necesidad de establecer una guía minuciosa para iniciar las discusiones pues el tema es de conocimiento de todos los pobladores.

Para el desarrollo de los grupos focales se acordaron citas y se convocó a los participantes de manera libre y voluntaria.

El primer grupo estuvo conformado por personas cuyas edades oscilan entre 38 y 45 años, que coordinan proyectos de ciudadanía y derechos humanos, y trabajan temas de perdón y reconciliación.

Esta agrupación trabaja con sectores de la población de Ayacucho, ha realizado intentos de reconciliación y perdón entre algunas comunidades aledañas; y, también, con comunidades quechua hablantes adaptando para ello sus materiales. En esta agrupación conformada por

¹ Ver el cuadro de personas entrevistadas en anexo A.

² Seudónimo utilizado para salvaguardar la identidad de la persona.

³ Ver apartado 5.3.1

cuatro mujeres y cuatro varones (total ocho) se encontraron víctimas directas del conflicto armado.

El segundo grupo lo integraron cinco mujeres cuyas edades oscilan entre 38 y 50 años, que han desarrollado diversos programas para trabajar la memoria del conflicto. Aquí se encontraron víctimas indirectas del conflicto armado.

La elección de los recursos de la toma de datos tuvo como finalidad el acercamiento a la realidad personal y social de los encuestados. Asimismo, se señala que en los ambientes donde se han desarrollado tanto las entrevistas como los grupos de enfoque se ha cuidado mucho el sentir de cada participante, se ha dejado que cada uno que exprese libremente su opinión y sus sentimientos, los mismos que han sido acogidos en todo momento con amabilidad y empatía. También, dado lo delicado de la temática se solicitó previamente a cada uno de los participantes su autorización para grabar las intervenciones de cada entrevista y grupos de enfoque. En los casos que el participante solicitaba no grabar la intervención se ha respetado la decisión. Asimismo, hubo entrevistas que no fueron grabadas debido a la forma en la cual surgieron los diálogos, es decir, las conversaciones profundas y con gran carga emotiva no dieron lugar a enunciar el permiso para el registro. Sin embargo, luego fueron transcritas en el diario de campo con el fin de no perder la información recibida.

Se ha atendido también a la solicitud de no expresar con nombres propios las intervenciones en la investigación; por ello, se utilizarán durante la interpretación y análisis seudónimos (los cuales serán escritos en cursiva) con el fin de respetar y proteger la privacidad de los participantes.

Es importante mencionar que todas las entrevistas fueron realizadas en castellano, en cada una de las respuestas se apreció el uso de la variedad lingüística del castellano andino.

El tiempo ocupado en cada entrevista personal no fue medido cronológicamente; los diálogos se desarrollaban de manera fluida, a veces podrían ocupar alrededor de tres horas, ello dependía muchas veces del tiempo de cada persona.

Para el desarrollo de los grupos de enfoque, sí se marcó cronológicamente el tiempo de inicio y final. Estos tuvieron una duración de dos horas cada uno.

Para finalizar quiero señalar que la toma de datos fue acompañada por un diario de campo. Esta herramienta como señala Hernández et al. "(...) tiene la función de documentar el procedimiento de análisis y las propias reacciones del investigador" (2010:447). A este tipo de herramienta Strauss y Corbin se refieren también como memos, los cuales tienen un papel fundamental en la elaboración de la teoría: "Schriftliche Analyseprotokolle, die sich auf das Ausarbeiten der Theorie beziehen" (1996:169).

Al respecto, el desarrollo de esta herramienta durante la investigación me ha servido en primer lugar como elemento de contención, ya que pude plasmar las emociones que me acompañaron durante todo el proceso. Asimismo, pude transcribir en el diario algunas entrevistas que no fueron registradas por medio de la grabación. Con el correr de los meses volver la lectura de esta herramienta me brindado insumos para la comprensión del contexto. Además me ha permitido descubrir a nivel personal las cargas afectivas que despiertan temas de este tipo y observar la profundidad con la que abordan la realidad los participantes de la investigación. En este sentido, el diario me ha posibilitado la recuperación de percepciones de los fenómenos que se desarrollaron durante el proceso de investigación en Ayacucho y Lima. Este material, también ha contribuido a la identificación de conceptos, los cuales se han tenido en cuenta para la construcción de acercamientos teóricos.

5.3.3. Procesamiento de datos

La información recopilada en las entrevistas ha sido procesada con el fin de descubrir conceptos que contribuirán para la elaboración del informe final que requiere la aplicación de la Teoría Fundamentada.

Para el procesamiento de la información recopilada, se ha optado por métodos manuales frente a la utilización de herramientas software, ya que los primeros me han permitido una mayor profundidad en el ejercicio de reflexión para el descubrimiento de incidencias y categorías.

El procesamiento de datos consta de los siguientes procesos: transcripción de datos, identificación y comparación de incidencias, y en último lugar, categorización.

En relación al proceso de transcripción se puede decir que los datos obtenidos durante las entrevistas y los grupos focales han sido transcritos cuidadosamente, es decir, respetando la variedad lingüística de cada hablante. Las pautas seguidas para la transcripción consideraron solo la palabra oral, en otras palabras, no se ha tomado en cuenta esquemas que consideran los silencios, interjecciones o mensajes no verbales, dado que por mi experiencia cercana con el conflicto la interpretación de ello podría suponer un elemento de proyección personal. Por ello, la transcripción se ha apoyado en las reglas señaladas por Deslauriers:

Se debe transcribir respetando el pensamiento del interlocutor, haciendo uso de la puntuación para facilitar la lectura, precisar el

pensamiento, siempre que se deba hacerlo, sin transformarlo, respetar la concordancia de los verbos; en síntesis, escribir una lengua simple y correcta (...) Se transcribe entonces intentando respetar la lógica del discurso: una idea por párrafo, por subpárrafos, si la idea se desarrolla en varios puntos. (2004:69)

Luego de la transcripción de datos se procedió a la lectura y análisis de estos a fin de identificar incidencias, entendidas estas como “porción del contenido que el investigador aísla y separa por aparecer allí uno de los símbolos, palabras claves o temas que consideran oportunos desde los propios datos” (Carrero et al. 2012:25). Las incidencias fueron agrupadas y codificadas teniendo en cuenta el método comparativo constante el cual “pretende generar teoría a partir del análisis comparativo y sistemático de los incidentes” (Carrero et al. 2012:28).

Luego de este proceso se establecen categorías, a las cuales nuevamente se las someterá al proceso comparativo a fin de seleccionar las más representativas. Una vez identificadas las categorías resultantes de este proceso se procedió al análisis e interpretación de estas, para ello se tuvo en cuenta las intervenciones de los sujetos de la investigación y la información obtenida en el diario de campo.

Como último paso del proceso se ha elaborado un informe final en el que se abstraen conceptos referenciados en los datos. En este se da cuenta de la forma en la que los sujetos comprenden y explican la relación entre las memorias con la construcción del tejido social. Es conveniente señalar que el muestreo teórico se mantuvo abierto, como señala la Teoría Fundamentada hasta el proceso de saturación teórica. Una vez saturado los datos se inició el proceso de identificación de incidencias, el cual también se sometió a un proceso de saturación. En ese sentido, podemos decir que el análisis de datos está orientado por los lineamientos requeridos para el desarrollo de la Teoría Fundamentada: “el análisis se guía por los criterios del muestreo teórico, y los niveles de saturación teórica de las categorías, lo que permite decidir cuándo, quién y qué tipo de situaciones interesa rastrear” (Carrero et al.2012:27).

Este procedimiento ha coadyuvado al desarrollo paulatino de una sensibilidad teórica la cual ha permitido descubrir conceptos durante la constante interacción y acercamiento a los datos. La sensibilidad teórica es entendida por Strauss y Corbin como una condición necesaria para el descubrimiento de teorías:

Theoretische Sensibilität bezieht sich auf die Fähigkeit, Einsichten zu haben, den Daten Bedeutung zu verleihen, die Fähigkeit zu

verstehen und das Wichtige vom Unwichtigen zu trennen (...) Erst die theoretische Sensibilität erlaubt es, eine gegenstandsverankerte, konzeptuell dichte und gut integrierte Theorie zu entwickeln - und zwar schneller, als wenn diese Sensibilität fehlt (1996: 25).

La experiencia de esta sensibilidad se ha generado e incrementado conforme se ha ido desarrollando el proceso de análisis de datos durante la investigación.

5.4. El trabajo de campo

La investigación en el campo se desarrolló durante los meses de febrero, marzo y abril del 2015 se inició brevemente en Lima y a profundidad en Ayacucho. Fue un proceso complejo debido a factores que confluyeron durante el periodo del trabajo.

El primero fue la carga emocional que significó para mí como investigadora, ya que el acercarme a las víctimas del conflicto armado supuso también una cercanía con el pasado de violencia que había vivido.

El tomar contacto con personas que han vivido directa e indirectamente el conflicto y que han sido víctimas ha sido una experiencia importante para el desarrollo del trabajo. Ellos han aportado desde su propia experiencia la visión que tienen sobre el tema de la memoria y de lo que implica para ellos.

Ser testigo del dolor con el cual conviven y de la forma en la cual este les ha fortalecido, ha significado una experiencia importante para mí como investigadora.

Durante el proceso del trabajo de campo he tenido la oportunidad de escuchar diversos tipos de experiencias que por la carga afectiva que contienen han repercutido muchas veces en mi estado emocional y psíquico. En estos momentos difíciles el poder recoger lo vivido mediante un diario de campo fue de gran importancia para mí. El diario de campo no solo significó una herramienta con la cual recolecté información muy valiosa, sino también funcionó como un instrumento de contención en el cual pude plasmar las vivencias del proceso. La lectura posterior de este registro me permitió descubrir desde la distancia otros datos que en el momento por los acontecimientos no pude percibir.

Asimismo, el contar en el camino con la presencia de un compañero investigador contribuyó en el enriquecimiento de las interrogantes que surgían en el momento. Los diálogos establecidos con él a partir de las experiencias compartidas contribuyeron a perfilar y descubrir en la información recogida nuevos sentidos y contenidos en relación a la percepción y vinculación de los sujetos con la temática en cuestión.

El segundo factor que influyó durante la investigación de campo fue la visita del presidente de Alemania al Perú durante el mes de marzo. Este acontecimiento despertó no solo una serie de preparativos en los lugares que visitaría y que coincidían con los planificados para el estudio, sino que también despertó las discusiones en relación con el tema de memoria y la importancia de recordar lo ocurrido en el conflicto armado. Asimismo, esta visita dio lugar para observar las presiones políticas de diversos actores; por otra parte, evidenció la reaparición de estrategias empleadas en gobiernos anteriores utilizadas con el fin de obstaculizar la cobertura del tema principalmente en Lima y Ayacucho.

Los factores en mención hicieron de la investigación de campo un proceso arduo que inició en primera instancia en la ciudad de Lima. Concertar citas para entrevistar a algunas personas relacionadas con el trabajo de memoria y derechos humanos no fue sencillo. Existieron, incluso algunas negativas que luego se explicarían debido a situaciones políticas del momento. A pesar de ello, logramos entrevistarnos con dos personas que proporcionaron no solo información del tema, sino también datos para poder acercarnos a la ciudad de Ayacucho, segundo lugar donde se desarrolló la investigación.

El ambiente que acompañó el desarrollo del proceso de investigación en Lima fue sereno en el sentido que las emociones por lo sucedido en el conflicto no se encontraron latentes. Sin embargo, es importante mencionar que se intentó establecer en Lima una entrevista con una dirigente asháninka llamada *María*,² quien debido al conflicto perdió a su esposo e hijo. A pesar de que contacté con ella por medio de la Coordinadora de Derechos Humanos recibí una reacción inesperada. A pesar de explicarle los motivos que me llevaban a comunicarme con ella me desconcertó recibir una negativa para acceder a la entrevista. Argumentó que no sacaba nada con acordarse de lo sucedido en el tiempo del conflicto. Mencionó que el recuerdo la perjudicaba y que la única beneficiada sería mi persona, como investigadora y no ella.

Fue imposible acceder a la entrevista o al contacto personal. Las dos comunicaciones se establecieron de manera telefónica y no se pudo explicar que no se buscaba hacerle recordar lo sucedido en ese periodo de violencia, sino su opinión sobre la importancia de hacer memoria de ello.

En un momento del diálogo telefónico preguntó sobre mi procedencia y el motivo por el cual se la solicitaba. Luego de explicarle que se trataba de una investigación académica, ella manifestó que no deseaba ningún tipo de entrevista porque este tema la perturbaba

² Seudónimo utilizado para salvaguardar la identidad de la persona.

emocionalmente e insistía en que no obtenía ningún beneficio con ello. Sus palabras fueron las siguientes:

“No señorita, yo no quiero hablar nada porque nada saco yo. Yo no saco nada hablando, recordando, usted seguro saca provecho para su noticia, su trabajo o su estudio, pero yo no saco nada recordando, nada, nada, no quiero hablar de ningún tema”. (Diario de Campo, 12.03.2015)

En el contacto con *María* pude descubrir que el dolor y la desconfianza estaban todavía presentes y se reflejaban en sus palabras. Asimismo, pude apreciar que la palabra memoria significaba para ella recuerdo de la violencia sufrida y, por ello, no fue posible establecer una entrevista. Percibí también que la violencia silenciosa, hace que la persona huya de ese recuerdo. También, pude reconocer en las palabras de *María* que su negativa era una forma de protegerse del recuerdo de lo vivido.

La reacción de *María* me impresionó mucho, me hizo comprender que los rezagos de la violencia todavía permanecían en las personas y que por ende me encontraba en una situación aún más compleja de lo pensado.

Luego de esta experiencia creí que no sería sencillo acceder a entrevistas en Ayacucho pues el recuerdo de la agresión y dolor vivido estarían aún latentes allí, por haber sido el lugar más atacado durante el conflicto. Por esta razón, imaginé que sería más grande la negativa y el silencio para hablar de algo relacionado al tema de memoria. No obstante, la experiencia fue diferente.

Es importante también señalar que lo acontecido con *María* me sirvió para advertir que el tema era aún muy delicado y doloroso, y que no tenía ningún derecho a perturbar el estado de las personas que habían sido víctimas. El respeto a su sentir, a su silencio, sus palabras, percepciones eran totalmente válidas y que ello me ponía también frente a un límite, el de la propia persona para entrar en su experiencia de vida.

Asimismo, comprendí que si bien es cierto deseaba iniciar una investigación y obtener una información sobre la percepción de la importancia de hacer memoria en el Perú, no podía pretender que el resto de las personas tengan el mismo deseo. Entendí que entrar en ese tema significaba también revivir en muchos casos la violencia sufrida. Acepté que si dialogar sobre algo relacionado con el conflicto perturbaba el día a día de las personas, estas tenían derecho a abstenerse y a mantener silencio, pues esto significaba posiblemente, también, el deseo de continuar la vida sin remover dolores.

En este momento, la investigación fue para mí una situación cuestionadora. Me pregunté qué era lo que me llevaba a hacer esta investigación, qué derecho tenía de contactar con personas que habían sido víctimas durante el conflicto y que seguían sufriendo por lo ocurrido. Las respuestas estas interrogantes me remitieron a mi propia experiencia de violencia. Esto me hizo pensar en un principio que no podía realizar la investigación, pues todo lo vivido era todavía muy doloroso para todos, inclusive para mí misma.

Luego de unos días de reflexión llegué a la conclusión que aunque el tema era difícil y doloroso, era necesario continuar, porque no se puede vivir siempre con el dolor y desánimo, que algo se puede hacer para mejorar un poco la situación, aunque no sabía en un principio exactamente qué. También, pude reconocer que el dolor ocasionado por la violencia del conflicto no permite construir puentes y hace que las personas que sufrieron se silencien, que sufran solas. Pude percibir, en este contexto, que el sufrimiento en soledad se torna aún más doloroso.

Al darme cuenta de esto, lo que sostuvo en adelante el trabajo de campo fue el deseo de contribuir a establecer vínculos de empatía con aquellos que habían sufrido como *María*. Quedaron en mi memoria sus palabras indicando que ella no sacaba ningún beneficio y yo sí. Esta frase resonó en mi mente, me acompañó durante todo el proceso y finalmente logró que la investigación se orientara aún más hacia la acogida de cada uno de los que entrevisté y compartieron su experiencia conmigo.

Durante el proceso del trabajo de campo, descubrí también que en cada uno de los entrevistados estaba de alguna manera también mi propia historia. El tomar contacto con esta realidad dolorosa significó acercarme a una posibilidad de comprensión y resignificación de lo sufrido. En este marco de reflexión, pude identificar que buscar caminos para construir una nueva historia, un nuevo futuro sin violencias llevaba necesariamente al compromiso de asumir que era necesario el recuerdo de lo vivido aunque fuese muy doloroso, porque solo así podrían existir más posibilidades de que la violencia no se repita. Este pensamiento también fue reforzado a lo largo de toda la investigación y fue también corroborado con mucha fuerza a partir de la interacción de personas como *Ana*. Ella es también víctima del conflicto armado, su esposo es uno de los miles de desaparecidos. A pesar de no haber encontrado sus restos mortales, ella sigue luchando contra gobierno regional que se opone a la construcción del santuario de memoria en La Hoyada, lugar donde se produjeron ejecuciones extrajudiciales.

Tuve la oportunidad de dialogar dos veces con ella. La primera, se registró en del diario de campo y la segunda fue grabada.

La primera entrevista realizada luego su visita a La Hoyada fue la que más me impresionó, porque puede reconocer que el dolor lejos de amilanarla le daba fuerzas para seguir luchando por la memoria de quienes habían sido víctimas en La Hoyada:

“Yo tenía mi cuestionario de preguntas aunque la verdad ya me había dado cuenta que de mucho no iba a servir, así que opté por no dejarlo, además porque no quería cortar el hilo de la conversación anterior sobre La Hoyada. Así que quise apoyarme en eso, para preguntarle cómo se sentía que el gobierno regional no las apoye con el santuario. Yo quería solo iniciar la conversación con alguna cosa que tuviera relación con el tema de memoria, pero a partir de ello *Ana* me contó todo lo que sentía. Fue como si desease que alguien le preguntara. Me contó la relación de ello con su vivencia, su historia. Yo quise grabar, pero no fui capaz de interrumpirla, ni de preguntarle si podía hacerlo, sentí que la sola pregunta podría romper el momento. Me contó lo que había pasado desde que llegó Sendero a su pueblo y que los militares se llevaron a su esposo, me contó los abusos que sufrió, lo que vivió, su odio hacia un tal Regalado militar jefe de una base que mandó a que la torturaran, me contó lo que sufrió allí. Yo he leído mucho sobre ese tema, testimonios abusos, pero escucharlo, sentirlo en su rostro, ver su dolor, verla tocar su cuerpo mientras me contaba... Me puse a llorar con ella. Algo anoté por allí al principio, luego lo dejé... y solo la escuché. Qué triste todo lo que ha pasado, y cómo puede seguir hasta ahora luchando a pesar de lo vivido... Ella dice que eso le ha dado fuerzas. Dice que se acuerda de su esposo por eso lo hace y porque tal vez en La Hoyada estará su esposo y cuántos más estarán, por eso dice que no va a descansar hasta que se logre un santuario, porque esa es la única esperanza de que todos sepan lo que los militares hicieron allí, que sean juzgados y que no lo vuelvan a hacer. Se la siente con indignación también por este problema con el gobierno regional. Ya para terminar la conversación porque ya era tarde volvimos al punto inicial de La Hoyada le dije que sin falta le iba a escribir al doctor Lerner para pedirle ayuda. Nos abrazamos muy fuerte, me dio las gracias, no sé de qué si yo en realidad soy la que le agradezco por haberme permitido conocer su historia y entender lo que la movilizaba, nos despedimos y quedamos en volver a vernos mañana para arreglar y

limpiar el museo, y para conversar otra vez de más temas”. (Diario de campo, 18.03.2015)

Este encuentro con *Ana* me removió mucho emocionalmente. Tuve muchos sentimientos encontrados, el diálogo con ella me permitió sentir su dolor y también su fuerza. Me di cuenta a partir de su experiencia que es posible que el dolor se convierta en un motor, que otorgue fuerza para luchar en nombre de quienes ya no están pero que sufrieron la injusticia más grande, la violación del derecho a la vida. *Ana* me transmitió su fuerza, la convicción de que es posible que el dolor pueda también romper el silencio.

El diálogo con *Ana*, me enseñó que no se puede ser indiferente al dolor ajeno que siempre se puede hacer algo, que no se puede estar quieto. A partir de ese momento, La Hoyada también formó parte de mi historia y fui a conocer el lugar al día siguiente.

En este contexto, fue inevitable recordar a *María* y cuestionarme por las diferencias entre una y otra. Observar cómo el dolor en una persona se convertía en fuerza y como en otra significaba un silencio; este fue un cuestionamiento importante porque me permitió identificar que la diferencia radicaba en los momentos de vida cada persona, es decir, cada uno tiene un proceso distinto, una manera de asumir el dolor, de asumir su memoria. En el caso de *Ana*, ella abrió su corazón y su confianza de una manera que no esperaba, de forma espontánea. Posiblemente, para que esto ocurriera influyó el que yo me ofreciera a limpiar con ella el museo, o también el hecho que le contara que había trabajado en derechos humanos y que también sufrí en el conflicto. Todo ello hizo tal vez que ella también abriera su corazón a mí. En todo caso, creo que todo ello influyó completamente para que nos acercásemos a dialogar con tanta cercanía. Me doy cuenta ahora que dar a conocer mis experiencias en relación al conflicto contribuyó a establecer una comunicación especial con las víctimas.

En el caso de *María*, se podía percibir también mucho dolor, pero no quiso o no pudo hablar. Tal vez ese día era una fecha importante en la historia de su vida, o tal vez se sintió como muchas víctimas en algún momento cansada, decepcionada y pensó que de nada valdría hablar. De una manera o de otra, creo que su negativa es una forma de protegerse, de querer por un momento olvidar el dolor.

Con la distancia respectiva, solo puedo decir que ambas situaciones son producto de lo que el conflicto ocasionó y que tanto *Ana* como *María* representan el sentir de las víctimas.

También, ahora, con la distancia de lo vivido durante el trabajo de campo puedo afirmar que el contacto con *María* y *Ana* fueron decisivos. Las reflexiones que me dejaron el contacto con ellas hicieron que tome más conciencia de las diferentes formas en las cuales

las personas pueden verse afectadas por la violencia. Pude reconocer la importancia del respeto a los procesos de cada persona.

A manera de cierre, me permito decir que la situación vivida en Ayacucho la describo como una experiencia muy favorable y positiva en lo referente a la toma de información. Para ello, ha influenciado pienso gran medida mi experiencia personal de conflicto. Este conocimiento directo me ha permitido acercarme a las víctimas no desde un estatus de separación entre unos y otros, sino desde la cercanía se sabernos y sentirnos todos víctimas y con deseos de hacer algo por nuestra gente, por los que no están, por lo que vendrán. Esta conciencia nos ha permitido interactuar y acercarnos profundamente. Considero que esta situación ha sido un factor de ventaja en el desarrollo del proceso, porque me ha permitido el acceso a la experiencia y sentir profundo e íntimo de las personas que han participado en la investigación y que posiblemente si no hubiese sido parte de la misma historia de violencia no me hubieran abierto su corazón y dado su confianza.

Si bien es cierto, como ya se mencionó, el contacto con las emociones de los entrevistados y las más propias fueron situaciones inesperadas y hasta cierto punto no pensadas, se logró convertir esos momentos difíciles en momentos de reflexión.

Asimismo, la situación emocional que en muchos casos representó un agotamiento durante el proceso, me sirvió para cuestionarme sobre hasta dónde la persona puede profundizar en este tipo de temáticas sin sentirse afectado también. El derecho de cada persona de dar a conocer sus propios límites del dolor frente al otro significaron también una oportunidad para conocer mis propios límites y por ende los de la investigación. En suma, puedo decir que la experiencia de los límites y el respeto a la libertad significaron un profundo aprendizaje durante todo el proceso.

Otra lección que me dejó la experiencia en Ayacucho, fue la fuerza y presencia activa de mujeres como *Ana*. Fueron estas las que me salieron al encuentro, sin buscarlas ni haber establecido contacto previo; la presencia de ellas agrupadas en la Asociación Nacional de Familiares de secuestrados, detenidos y desaparecidos del Perú (ANFASEP) apareció de manera casual y significativa. Por medio del trato con ellas logré observar y ser testigo de las luchas que vivían para establecer el santuario y museo de sitio en La Hoyada

El encuentro con estas mujeres me reveló la capacidad que tienen en la lucha por buscar justicia, por ser escuchadas. Con ellas el dolor no es silencio sino voz que habla, que busca y que lucha. La voz de los desaparecidos resuena en cada minuto en sus vidas, esta es la fuerza y la esperanza que las mantiene en lucha.

La experiencia de campo me brindó también la posibilidad de tomar contacto con personas de diversos ámbitos, como por ejemplo, taxistas, vendedores, docentes, estudiantes

universitarios. Por mis investigaciones previas tenía conocimiento de que todos en la ciudad habían sido de una u otra manera víctimas del conflicto. Dada esta situación, no dudé en acercarme espontáneamente a personas que no tenían aparentemente ninguna labor en agrupaciones o asociaciones de derechos humanos. Con ellos pude corroborar que, efectivamente, en su historia de vida tenían ya sea un familiar o conocían de cerca una víctima del conflicto. Esta información enriqueció aún más la toma de datos.

Al término de la estancia en Ayacucho las impresiones obtenidas durante el trabajo de campo fueron muy profundas y conmovedoras debido al conocimiento que había adquirido a partir de la interacción con cada uno de los que participaron en la investigación.

Finalmente, quiero señalar que durante la investigación se logró que las personas participantes la perciban con agrado y, por ello, se prestaron a colaborar. Parte de la explicación radica que al darse a conocer que el estudio se desarrolla en Alemania generó mucho interés y, en algunos casos, como en Ayacucho, hasta alegría. Esto debido, a que es de conocimiento de la mayoría de la población peruana, en especial de aquellas que trabajan el tema de memoria y derechos humanos, el apoyo del gobierno alemán para la construcción de museos, memoriales y promoción de programas de ciudadanía y democracia. En este sentido, la mención de Alemania representa para la mayoría de personas un gran apoyo en el desarrollo de esta temática.

PARTE IV

ANÁLISIS Y DISCUSIÓN

En esta cuarta parte se presenta la discusión de los datos, la cual ha sido organizada en base a las categorías identificadas en las entrevistas y en los grupos de enfoque que se realizaron durante el trabajo de campo.

Capítulo 6: Memoria, estado y tejido social después del conflicto

6.1. Introducción

A quince años del conflicto armado interno, el tema de la memoria en el Perú sigue siendo una preocupación constante.

Existen diversos factores que han dado lugar a esta situación, entre los cuales se pueden señalar el poco interés del Estado en promover políticas de memoria, la falta de apoyo a los colectivos de Derechos Humanos, así como la escasa participación social resultada de la poca promoción por parte de los estamentos del Gobierno.

Si bien es cierto que estos factores han contribuido a que la memoria sea un solo un interés de minorías, el sector más afectado de la población –las víctimas–, señalan que esta realidad se debe al interés de ciertos grupos de poder que buscan silenciarla.

Esta percepción no carece de sentido puesto que se sabe que en contextos posconflictos o pos dictatoriales los gobiernos no han atendido los reclamos de la población víctima. A pesar de ello, mantienen un discurso de apertura a la democracia en los que han puesto énfasis en los miedos de la violencia vivida, logrando de esta manera mantener el estado de la alarma e inseguridad en la población.

En el caso peruano, los cuatro gobiernos democráticos sucedidos tras la dictadura de Fujimori, han manejado de manera constante los mensajes de lucha contra la violencia y han sembrado temores de que pueda repetirse el terrorismo. Estos discursos, lejos de generar políticas que atiendan el origen del problema de la violencia, han generado el miedo a que esta se repita y han contribuido a silenciar la memoria y disminuir los espacios de recuerdo, consiguiendo finalmente el propósito de reducir el interés general por la memoria.

Adicionalmente, estas acciones no han contribuido en el establecimiento de un tejido social que prevenga la repetición de situaciones de violencia; por el contrario, han mantenido latentes una serie de inseguridades en la población.

En este difícil contexto, se realiza una investigación de campo que pretende conocer el sentir y las necesidades de las víctimas del conflicto armado interno en la actualidad. Para este fin, se han realizado en Ayacucho, lugar donde se inició el conflicto, entrevistas individuales y colectivas (grupos de enfoque) que han proporcionado la información base de la investigación. Esta información ha sido transcrita y analizada con el fin de descubrir las percepciones de la población afectada en torno a la temática de la memoria.

El procedimiento establecido para este análisis ha sido guiado por la Teoría Fundamentada³. En consecuencia, el paso siguiente tras la transcripción de datos fue la identificación de contenidos o incidencias, las cuales fueron relacionadas, organizadas y depuradas sucesivamente a fin de obtener categorías.

En este proceso se obtuvieron once categorías iniciales, como resultado de agrupar los datos transcritos en una serie de temas encontrados con frecuencia: desinterés, dolor, reparaciones, consecuencias de la violencia, recordar, silencio, empatía, desconfianza, perdón y reconciliación, memoria, estado. Estas categorías iniciales fueron nuevamente sometidas a un análisis comparativo a fin de depurarlas y seleccionar las más representativas. Al término de este proceso se establecieron tres categorías finales que son las que analizaremos en este capítulo: necesidad, indiferencia y memoria.

Las dos primeras desarrollan una interacción frente a lo que representa la memoria en su contexto. Por este motivo, se ha optado por abordarlas de manera conjunta, describiendo las particularidades que cada una de ellas representa. Asimismo, se expondrá la incidencia de estas en el tejido social.

La tercera categoría refiere a la memoria, en la que se describe lo que significa para la población esta temática, la manera en que incide en la vida cotidiana y la forma en la que afronta la concepción de una memoria responsable, así como las acciones que desencadenarían en caso de hacerse efectiva en la sociedad.

6.2. Necesidad e indiferencia

“Si no ha habido ninguna iniciativa por parte del gobierno en trabajar la memoria, no va haber memoria.” (José, comunicación personal, marzo de 2015)

La necesidad económica se presenta como un factor que absorbe toda la atención de las víctimas y es la que condiciona todo su actuar. De ahí que también influya en el desarrollo de la memoria.

La mayoría de las víctimas tienen dificultades económicas que impiden dedicarse por completo a actividades que tengan como objetivo la lucha por preservar la memoria. Por esta razón, cada vez son menos voces las que participan en manifestaciones, convocatorias, mesas de diálogo y conversatorios.

³ Ver apartado 5.3.1

La economía se ha convertido en una condición determinante en todos los ámbitos en la vida de los pobladores en el Perú. Particularmente en Ayacucho, considerada como una de las ciudades más pobres del país debido a las pérdidas que ocasionó el conflicto, las víctimas apenas disponen de tiempo y recursos para afrontar actividades adicionales a aquellas necesarias para cubrir sus necesidades económicas mínimas. Sin un apoyo del Estado u otros organismos, sería muy difícil realizar un trabajo de memoria que logre trascendencia en la sociedad:

“Los poderes económicos son los que daban fuerza antes, pero ahora no y pensar en el futuro del país con esta minoría no es posible. Esta minoría necesita una mediana estabilidad económica. Las víctimas y los que queremos tenemos que seguir defendiendo la causa, sabiendo que vamos en contracorriente, no hay voces reales que se hagan cargo de ello. No hay suficientes como esta gente de la Católica y de Salomón Lerner”. (*José*, comunicación personal, marzo de 2015)

Esta mención señala la importancia que tienen los grupos económicos, y alude al poder que tienen en diferentes sectores: “daban fuerza antes”. Sin la presencia de un poder económico no es posible la aparición, estabilidad y posterior trascendencia de estas agrupaciones en el espacio público. Por este motivo, la minoría se acentúa y el cambio que se espera del país se presenta cada día más distante. Asimismo, suscita entre las víctimas y colectivos de Derechos Humanos la percepción de ir navegando “contracorriente”, que sería en realidad en contra de los poderes económicos, los mismos que no apoyan estas iniciativas, porque atentan contra sus intereses. Junto con la necesidad, las víctimas identifican la aparición de actitudes que reconocen como **indiferencia** frente al tema de la memoria. La discusión sobre ello es diversa. Por una parte, existe un desconocimiento de la población del tema de memoria, resultado del miedo o resignación, la siguiente frase lo refleja:

“(…) mejor no hablar de eso, así dicen.” (*Senia*, comunicación personal, marzo 2015)

Por otra parte, se manifiesta un desinterés mayormente en los jóvenes, que no han sido informados de este tema por sus familias ni en las escuelas. Expresiones como la siguiente son las más frecuentes:

“(…) la gente [que] no lo ha sufrido no lo toma en cuenta”. (*Jorge*, comunicación personal, marzo de 2015)

La referencia a no tomar en cuenta revela también en el poco interés o indiferencia que se tiene de lo ocurrido. El haber sufrido la violencia parece ser en Ayacucho la variable que determina si la persona finalmente se moviliza o no:

“Ahora hay otra violencia, la inseguridad ciudadana, esa les interesa más, porque lo viven, no van a lo que no les interesa porque no lo viven o no lo han vivido” (*Luz*, comunicación personal, marzo de 2015).

Podemos deducir a partir de la intervención, que en la medida que una situación les signifique se despertará un interés basado en lo vivido o lo conocido. A pesar de que en Ayacucho la gran mayoría de la población ha sido víctima del conflicto, el tema se mantiene en silencio entre las familias y mucho más en las escuelas. Este silencio trae como consecuencia una desinformación que contribuye a que el tema no sea significativo y, por tanto, no afecte a su vida:

“(…) Porque no afecta su vida diaria ahora, cada vez más lejano y no se ha trabajado ni en la escuelas ni en ningún sitio, el informe CVR no ha impactado en el currículo escolar. No tuvo impacto porque la derecha que ha gobernado este país no le ha dado bola, y si la derecha no le da tampoco los medios de comunicación le dan”. (*José*, comunicación personal, marzo de 2015)

En esta referencia, aparece nuevamente la presencia de las fuerzas políticas “la derecha”, que para *José* es la responsable de minimizar el impacto de la CVR, es decir, de propiciar una actitud de indiferencia. En el Perú, las fuerzas económicas son reconocidas como la derecha, dado que desde del siglo pasado los grupos oligárquicos poseían el poder político y económico.

En este sentido, el desinterés de la derecha se traduce en una política en la cual la memoria no puede ser parte de la discusión en el espacio público porque no solo porque no contribuye a sus intereses, sino porque también ha sido en gran medida la responsable de la situación de abandono y marginación que dio origen al conflicto armado.

Entonces, podemos decir que no se trata de un desinterés innato de la población, sino que ha sido provocado por los grupos de poder que imparten miedo y aprovechan las necesidades económicas de los sectores implicados para dirigir su atención hacia la subsistencia diaria.

Esta estrategia de las fuerzas políticas deja entrever la existencia de un aparente desinterés e indiferencia de esta temática entre la mayoría de la población. Frente a esta situación solo los pertenecientes al círculo de activistas pueden dar cuenta de lo que realmente sucede entre las víctimas:

“Muchas de las poblaciones son del campo y están trabajando y no pueden venir o no se enteran; pero yo no podría decir que es desinterés de los que estamos aquí, si podemos vamos, si hay trabajo no. Yo presiento que les gustaría estar pero por sus labores no pueden, esos son factores. Pero el tema de memoria somos pocos los que trabajan, estamos nadando contra la corriente”.
(*Meche*, comunicación personal, marzo de 2015)

La situación económica de las víctimas es una realidad. Por este motivo, no se puede hablar de indiferencia, sino que como resultado de atender los requerimientos prioritarios de vida, el tema de la memoria pasa irremediamente a un segundo plano. Pese a que de esta realidad es bien conocedora las organizaciones privadas, grupos religiosos o asociaciones no se puede evitar el sentimiento de soledad y vacío en la lucha por la memoria.

En este sentido, frente a la pregunta de cómo definirían o explicarían la situación de la memoria en Ayacucho, aparecen respuestas que denotan la inestabilidad de la temática en la región:

“Débil solo se ocupa de ello y lo trabaja una minoría”. (*Romina*, comunicación personal, marzo de 2015)

El formar parte de una minoría afecta el estado anímico y la labor de estas agrupaciones, pues faltan personas que dispongan de tiempo para comprometerse en dar a conocer y promocionar las actividades relacionadas a la memoria:

“(…) queremos mandar un documento para ir a los colegios y explicarles qué cosa es la memoria, qué cosa es ANFASEP, pero no tenemos tiempo para hacerlo, somos pocos; pero ya vamos a

hacer, tenemos jóvenes que quieren apoyar, los nietos de los desaparecidos, estamos también invitando y esperamos que ellos nos van a apoyar”. (Ana, comunicación personal, marzo de 2015)

En relación a la actuación del Estado, la indiferencia y desinterés se evidencia ante la falta de apoyo a las asociaciones que trabajan el tema:

“El Estado no se involucra, no da espacio, no quiere que se haga el santuario, el Gobierno quiere hacer un parque y eso no se quiere”. (Romina, comunicación personal, marzo de 2015)

“ANFASEP solo está moviendo eso”. (Paola, comunicación personal, marzo de 2015).

Esta situación genera mucho malestar en aquellas agrupaciones que luchan para que se conozca lo sucedido y se reconozcan las responsabilidades que tuvo el Estado en el desarrollo del conflicto armado. Al respecto, este sector percibe su indiferencia y muchas veces la generaliza a la población, esto genera un sentimiento de indignación entre quienes han sufrido violencia:

“El tema de memoria es importante porque Ayacucho ha sido escenario de la guerra. Pero a gente de Ayacucho no le importa lo que ha pasado, al Estado menos, solo los afectados que hemos sufrido directamente estamos interesados, lo que más queremos el tema de memoria”. (Isi, comunicación personal, marzo de 2015)

En la intervención de *Isi* aparece también un tema importante, la relación con la locación de la violencia. Ayacucho fue el principal escenario del conflicto, lo cual hace de esta región un espacio geográfico distinto, pues allí han acontecido eventos que han marcado la historia del pueblo y del país entero. Se trata, en definitiva, de un lugar que está cargado de emociones, y por este motivo, las víctimas reclaman la actitud de inferencia tanto de los pobladores como del Estado: «cuando en un sitio acontecen eventos importantes, lo que antes era un mero “espacio” físico geográfico se transforma en un “lugar” con significados particulares, cargados de sentidos y sentimientos para los sujetos que lo vivieron » (Jelin 2002:3). En este sentido, el reclamo de las víctimas se centra en el deseo de reconocer la importancia de este espacio y de que se trate este tema como parte de una responsabilidad social y comprensión del lugar donde se vive.

De modo que *Isi*, en su participación también reclama la indiferencia no solo de su sociedad, sino también del Estado frente al lugar donde se han cometido violaciones a los derechos fundamentales.

La indiferencia es un tema muy doloroso y de vital importancia para los afectados de la violencia. Las víctimas conviven día a día con la indiferencia de los vecinos, pobladores y gente de su alrededor. A esto se suma, la actitud del Estado, que a pesar de haber manifestado en un momento un discurso de apoyo, se ha mantenido distante de las víctimas. Esto ha motivado las demandas y reclamos en relación a la pertenencia al país, es decir, a ser considerados también como peruanos:

“No le interesa nada al Estado como si esto no fuera parte del Perú nos tratan, peruanos somos también nosotros, todos somos peruanos, los que han muerto, todos”. (*Ana*, comunicación personal, marzo de 2015)

Esta situación aumenta la sensación de dolor y soledad frente a la indiferencia que muestra el Estado con la población afectada y con aquellos que trabajan por la memoria:

“Yo me siento, sola... compromiso del Estado no hay”. (*Romina*, comunicación personal, marzo de 2015)

Este tipo de expresiones muestran el sentir de las víctimas ante un Estado o institución estatal, con cuya indiferencia afecta también emocionalmente a las víctimas, ya que revela sentires de victimización y revictimización constante, pues de ser víctimas de la violencia senderista o militar pasan a ser víctimas de un Estado que se muestra indiferente ante sus reclamos de justicia.

La nueva figura de Estado victimario/indiferente se refuerza no solo ante la falta de apoyo con las iniciativas de memoria, sino también con los obstáculos que ponen a la población para lograr un espacio donde conservar la memoria de sus familiares perdidos durante la época de violencia. Esta situación se muestra con claridad en La Hoyada, lugar donde se han encontrado fosas comunes como resultado de ejecuciones masivas extrajudiciales. Debido a los impedimentos del gobierno regional, no se ha podido todavía establecer un santuario en dicho lugar como repetidamente han venido solicitando los familiares de los ejecutados en dichas fosas. Frente a esta realidad, las manifestaciones de las víctimas hacia al Estado que representa el papel de victimario no se hacen esperar:

“El Estado no hace nada ahora, estamos luchando por el santuario de La Hoyada, es un lugar para estar allí para llorarles a nuestros familiares, no sé si algún día encontremos los restos pero por lo menos hay un lugar”. (*Isi, comunicación personal, marzo de 2015*)

Referencias como “el Estado no hace nada” demuestran una vez más la indiferencia que sienten las víctimas ante una institucionalidad por la cual se sienten marginados. De esta manera, se repite el círculo de violencia y marginación con el cual empezó toda la violencia en el Perú.

Es importante señalar que en el Perú, la historia de marginación y desatención del Estado a la población más pobre no es nuevo, se arrastra desde la época de la colonia. Esta se acrecentó durante el siglo XIX y alcanzó su punto más alto durante el conflicto armado. En el contexto actual, vemos que se repite la misma realidad y que origina también un cierto tipo de violencia, la cual genera rechazo hacia un Estado que no escucha ni comprende el sentir del pueblo:

“Nosotros que tenemos muertos y desaparecidos queremos un santuario que sea como un cementerio para nosotros, pero eso no se entiende” (*Isi, comunicación personal, marzo de 2015*).

La necesidad de la población de manifestar e implementar vehículos de la memoria que representen el sentir de los afectados es un derecho que el Estado debería apoyar. Sin embargo, no lo hacen pues la construcción de un santuario evidenciaría la acción cruel de las fuerzas armadas durante el conflicto. Por este motivo, las fuerzas gubernamentales quieren minimizar el hecho construyendo otra infraestructura con el objetivo de implantar una memoria hegemónica, un relato de la historia desde los victimarios, en donde los sucesos se acomodan a la conveniencia de los implicados:

“Aquí quieren tapar y no quieren hablar. Por eso la lucha con La Hoyada, la mugre de la propia historia regional aquí; por eso, no quieren hablar. La Hoyada, ahora el gobierno ha permitido allí invasores son casas sobre huesos, 109 cadáveres la parte libre, lo que queremos que sea un santuario de la memoria y este gobierno regional quiere hacer un parque. Peruanos que matan peruanos hay

que tratarlo de forma diferente”. (*José*, comunicación personal, marzo de 2015)

La referencia de *José* a “la mugre de la propia historia” es una expresión metafórica que revela la existencia de algo *sucio*, que no debió ocurrir, pero que tristemente sucedió con aval del propio gobierno de turno. Esto que representa lo que “quieren tapar y no quiere hablar”, lo que realmente pasó, es la forma que tienen el Estado y los gobiernos para silenciar la memoria. A pesar de que saben que las víctimas están y reclaman justicia, las decisiones institucionales para ocultar lo ocurrido no se hacen esperar.

Frente a esta realidad, el Estado finge atender las demandas planteando la realización de otra infraestructura que disminuya y no ponga en evidencia la responsabilidad por las muertes ocurridas. El permitir invasores en la zona y promover la construcción de un parque responde no solo al deseo de imponer una memoria hegemónica que defienda los intereses del Estado, sino que obedece también a una voluntad de instaurar el olvido a partir del allanamiento del lugar donde se cometieron delitos: «El silencio en el espacio público se expresa con la ausencia y desaparición de “algo”» (Rojas y Silva 2009: 606). Este algo que se silencia es lo que finalmente se echa al olvido en el espacio público.

La mención última de *José* “Peruanos que matan peruanos hay que tratarlo de forma diferente”. Se puede entender también como hermanos que se matan entre hermanos; por esta situación de barbarie es que se necesita un tipo de acción diferente, que muestre realmente la gravedad del hecho de matarse entre hermanos, ya que esta acción rompe los vínculos más elementales de la sociedad; por ello, no debe tratarse de forma indiferente.

Esta indiferencia ante la necesidad que sufren las víctimas hace que éstas solo ocupen su tiempo en pensar estrategias para subsistir.

Volviendo al tema de la necesidad, se puede decir que no está referida solo a lo económico, pues también padecen por la ausencia de servicios básicos de atención de salud, asesoramiento jurídico y apoyo psicológico:

“Todo nos falta señorita, no hay nadie que te diga cómo reclamar al Estado, hacer valer tu derecho, nada hay. Apoyo no manda el gobierno de nada, enferma sigue la gente, algunos hasta hoy trauma tienen por la violencia por eso no pueden trabajar, mucho les duele la cabeza, enfermos andan y uno va a buscar atención a la posta y no te atienden, no hay médico así te dicen vuelva otro día y así pasa el tiempo y nunca llega, y si viene solo uno no más hay,

mucho esperas la gente se cansa se aburre, se va a hacer sus cosas”.
(*Ana*, comunicación personal, marzo 2015)

La relación entre necesidad e indiferencia se observa en situaciones como las que describe *Ana*, pues ante las necesidades básicas de salud, no encuentran una forma legal de reclamar al Estado. Esta situación, como ya se ha mencionado, despierta un sentimiento profundo de abandono y refuerza la figura de un estado victimario. Situaciones así se repiten en relación a los temas de vivienda:

“El gobierno ha prometido dar vivienda a los desplazados y nada ha cumplido, tampoco, la gente hasta ahora no tiene una casa donde vivir”. (*Ana*, comunicación personal, marzo 2015)

La necesidad de vivienda de la gente que ha sido desplazada es un derecho que les corresponde, sin embargo, aún no han tenido respuesta del Estado frente a esta demanda.

La ausencia de recursos básicos de salud, vivienda y educación influyen mucho en el desarrollo de la memoria, pues las víctimas, bajo estas condiciones no se pueden ocupar como quisieran de las actividades en favor de ella, como por ejemplo despertar discusiones sostenidas y trascendentes en el espacio público. Las discusiones solo se mantienen en espacios pequeños o afloran con poca fuerza, de esta manera la necesidad y la indiferencia del Estado hace que poco a poco se la silencie.

Para finalizar este apartado, quiero mencionar que la estabilidad económica en una sociedad como la peruana tiene un rol muy importante que condiciona el desarrollo de esta temática. Sumado a ello, la difícil situación económica por la que atraviesan las víctimas hace que el tema de la memoria no sea prioritario en lo cotidiano. En otras palabras, mientras existan necesidades básicas que cubrir, la memoria no podrá adquirir la fuerza que necesita, será como dicen la mayoría de pobladores, un tema que solo le atañe a minorías:

“es un tema que no está empoderado”. (*Ramón*, comunicación personal, marzo de 2015)

Asimismo, esta situación de necesidad e indiferencia ha traído a colación la ruptura de vínculos entre las personas, pues cada uno trata de sobrevivir como puede, perdiéndose el sentido de colectividad en el cual se desenvolvían los pobladores de Ayacucho antes del

conflicto. A continuación, desarrollamos la manera en que la indiferencia y la necesidad afectan el nivel relacional de la población.

6.3. Influencia de la necesidad e indiferencia en el tejido social Consecuencias del conflicto armado en la población

Las secuelas de todo conflicto armado son difíciles de superar, sobre todo si existen necesidades de asistencia psicológica en la población afectada. Las víctimas no tienen recursos económicos para asumir ningún tipo de tratamiento y el Estado se ha mostrado indiferente ante esta situación; por este motivo, a pesar de haber transcurrido más de diez, veinte años o treinta años, el recuerdo de lo vivido sigue presente generando malestares que impiden el desarrollo de una memoria con miras a la construcción de un futuro.

En el caso del Perú, principalmente en Ayacucho que ha sido el campo central del conflicto, la situación es aún dramática. La mayoría de personas que ha padecido el conflicto desde los inicios, lo sigue sufriendo y viviendo aún de diversa manera a partir del recuerdo doliente que permanece en sus vidas.

Este sentimiento no solo queda en quienes lo vivieron directamente, sino también repercute en el círculo más cercano sea familia, amigos o comunidad. Tal situación representa un impedimento para el intento de construir memoria.

A continuación, presentamos algunos aspectos más resaltantes de esta problemática.

6.3.1. *Luchas interiores*

Conviviendo con el dolor, el recuerdo, el silencio y el deseo de olvido

La violencia interna en el Perú ha dejado heridas profundas en la población que ha vivido de cerca el conflicto y en aquellos familiares que aunque no lo han vivido tan directamente viven también ese sufrimiento:

“Cada vez que veo a mi mamá llorar, ya sé que es por mis hermanos, diez éramos ahora solo cinco estamos, ella siempre se acuerda y llora”. [solloza] (*Isi*, comunicación personal, marzo de 2015)

Isi nos transmite no solo el sufrimiento de su madre, sino también que ella misma siente al mencionarlo. Ante este dolor lo que brota de sus labios es su historia:

“El 84 desaparecieron dos hermanos; y, el otro, el mayor en el 85 desapareció. Era estudiante de universidad San Cristóbal, estaba en la plaza, vio que dos personas le golpeaban y se los llevaron los del servicio de inteligencia. Ellos vendían a la gente por envidia, por cualquier cosa se los llevaban. A uno de ellos mi mamá lo había reconocido y mi mamá como era autoridad lo había hecho botar y por venganza tal vez se lo han llevado. En la PIP ha estado y de allí lo desaparecieron de allí supongo se habrá llevado al cuartel Cabitos. Los otros dos se llevaron sendero, mi hermana y mi hermano. Murió mi hermana en las laderas. Mi hermano dijo estamos en guerra, tenemos que luchar y se fue con Sendero. Le dijo a mamá tú ándate con mis hermanos pequeños y se quedó y a él dice que los militares los capturaron justo cuando estaba ensillando su caballo, allí lo torturaron, les han hecho cavar su propia tumba y allí lo han matado. La gente ha contado, delante de la gente ha pasado, ellos han contado, a mi hermano le hicieron juicio en la calle los militares y mi mamá recogió pedacitos de huesos. Ese día mataron a tres personas, no se sabe si será de él, mi mamá ha recogido no más, dice que ha enterrado detrás de la iglesia pero no se recuerda dónde. Porque de la base militar hay dos horas de camino, lejos allí lo han ejecutado como a Jesucristo, le han colgado de la campana de la iglesia así le han hecho, así moribundo les han hecho cavar su propia tumba.” (*Isi*, comunicación personal, marzo de 2015)

El dolor no está aislado, trae a la mente el recuerdo de lo acontecido, se ubica en un tiempo y un espacio, responde a una situación que a pesar de que el tiempo ha transcurrido se puede narrar con suma claridad.

En el caso de *Isi*, ella necesita recurrir a una experiencia que aunque no la vivió es suya y forma parte de su biografía. De esta manera, nos damos cuenta de que las experiencias no solo son aquellas que las vivimos directamente, sino las que el otro nos comparte.

Isi narra no lo que vivió, sino lo que escuchó de su madre, de la gente. Esta información ahora forma parte de su experiencia de vida, de su historia, a partir de ello da razón de lo sucedido, del dolor vivido por su madre y que está también presente en ella.

En la descripción detallada del relato muestra que el recuerdo de lo que escuchó sigue vivo. Los datos de tiempo que ella relata ubican los acontecimientos en la forma que ocurrieron. En la narración, expresa también el dolor de la familia desintegrada a causa de la ideología

senderista: “Mi hermano dijo estamos en guerra tenemos que luchar y se fue con Sendero, le dijo a mamá tú ándate con mis hermanos pequeños”.

El relato también nos muestra el nivel sufrimiento de la víctima en este caso de su hermano: “Allí lo han ejecutado como a Jesucristo le han colgado de la campana de la iglesia así le han hecho”. La comparación del hecho con el padecimiento y muerte de Jesucristo es usada por la narradora para dar a conocer el sufrimiento máximo e inhumano que vivió la persona. El uso de este tipo de comparaciones metafóricas tiene como objetivo que el receptor logre comprender la verdadera dimensión de lo acontecido y propiciar un acercamiento al sufrimiento del otro. En situaciones de posconflicto, el dolor y el recuerdo vienen muchas veces de la mano, frente a esto la reacción humana es muchas veces callar y querer olvidar:

“Para qué me haces recordar, me viene un dolor, así no más estoy mejor, me dice mi mamá”. (*Romina*, comunicación personal, marzo de 2015)

La interrogación inicial revela el rechazo a la evocación. La afirmación posterior “me viene un dolor”, manifiesta, junto con la justificación final “así estoy mejor”, que el dolor sigue latente en su interior, y por consiguiente, elige el silencio como forma de protección, de esta manera nos encontramos frente a un tipo de silencio, el voluntario.

Asimismo, la mención nos revela, que el recuerdo de la persona necesita ser evocado, ser traído del pasado al presente, es decir, transita por una temporalidad.

El dolor es un sentimiento muy complejo. Algunas veces lleva a la persona que sufre a exteriorizarlo y otras la lleva al silencio como parte de una protección, ya que verbalizar lo sucedido significa revivir el sufrimiento:

“Yo también cuando me acuerdo, lloro. Mi corazón me duele. Cuántas cosas hemos pasado (...) A la vista hace daño también tanto llorar; por eso, no se quiere tampoco recordar”. (*Senia*, comunicación personal, marzo de 2015)

Nuevamente aparece la relación recuerdo y dolor, en la intervención de *Senia*, el dolor sigue intacto recuerdan, sienten y sufren en el aquí y ahora. No ha sido olvidado, pero se quiere olvidar, porque recordar causa un perjuicio no solo psíquico, sino también físico y no hay quién o cómo afrontarlo luego. La referencia a el llorar tanto hace daño a la vista;

por eso, es mejor el olvido que está relacionado también muchas veces con el deseo de salud mental, olvidas y no sientes dolor. Silencio, dolor y olvido tienen también una relación muy estrecha:

“No quieren contar porque aún les duele (...) El calmar ese dolor es difícil, el Estado no apoya; por eso, el dolor no se puede olvidar. Ellos piensan o dicen que está ya olvidado, pero cuando les preguntas y hablan les duele, lloran y lo viven como si lo hubiera pasado ayer. Hasta hace poco hemos hecho trabajos con los desplazados con el apoyo de la universidad Católica y estábamos en entrevistas todo risa, risa y en eso la señora empieza a hablar de su vida y el llanto es igualito, como si hubiera pasado ayer. Y lo recuerdan tal cual, clarito, clarito”. (*Ramón*, comunicación personal, marzo de 2015)

El silencio voluntario se genera como mecanismo de defensa ante el dolor, representa muchas veces el deseo de olvido que tiene la persona, pues cuando recuerdan su historia, aparece el dolor por lo vivido. En estas situaciones, la propia biografía revela el sufrimiento de lo vivido y da cuenta de que, aunque lo deseen, no es posible un olvido mientras no se haya procesado la experiencia.

Aprender a convivir con el dolor se ha convertido en la población ayacuchana en una situación muy difícil. Debido a la falta de ayuda médica o soporte psicológico por parte del Estado han optado por recurrir al silencio con el fin de no remover lo vivido y esperando que el tiempo dé paso al olvido.

En las zonas donde no se ha vivido la violencia en esa magnitud, las percepciones son diferentes; por ejemplo, en Lima, los sentimientos son distintos que en Ayacucho, porque las vivencias son también diferentes. El sentimiento predominante no es el dolor por la pérdida de algún ser querido, sino el deseo de olvido:

“Ya para qué dar tanta vuelta en si los muertos eran inocentes o no, era una guerra, en la guerra mueren inocentes y culpables. Así es, hay que tirar para adelante no más”. (*Carlos*, comunicación personal, marzo de 2015)

El deseo de olvido de *Carlos* se traduce en la expresión “hay que tirar para adelante no más”. Esta indiferencia de aquellos que no han vivido de cerca el dolor es un refuerzo para

proponer e institucionalizar políticas de olvido. Para los grupos partidarios de estos pensamientos, el recuerdo no tiene ningún sentido, mucho menos si tiene relación con el dolor, por este motivo, justifican la escasa inversión del Estado para atender a la población víctima y apoyan la actitud de indiferencia hacia esta población.

6.3.2. *Entre violencia, vergüenza y miedo*

El nivel de violencia al que ha sido expuesta la población de Ayacucho ha sido muy alto:

“Peor que animales se han matado señorita, todos sean matado, entre hermanos nos hemos matado, yo no quiero que eso vuelva señorita, yo ya no podría soportar otra vez”. (*Senia*, comunicación personal, marzo de 2015)

En su mayoría, la gente de Ayacucho pertenece al campo y sus actividades antes del conflicto eran sus chacras y sus animales; por este motivo, su conocimiento principal está centrado en el comportamiento de la tierra y de los animales. De ahí que la referencia más certera para dar a conocer la magnitud de lo sucedido está en la comparación con ellos al indicar “peor que animales se han matado”, lo que quiere dar a conocer el nivel de deshumanización e irracionalidad de la violencia padecida. Luego llama la atención la mención “entre hermanos nos hemos matado”, como si de esta manera quisiera puntualizar que no eran animales los que se violentaron, pero que actuaron peor, sin racionalidad. Esta alusión al prójimo incluyéndose muestra una relación de empatía tanto con la víctima como con el victimario, ya que ambos son parte de la misma comunidad o grupo. Es evidente que *Senia* por ser activista de derechos humanos tiene también una comprensión del fenómeno de la violencia que le permite hacer esta elaboración de lo sucedido. Sin embargo, no sucede en la mayoría de víctimas, que por algún motivo no han tenido la oportunidad de procesar lo vivido y permanecen aún en un círculo de violencia:

“Una vez una psicóloga tuvo diez casos de profesores que habían participado en ejecuciones que habían visto asesinar y que habían asesinado y estaban traumatados (...) Ellos estaban arrepentidos de eso, habían ido al Seguro porque habían sido violentos con sus alumnos y no sabían por qué no podían controlarse. A uno dice que le golpeó la cabeza contra la pared de un alumno, y dijo qué estoy

haciendo y fue al Seguro, así contó”. (*Romina*, comunicación personal, marzo de 2015)

La violencia crea también traumas en la población que no ha podido recibir ningún tipo de atención hasta el punto de repetirla con los de su alrededor, como es el caso que menciona *Romina*. Algunos se dan cuenta de que algo no está bien en su interior y van a buscar algún tipo de ayuda en el “Seguro”⁴, pero no son tampoco la mayoría, pues la atención que brinda el centro de salud es también muy limitada, en este caso, una sola psicóloga para diez casos de violencia severa es insuficiente.

Asimismo, el reconocer que se ha padecido situaciones de violencia puede también generar un sentimiento de vergüenza:

“Mi hija mayor me decía te va a pegar otra vez ese hombre, escóndete mamá, lloraba, eso me daba más tristeza y hasta ahora esa mi hijita está asustada, violenta era, ahora ya está un poco tranquilizada [llora]. Señorita disculpe todo lo que hemos hablado”. (*Ana*, comunicación personal, marzo de 2015)

Ana muestra el sufrimiento que padeció al ver a su hija llorando, pues la hija sentía el temor que vuelvan a maltratar a su madre.

El temor a que se repita la violencia es algo muy frecuente a tal punto que genera traumas, por este motivo, se requiere de una atención especializada “hasta ahora mi hijita está asustada”. Los traumas no atendidos permanecen a través del tiempo y repiten de alguna manera la violencia vivida “violenta era, ahora ya está un poco tranquilizada”. *Ana* relata este episodio en llantos y mirando al piso en todo momento. Luego se calma y sin levantar la mirada, me pide disculpas por lo que ha hablado.

Esta actitud deja notar un sentimiento de vergüenza por lo que ha padecido, por la violencia que la deshumanizó y la rebajó a una condición donde su dignidad fue afectada. Muchas veces esta vergüenza lleva también al silencio; por ello, la razón de excusarse: “disculpe todo lo que hemos hablado”. De alguna manera, *Ana* como muchos que han vivido violencia piensan que esos maltratos vividos no se pueden contar, deben quedar guardados en silencio. En consecuencia, lo que *Ana* dice podría traducirse en disculpas por hablar, por haber roto el silencio.

⁴ Servicio de salud social en el Perú

En las intervenciones de *Ana*, el miedo aparece como una sombra de que esta violencia se repita y vuelva a arremeter. Otra situación que despierta el miedo está relacionada también con la violencia, pero radica no solo en el temor a que se vuelva a vivir la barbarie, sino también a ser descubiertos como parte activa de la misma: “Hasta el día de hoy existe este miedo, por eso no se habla, no se curado no se ha abordado porque hay familias que han matado a Sendero o a los militares” (Álvaro, comunicación personal, marzo de 2015). El miedo a ser descubiertos como partícipes de actos de violentos es también una situación difícil con la que tienen que vivir algunos pobladores y es la que también empuja al silencio y muchas veces a la vergüenza por haber matado a una persona.

6.3.3. *Desconfianza, rabias y rencores*

La confianza es la base de toda relación humana, sin ella vemos afectados el vínculo con el otro:

“Así como usted venían preguntando una que otra cosa pero nadie decía nada (...) Es que no sabíamos quién era quién, o si Sendero o si de los militares, mejor callados no más estábamos, ya a otros por estar hablando le han acusado de terruco y así no más lo han matado o sino te decían tú estás con los milicos e igual nomás te hacían. Así hemos vivido, no sabías con quién estabas hablando y si te iban a hacer para tu mal”. (*Jorge*, comunicación personal, marzo de 2015)

El nivel de desconfianza durante el conflicto armado fue extremo, resultado de esto fue la pérdida de relaciones sociales, los pobladores se aislaron, no querían hablar de lo que sentían o vivían, mucho menos mostrar ningún tipo de postura política porque era un riesgo para su propia vida.

Por ello, muchas veces no entablaban relaciones con otros con facilidad, pues requerían de un tiempo para cerciorarse que no corrían peligro. Esto se pudo percibir en la intervención del taxista que estuvo presente durante las visitas a las zonas afectadas por el conflicto, pues luego de varias horas se animó a compartir su experiencia y cuando se le preguntó cómo así se animaba a contarnos lo que vivió respondió:

“Usted es dama, señorita, se le ve que está interesada, que está estudiando todo esto, ¿no?, por eso le cuento, así no más yo tampoco hablo”. (*Jorge*, comunicación personal, marzo de 2015)

Su respuesta me llamó la atención, el ser mujer de alguna manera no representaba para él una amenaza ni preocupación. El haber participado de forma casual de las visitas por más de 4 horas y ser testigo de las conversaciones con un estudiante de antropología generó un ambiente del cual quiso también participar, compartiendo su experiencia; sin embargo, hizo la aclaración “así no más yo tampoco hablo”, con esta frase *Jorge* mostró que la desconfianza entre las personas aún está latente.

La desconfianza obra también como una onda expansiva; cuando se pierde entre las personas es capaz de alcanzar niveles institucionales:

“No creen en el informe, creen que es un invento del Estado”.
(*Lily*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

La mención del informe refiere al realizado por la CVR, que aunque no fue elaborado por el Estado fue propiciado por este. La desconfianza a este documento radica también en que está vinculado de alguna manera al mismo Estado que alguna vez los violentó; por ello, tampoco creen en los ofrecimientos de las autoridades:

“La población ha perdido la confianza y la credibilidad, dicen que se les hace promesas y nadie los ayuda realmente”. (*Tony*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

La pérdida de confianza en las instituciones genera en la población una sensación de abandono y soledad, la cual contribuye a que los vínculos sociales continúen fracturados.

“Algunos recién se inscriben [en el listado de víctimas] porque no creen en el Estado, por eso no se inscriben también”. (*Rocío*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

A pesar de que el conflicto terminó hace 15 años, la desconfianza que predomina en las víctimas y en la población en general es muy grande:

“Aquí hay gente humilde y pobre que no saben en quien confiar, hay que ir mejorando esa memoria”. (*Luis*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

La desconfianza entre las personas se acentuó durante el conflicto armado y prevalece hasta la actualidad en diversos lugares del país y ha alcanzado diversos estamentos, originando un sentimiento de indiferencia entre las personas y en la relación de estas con las instituciones del Estado:

“De qué sirve de que te quejes o hagan marchas, igual el Estado hace lo que le da la gana, a los pobres, a las víctimas que piden justicia nadie les ayuda, por gusto dicen memoria, memoria, igual está todo no más”. (*Pierre*, grupo de enfoque, abril de 2015)

La desconfianza es motivo también de silencio, con la frase, “de qué sirve que te quejes” deja entrever que es mejor el silencio, ya que no hay confianza en que serán escuchados o de que algo va a ser diferente. Esta desconfianza origina también una actitud de indiferencia frente a la posibilidad de realizar alguna acción, pues en la lógica que muestra la mención tampoco tiene sentido protestar ya que no se va a obtener ninguna mejora.

Las situaciones de injusticia vividas durante el conflicto armado y también luego de este han generado rabias, odios y rencores en la población víctima las cuales no han recibido ningún tipo de atención por parte del Estado. Durante el conflicto, las vejaciones padecidas permanecen en el recuerdo de las víctimas despertando los mismos sentimientos negativos:

“Dice que ese Regalado tortura ha enviado para hacerme eso, he pasado muchas cosas en la base de Acomarca, base militar, en el 88 ha sido. Por eso, yo lo odio a ese hombre, no lo conozco, pero su nombre lo odio. Una vez una psicóloga me ha dicho ¿tú quieres conocer a este hombre? Yo digo no quiero conocer, por su culpa todo esto me ha pasado, cómo será, alto será, bajo será, moreno será, ¿qué será? Con mi cólera de repente voy a terminar haciendo cualquier cosa, mejor evito”. (*Ana*, comunicación personal, marzo de 2015)

Han pasado casi 30 años de lo que padeció *Ana*, sin embargo, el dolor y la rabia que siente no ha desaparecido. Estos sentimientos negativos hacen que la persona no logre una paz interna, con lo cual la salud mental se ve afectada. En el imaginario la persona piensa, “cómo será, alto será, bajo será...”. Estas preguntas sin respuestas giran alrededor de la persona creando momentos de perturbación que le impiden vivir en armonía. El

sentimiento de cólera se presenta como desmedido y crea un miedo también en la persona. “Con mi cólera de repente voy a terminar haciendo cualquier cosa”. Esta referencia al cualquier cosa podría traducirse en cometer un acto con la misma violencia que fue recibido por la víctima; de esta manera, el círculo de violencia tiende a repetirse pues el sentimiento de rabia y odio no ha sido atendido, por ende, está latente.

La rabia y cólera son sentimientos que también han sido despertados en los familiares de las víctimas del conflicto producto de la injusticia en el tema de las reparaciones:

“A mi papá lo asesinó Sendero. Me notifican avisándome que yo tenía una reparación civil, económica y me dijeron que vaya al Banco de la Nación y a mi nombre había una suma de 370 soles porque era una reparación a nombre de mi padre. La verdad yo me sentí indignado, me sentí burlado ¿Qué es lo que me está queriendo decir el Estado, que la muerte de mi padre vale trecientos tantos soles, eso es lo que debo recibir por la falta de mi padre, es lo que cuesta la vida de un ser humano? Yo me siento ofendido, yo no pasé a cobrar porque el hecho que yo cobre eso significaba que yo estaba aceptando”. (*Álvaro*, comunicación personal, marzo de 2015)

Este tipo de situaciones contribuyen a que las víctimas no logren superar la tragedia de lo vivido; por el contrario, refuerza en ellos sentimientos negativos que les impide muchas veces una participación ciudadana o los desanima en la búsqueda de justicia. De esta manera, se sumergen en una indiferencia y apatía ante la institucionalidad del Estado.

Por otra parte, luego del conflicto muchas de las víctimas han tenido que soportar calumnias por gran parte de la población, debido a que se han manifestado públicamente reclamando justicia para sus familiares muertos y desaparecidos; por ello, muchas veces han sido tildados de terroristas, lo que ha despertado también sentimientos de irritación:

“Cuando dicen que es museo de terrorista⁵, por un parte siento una rabia (...). Por qué no puede comprender, nosotros no somos terroristas, pero nosotros no queremos pelear con ellas sino conversar. Además antes de hablar eso deberían venir conversar ver qué ha pasado...A mí personalmente me da rabia señorita”. (*Ana*, comunicación personal, marzo de 2015)

⁵ *Ana* refiere al Museo de la Memoria creado por ANFASEP.

Las preguntas sin respuestas generan también rabia y frustración, la incompreensión de los que levantan falsas acusaciones genera sentimientos negativos en quien las recibe. Estos dificultan la posibilidad de futuros acercamientos. El rencor es también un sentimiento que genera sufrimiento en la persona:

“Al final cuando yo me doy cuenta todos somos víctimas, pero yo no lo perdonaría al señor Abimael Guzmán yo tengo rencor para con él también, con esos altos mandos militares también que han ordenado a matar. Si hubieran sido culpables les hubieran hecho juicio no le hubiera matado, por eso yo tengo rencor”. (*Ana*, comunicación personal, marzo de 2015)

Ana es activista y trabaja en el tema de la memoria. A pesar de que ella reconoce que todos son víctimas; es decir, en su pensamiento está claro que todos han sufrido por la guerra, en sus sentimientos se despierta el rencor hacia aquellos que han sido los responsables de tanto sufrimiento. Esta reacción es reforzada ante la injusticia cometida y que no ha sido reconocida por el Estado ni mucho menos se ha solicitado perdón; por tanto, la posibilidad de otorgarlo tampoco aparece en consideración por parte de la víctima.

Como podemos apreciar, el tejido social luego del conflicto ha sido severamente afectado y no ha recibido ningún tipo de atención por parte del Estado, por el contrario la actitud de indiferencia frente a las necesidades de las víctimas ha sido una constante durante todo el periodo posconflicto.

6.4. Percepciones en torno a la Memoria: Después de conflicto... qué?

¿Para qué recordar...?

No solo la necesidad e indiferencia son aspectos que afectan el desarrollo de la memoria, sino que ella misma despierta diversos sentimientos en un contexto de posconflicto como el peruano. Hablar de memoria en singular como hemos visto en los capítulos teóricos no es posible (Jelin, 2012). Hay tantas memorias como sujetos que recuerdan desde su experiencia, su sentir; por eso, en Ayacucho las memorias están dispersas entre todos aquellos que han vivido la situación de conflicto armado, de ahí que esta sea una categoría importante a tratar.

Las memorias traen consigo una gran variedad de sentimientos, recuerdos que despiertan en cada persona diversas reacciones; por este motivo, hablar de memoria no es sencillo:

“Tema que irrita, por eso nadie quiere hablar de ello”. (José, comunicación personal, marzo de 2015)

La memoria irrita es lo que quiere decir *José*, puesto que los conflictos que esta desata crea situaciones que confrontan a la gente entre sí. Las memorias están en constante conflicto en el espacio social. El recuerdo de lo vivido confluye constantemente en el espacio público; de ahí que podemos decir que el pasado está vivo y como afirma Jelin este “es un sentido activo, dado por agentes sociales que se ubican en escenarios de confrontación y lucha frente a otras interpretaciones, otros sentidos, o contra olvidos y silencios” (2012:71). Esta situación de confrontación lo viven los pobladores:

“Hasta el día de hoy quieren maquillar la realidad pero existe hasta ahora división de posturas [de la memoria]”. (*Ramón*, comunicación personal, marzo de 2015)

Después del conflicto armado, el interés de algunas agrupaciones por el tema de la memoria se ha incrementado con el objetivo de que no se vuelvan a repetir los acontecimientos que tanto dolor ocasionaron al país. Sin embargo, con el pasar de los años, el interés de la población afectada en la promoción de estas temáticas ha disminuido, como hemos visto debido a la situación de necesidad que han padecen y a la indiferencia que han encontrado por parte del Estado. Todos estos condicionantes han hecho que la memoria tenga un difícil acceso al espacio público.

Sin lugar a dudas, el tema de la memoria es muy delicado en el Perú, no solo por el dolor que este causa, sino porque irrita y crea conflictos. Frente a las diferentes reacciones que origina este tema, el silencio resulta ser la respuesta o reacción más habitual cuando alguien se acerca a indagar por cómo se encuentra el estado o el desarrollo del tema en la sociedad:

“El común y corriente de la gente no te da bola sobre el tema de memoria, no te hablan. La gente no habla es como una psicología humana, que quieres tapar los momentos duros desagradables. La sociedad también lo hace, ya estamos más o menos olvidemos, pero no se puede eso es bloquear parte de la historia”. (*José*, comunicación personal, marzo de 2015)

El “común y corriente de la gente” que *José* señala, se refiere a las personas que viven en sus actividades cotidianas lejos de activismos o promoción de los temas de memoria o derechos humanos. Estas personas son muchas veces víctimas o conocen a personas que han sufrido por la violencia; sin embargo, optan por el silencio, prefieren centrarse en el aquí y ahora. Por ello, la frase de “estamos más o menos” quiere decir que aunque no están en buenas condiciones anímicas ni económicas por lo menos ya no viven en la violencia latente del conflicto.

Esta expresión denota también una forma de resignación la cual ha generado también un desánimo proveniente de una especie de debilidad que siente la población al recordar lo vivido y no poder obtener justicia. La condición de injusticia que en la que viven diariamente refuerza la actitud silente:

“No tienen poder para hablar; por eso, no hablan, no tienen posibilidad de comunicarse, solo poco bichos como yo pueden publicar un artículo”. (*José*, comunicación personal, marzo de 2015)

Las víctimas sienten que no tienen voz, han sido silenciados no solo por la violencia terrorista, sino también por parte del Estado que no ha atendido sus reclamos y hasta ahora no muestra interés por la condición en que viven. En este contexto, el hablar, que la palabra sea escuchada y ejerza el poder transformador es condición vital para ausencia del silencio, si esto no se cumple, es mejor callar. Esto supone para las víctimas un silencio voluntario que afecta a la relación social entre los semejantes pues los temas de verdadero interés no pueden ser abordados, ya que no generan ninguna repercusión en lo social, esta situación aumenta el dolor frente al recuerdo de lo vivido.

El poder para hablar y que la palabra sea escuchada, reconocida como tal es muy importante para todo ser humano. Este derecho de expresión, de hacerse escuchar a relacionarse entre semejantes es el que les ha sido arrebatado durante el conflicto y no han podido recuperarlo hasta ahora.

El poder para hablar comprende dos aspectos necesarios de puntualizar. El primero, la capacidad oral que parte principalmente de un estado psicológico que permita manifestar lo vivido, por medio de la cual se logra vencer, aunque sea poco o medianamente el dolor, el desánimo y se consigue expresar la experiencia. El segundo, el poder de transformación social que tiene la palabra. A este *José* hace referencia cuando menciona que no todos “tienen posibilidad de comunicarse”, es decir, la voz, la palabra de las víctimas no tienen

resonancia en el espacio público, ha perdido la capacidad transformadora e injerencia en la sociedad. Por esta razón, posiblemente usa la siguiente frase para calificarse a sí mismo: “solo pocos bichos como yo”. Esta expresión denota la limitada posibilidad que existe entre las personas para poder expresar su sentir, que este logre ser publicado y dado a conocer por otros con la esperanza de lograr algún cambio.

Podemos decir entonces que la ausencia del poder transformador de la palabra es una de las causas de silencio en la población:

“Nadie va a querer hablar si no es con alguien que puede hacer algo que me escuche, sino no van a hablar. Es la parte de la sociedad que no pinta, no es que hablen de su dolor cada día, sino que no quieren”. (José, comunicación personal, marzo de 2015)

En contextos de posviolencia, los silencios son también selectivos, no se habla con cualquiera, sino con quien tiene alguna injerencia para cambiar o mejorar la situación que se vive. El poder para cambiar, mejorar o revertir situaciones es el mismo poder que rompe los silencios de quienes son víctimas y no encuentran quien les escuche o tenga una reacción frente a su mensaje. En este sentido, el escuchar representa para las víctimas un actuar.

La escucha y la comprensión del mensaje demandan una acción del receptor que es entendida como manifestación contra la indiferencia en la cual la sociedad o el Estado los ha sumergido. El “no pinta” de la mención reafirma la indiferencia con la que se les trata, en este contexto, es como decir no interesa. Las víctimas saben y reconocen que no son del interés social ni del Estado; por ello, no hablan de su dolor frente a alguien que no saben si les va a mostrar la misma indiferencia que ya conocen y padecen, frente a esa duda, es mejor el silencio.

Otro aspecto, que afianza la cuestión del para qué recordar de las víctimas está relacionado con el temor que un tercero saque algún provecho a partir del propio sufrimiento:

“Yo no saco nada hablando, recordando, usted seguro saca provecho para su noticia, su trabajo o su estudio, pero yo no saco nada, no quiero hablar de ningún tema”. (María, comunicación telefónica, marzo de 2015)

Para qué hablar si no se obtiene ningún provecho, ningún beneficio, ninguna reacción del Estado o de la sociedad civil es la pregunta que se hacen las víctimas, esta realidad es la que justifica para ellos también el silenciamiento de la memoria.

El para qué recordar de las víctimas no se basa solo en un discurso de no repetición de la violencia, sino que busca un reconocimiento de lo vivido para que a partir de allí se establezcan medidas que contribuyan a una cultura de paz.

El tema del silencio en la sociedad tiene muchas aristas y romperlo es sin duda uno de los retos que enfrenta la memoria. Si bien es cierto existen silencios impuestos por los poderes hegemónicos, hay silencios voluntarios provocados no solo por el dolor como señalamos, en apartados anteriores, sino también por la indiferencia y el desánimo de las víctimas. Frente a esta realidad, el respetar y aceptar los momentos personales y sociales de las colectividades es también un desafío para las asociaciones que trabajan derechos humanos, ya que no se puede obligar a hablar. En este sentido, respetar, acompañar estos procesos son acciones importantes y necesarias que van a contribuir a que las víctimas se sientan con la fuerza para manifestarse:

“Yo hablé porque sentí que podía sentir apoyo. Yo he hablado recién a los 25 años, antes nada he dicho”. (Rocío, grupo de enfoque, abril de 2015)

La confianza es una condición fundamental para romper el silencio, esta se genera a partir del desarrollo de la empatía:

“La gente habló en Totos porque se sintió acompañada, sostenida”. (Lola, grupo de enfoque, marzo de 2015)

“Yo hablé porque otros también hablan, por ejemplo, yo hablé porque otros hablaron y eran los paisanos que yo conocía y así empezamos a reconocernos y empezamos a hablar allí”. (Tony, grupo de enfoque, marzo de 2015)

Como hemos visto, en el apartado anterior la pérdida de la confianza es uno de los daños que arrastra más perjuicio en las víctimas. La recuperación de esta es un proceso que toma tiempo, no puede ser determinado ni siquiera por la propia víctima. Frente a la ausencia de confianza el silencio se convierte para las víctimas en una alternativa, de esta manera

pretenden de alguna manera dejar en el pasado una memoria que consideran muchas veces memoria estéril, sin futuro ya que solo les genera sufrimiento.

La mirada de la memoria sin futuro aparece, en primera estancia como tentación en la sociedades posconflicto y es promovida muchas veces por los grupos de poder (Vinyes, 2009). Otras veces, dadas las coyunturas no es sencillo para las víctimas ni para la población descubrir el alcance futuro de la memoria, ya que solo la relacionan con el pasado:

“El problema es que se ve la memoria como cosa del pasado y por eso no me veo beneficiado por eso no les interesa sacar el tema”.
(Luis, grupo de enfoque, marzo de 2015)

La idea de que la memoria es tema del pasado y que no tiene relación con el futuro ha sido reforzada también por la actitud indiferente de la sociedad. El discurso de los grupos de poder que promueven que el borrón y cuenta nueva es la solución del problema de las víctimas trae oculto el deseo de impunidad y de evadir la responsabilidad que tiene el Estado frente a la violencia. Por este motivo, presentar la memoria como un recurso estéril bajo la apariencia que el recordar solo genera dolor en la sociedad y obstaculiza un proceso de paz de reconciliación es la estrategia más usada en sociedades donde todavía se imponen los poderes hegemónicos. En consecuencia, el poco apoyo por parte del Estado a los colectivos y/o agrupaciones que promueven la memoria es parte de la estrategia de olvido que quieren imponer:

“El Gobierno no es capaz de decir, qué están trabajando, en qué podemos ayudar, nunca eso dice, más que nada parece que está esperando que uno se olvide del asunto (...) cuando reclamamos dice vayan a hacer sus cosas, así nos dicen, que hacen aquí protestando, vayan no más ya les vamos a avisar y, nada, es mentira no más”. (Isi, comunicación personal, marzo de 2015)

La actitud de indiferencia del Estado para con las víctimas tiene como objetivo menospreciar la memoria y la lucha de cada una de ellas por obtener justicia y reconocimiento del daño cometido. Pretende también sumergirla en el pasado y quitarle la proyección y mirada al futuro que esta conlleva.

Actitudes como la que describe *Isi* generan distancia entre el Estado y las víctimas, quienes se sienten maltratadas, burladas y no consideradas en su dolor. Con estos sentimientos es muy difícil restablecer o construir el tejido social.

6.5. Condiciones para el desarrollo de la memoria desde la óptica de las víctimas

“No nos vamos a cansar, así como sea tenemos que seguir porque así otros jóvenes van a saber y con esa memoria pueden exigir a las autoridades que no se repita esta violencia”. (Ana, comunicación personal, marzo de 2015)

A pesar de las dificultades que presenta el proceso de memoria en Ayacucho, las víctimas sienten la necesidad de continuar luchando pese a los obstáculos que el Estado presenta. La esperanza de que se reconozca lo vivido, de alcanzar justicia y de que la violencia no se repita es el motor que impulsa de diferente manera e intensidad sus demandas y su lucha por ellas frente al Estado.

La necesidad de proyectar esta memoria para el futuro de las generaciones es una responsabilidad que sienten las víctimas y de donde obtienen las fuerzas para continuar.

En ese sentido, la mirada hacia el futuro de la memoria que proponen las víctimas requiere del desarrollo de condiciones básicas que permitan y favorezcan el análisis del pasado. Este ejercicio a su vez permitirá entender el presente, rescatar en el aquí y ahora aprendizajes con los cuales se debe generar compromisos para orientarse hacia un futuro en el cual se impulse una cultura de paz y el respeto de los derechos del otro (Mèlich, 2004).

Las víctimas tienen el convencimiento de que, en el caso de que exista el riesgo de perder este horizonte, la memoria cumple un rol fundamental: alerta y demanda una reflexión, un cambio de orientación a la sociedad. A esto se refiere *Ana*, “con esa memoria pueden exigir a las autoridades que no se repita esta violencia.”

En este proceso por el que luchan las víctimas se encuentra su esperanza y motivación; en consecuencia, la mención de la cita de *Ana* de “así como sea tenemos que seguir” denota la fuerza y el deseo de continuar luchando por desarrollar un enfoque pedagógico de la memoria que les posibilite la no repetición de la violencia.

Esta frase revela también la conciencia de los pocos recursos con los que cuentan en la actualidad, pero a pesar de ello están dispuestas a continuar adelante. La exigencia de la memoria que muestra la mención de *Ana* es activa y tiene la capacidad de actuar en el presente y más aún en el futuro, de allí parte la lucha para que esta se desarrolle. Las

víctimas como *Ana* que trabajan por la memoria tienen claro que la memoria está orientada al futuro, no la conciben como un elemento estéril del pasado sino como fuerza transformadora. Para el desarrollo de este enfoque, se plantea como punto de partida el abandono de la indiferencia. Este se entiende como un acercamiento empático con el que sufre (Levinas, 2014).

Si bien es cierto la frase “pedagogía de la memoria” o “enfoque pedagógico de la memoria” no se encuentra como tal en el lenguaje cotidiano de las víctimas, la referencia que hacen del uso de la palabra “*memoria*” encierra los planteamientos y reflexiones que corresponde plenamente al enfoque pedagógico de esta. Asimismo, según la concepción que estas refieren existen algunas acciones que serían el resultado de una memoria orientada hacia el futuro, a continuación las explicamos en detalle.

6.5.1. *Empatía y Reconocimiento*

“...me pregunto por qué la gente no puede poner en su conciencia, en su lugar la pena de otras personas...”. (*Ana*, comunicación personal, marzo de 2015)

La indiferencia es el dolor más grande que padecen a diario las víctimas. Cuestionamientos como el que señala *Ana* en esta mención no tienen respuesta. La falta de capacidad de las personas para identificarse con el sufrimiento del otro es lo que las víctimas no logran entender porque ello no está incorporado en la concepción de ser humano que proviene de lo andino, la cual es plenamente relacional, por ende, no contempla la indiferencia.

La mayoría de los afectados por la violencia corresponde en gran parte a la cultura andina, la cual, ha desarrollado por años principios de reciprocidad, es decir, de ayuda mutua y solidaria entre miembros de una comunidad. Esto como respuesta al principio base de la cultura andina que es la relacionalidad, la cual entiende al hombre en constante relación con su medio, en esto radica la armonía con el entorno y la conducta ética (Estermann, 1998).

Asimismo, el reconocimiento del otro como ser humano que necesita es una característica de la cultura andina, que se fundamenta en la alteridad la cual forma parte también es este principio base (Miranda 1996). En suma la relacionalidad promueve lazos de acercamiento y empatía en entre las personas y comunidades, de esta manera se desarrolla la convivencia social (Estermann, 1998).

Teniendo en cuenta esta realidad cultural, la indiferencia para con el otro no tiene lugar en la relación entre pares, aún menos con el que sufre, por este motivo, la actitud de indolencia

para con el otro es incomprensible para las víctimas. La referencia al “por qué (...) no puede poner en su conciencia, en su lugar la pena de otras personas” es una demanda al pensamiento, cómo se puede pensar así es lo que quiere decir *Ana*. Esta cuestión revela no solo incomprensión, sino la inconformidad con esa actitud y también el gran malestar que genera.

Por otra parte, la mención muestra también la demanda hacia una condición de alteridad que las víctimas reclaman: el ponerse en el lugar del otro. En este sentido, el solicitar *poner en su conciencia* significa también sentir como siente el otro, reconocer el dolor y tomar parte responsable de ello.

Esta solicitud parte del desarrollo de una actitud empática que permite reconocer en el otro la misma condición humana que se posee, es decir, ser consciente de una condición compartida. En este proceso de identificación mutua, la indiferencia no tiene lugar, pues su presencia bloquearía dicho acercamiento.

La ausencia de empatía frente al que sufre despierta incomprensión en las víctimas, quienes no conciben una actitud de indiferencia frente al dolor del otro ser humano.

En este contexto, también la falta de respuesta a una situación causa sufrimiento porque pone en cuestionamiento la misma condición humana:

“Cuando uno va a reclamar, nada quieren escuchar las autoridades, se pasan no más delante de uno, así de antes nos han hecho también (...) cómo nos van a hacer así señorita, ni que fuéramos qué nosotros”. (*Ana*, comunicación personal, marzo 2015)

El sentir que su reclamo no quiere ser escuchado es un malestar muy profundo para las víctimas, pues sienten como si no existieran. La referencia “se pasan no más delante de uno” quiere decir que son ignorados, que transitan frente a ellos como si no hubiera nadie. Esta indiferencia al dolor que han vivido durante el conflicto y que se repite aún en la actualidad genera un sentimiento de impotencia y amargura por no ser reconocidos personas o peor aún ni siquiera seres vivos. Al indicar “ni que fuéramos qué nosotros” muestra la molestia que sienten al recibir ese trato inhumano.

Esta situación genera mucho dolor y hace que quienes reciben este tipo de trato se sientan incluso en una condición de infrahumanidad, que los reduce a una condición que ni siquiera los animales merecen:

“(…) peor que animales, así nos han hecho”. (Senia, comunicación personal, marzo de 2015)

Las víctimas son en su mayoría gente del campo y la relación con los animales es de cercanía y respeto, pues ellos forman también parte de su entorno; en consecuencia, el ser tratados peor que ellos los sitúa en condiciones más bajas incluso que los seres vivos. Esta es una realidad muy penosa, pues las víctimas se sienten reducidas prácticamente a nada.

Esta ausencia de actitud empática además de generar dolor en las víctimas bloquea el vínculo relacional, anula la fraternidad y horizontalidad entre el resto de los individuos de su mismo lugar, creando así diferencias y rechazos entre ellos mismos. Ello se reproduce también en la relación para con el Estado:

“(…) cómo es posible que de otro país quieren venir quieren ver cómo hemos pasado, pero por qué el Gobierno, el Estado peruano no quiere, por qué (...) de Lima también vienen, nos valoran, nos buscan, pero el Gobierno no (...) Nuestra pregunta siempre queda, por qué el gobierno peruano no sabe ni quiere saber dónde están esas personas reunidas y todavía de otro país vienen a saber qué hacemos, donde estamos. Esa pregunta siempre nos queda, sentimos a veces que nos discriminaran. De repente, porque somos quechua hablantes, entonces nos discriminarán seguramente, porque entre peruanos nos discriminamos, eso pensamos”. (Ana, comunicación personal, marzo de 2015)

Las víctimas se sienten como inexistentes. Estas no solo padecen la negación de su condición, sino que peor aún muchas veces son invisibles para el Estado. Esta situación genera dolor, rabia, impotencia frente a ese otro de carácter institucional que con su actitud de indiferencia, de no querer saber de ellos, niega el sufrimiento y el abuso al que fueron sometidos.

En este contexto, la conciencia de ser discriminados es evidente para las víctimas. Estas identifican que son sometidas a una condición de inferioridad por ser quechua hablantes y de ello deriva la discriminación que padecen.

La discriminación es un problema que existe de manera acentuada en el medio social de las víctimas. En el Perú, nadie quiere ser identificado como indígena porque es considerado menos, en ocasiones hasta inexistentes. Por tanto, quien habla quechua y se reconoce como tal, en lugar de ser acogido, es rechazado y marginado la sociedad.

Esta es una de las causas por las cuales muchas veces los derechos de la población indígena y quechua hablante han sido vulnerados. Incluso, el Estado no ha reconocido conscientemente los hechos violentos cometidos contra la población indígena y esto origina malestar:

“(…) el Estado ha reconocido acaso que todo han matado los militares, nada ha reconocido, no ha pedido ni siquiera perdón, nada ha hecho hasta ahora”. (*Isi*, comunicación personal, marzo de 2015)

La demanda por el reconocimiento es una constante en las víctimas. La mención al perdón que alude *Isi* se traduce como un reconocimiento a la humanidad que ha sido vulnerada. En este sentido, la lucha por ser reconocidos contiene diversos significados para las víctimas, entre ellos la reivindicación de la condición humana que el Estado les arrebató durante la violencia, la reivindicación de su condición de indígena como merecedor de derechos y, finalmente, el acceso a un lugar espacio público.

Es importante señalar que a pesar de esta difícil situación surgen algunas iniciativas que buscan despertar la empatía entre la población víctima y el resto de la sociedad:

“Por eso es necesario que sigamos apostando por esto de la memoria histórica responsable, (...) así seamos poquitos que luchemos, a veces siento que hay más dificultades pero tenemos que seguir trabajando este tema y tratando de entender a esta población afectada.” (*Tony*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

El concepto de memoria histórica responsable se construye en el imaginario de algunos grupos como una forma de promover el desarrollo de una memoria que pone interés en la responsabilidad de analizar el pasado y entender a la población afectada. Este es el punto de partida para contrarrestar la falta de empatía que da lugar a una actitud de indiferencia. Entender significa ponerse en el lugar del otro. Acercarse desde la propia humanidad a la del otro y reconocer en él la condición compartida de seres humanos.

Esta memoria que busca a partir de un análisis de lo vivido comprender a la población afectada, entiende que la responsabilidad se encuentra en el actuar, en este caso en sensibilizar al otro para ponerse en el lugar del que sufre. El verdadero entendimiento parte de la conciencia del reconocer el sufrimiento del otro como propio, debido a la condición de humanidad que nos asemeja como personas (Levinas, 2014). El situarse en el lugar del otro

promueve el desarrollo de esta condición de alteridad que conlleva en sí la memoria responsable que refiere *Tony*.

Finalmente, podemos decir que para las víctimas el desarrollo de una memoria responsable y comprometida con el futuro lleva en su esencia la más profunda actitud empática con el sufrimiento del otro. Esto como resultado del reconocimiento de la humanidad y dignidad compartida.

6.5.2. *Acciones que derivan del desarrollo responsable de la memoria*

El desarrollo responsable de la memoria es entendido por las víctimas no solo como una forma de propiciar empatía y acercamiento al otro que sufre, sino también promueve el deseo de un futuro en paz y justicia. Para ello las víctimas solicitan al Estado acciones concretas en las cuales se muestre el compromiso con aquellos que han padecido violencia. Las demandas de verdad, justicia, reparación, perdón y reconciliación de las víctimas van más allá del marco legal. En estas, se encuentran un deseo de lograr la pacificación y de que a futuro no se cometan los actos violentos que tanto daño han ocasionado a la relación entre pobladores a tal punto que sus costumbres y tejido social han quedado dañados:

“(...) la gente de aquí era gente cariñosa, humilde, tú llegabas antes a una casa te invitaban a comer, te decían quédate a descansar, solidaria era, eso era la vida del campo, eso ya no existe, hay mucha desconfianza...”. (*Ramón*, comunicación personal, marzo de 2015)

El deseo de recuperar el acercamiento entre las personas, es el deseo de recuperar su tejido social, sus vínculos con el otro. Ese cariño por el otro, que señala la mención, refleja el sentido de empatía que existía entre los pobladores del campo, atentos siempre a las necesidades del otro que tiene hambre o necesita donde quedarse, la acción responsable para con el prójimo revela la opción de no permanecer indiferente.

En consecuencia, las acciones que demandan están relacionadas a la recuperación de este tejido y de esta relación de confianza con el otro, entendido no solo como la persona que está cerca, sino también con el Estado que representa un otro institucional.

Estas solicitudes están en el marco de lo que entienden las víctimas como una memoria responsable, capaz de hacerse cargo del sufrimiento del otro en el presente y del compromiso para que en un futuro existan acciones que prevengan la violencia:

“(…) no vamos a desmayar nuestras fuerzas para dejar nuestras memorias, para que no se repita y para que no lloren nuestros nietos, nuestros jóvenes que vienen atrás; por eso, queremos que el Estado escuche, responda, ese es nuestro objetivo”. (Ana, comunicación personal, marzo de 2015)

El compromiso de las víctimas para que las solicitudes de la memoria sean escuchadas es lo que les da fuerzas para no dejarse vencer por las dificultades que encuentran muchas veces del mismo Estado, por ello lo que quieren decir es que no van a escatimar en esfuerzos en la lucha por sus memorias, no las van a dejar porque si eso ocurriese los que vienen van a sufrir. Este concepto de memoria también atraviesa lo temporal, la cultura andina se mantiene su relacionalidad también tanto en el pasado como en el futuro (Miranda, 1996).

Asimismo, el deseo de ser escuchados y de obtener una respuesta es la esperanza que tienen para que el sufrimiento no continúe y pueda ser en alguna medida superado. Con este fin, las víctimas manifiestan sus demandas en los rubros que presentamos a continuación.

6.5.2.1. Búsqueda de la verdad

“Todos los días salía mi madre a buscar a mis hermanos y nos dejaba a nosotros, como huérfanos hemos crecido. Busca y busca nada se ha sabido, solo en su sueño, no más dice que le llaman, le dicen mamá, mamá”. (Isi, comunicación personal, marzo de 2015)

El saber la verdad de lo ocurrido es para las víctimas de vital importancia, no pueden vivir en paz mientras no sepan dónde está su ser querido. Viven en un constante sufrimiento e incertidumbre que afecta también a los miembros de la familia y al grupo social más cercano. Muchos afirman que no pueden vivir en paz hasta no saber dónde está su familiar. La búsqueda del familiar desaparecido genera un dolor y desesperación indescriptible, la víctima nunca se resigna aunque hayan pasado años, siempre recuerda y busca por diferentes medios saber la verdad de lo sucedido.

La angustia por saber la verdad arrastra a la persona a extremos emocionales, los cuales no le permite insertarse a la cotidianidad de sus actividades, todo queda paralizado en el tiempo. Esta situación de incertidumbre y de constantes cuestionamientos impide a la

persona, a la población, a vivir en paz o relacionarse de manera adecuada. Por este motivo, los que acompañan de cerca a las víctimas sostienen y hacen suya la necesidad de saber la verdad de lo acontecido con los desaparecidos:

“¿Dónde están? Es necesario que se descubra y la gente encuentre a sus seres queridos, si no se sabe la gente queda con dolor porque no se sabe dónde está, así no se puede vivir en paz”. (*Lily*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

La afirmación de no poder vivir en paz refiere al dolor que sienten de manera constante que no les deja en ningún momento; por consiguiente, el requerimiento hacia el Estado va más allá de un marco legal determinado por los casos concretos de desaparición. Para las víctimas el buscar la verdad responde a una necesidad más profunda, implica el reconocimiento de la dignidad humana del que sufre y del desaparecido:

“El ejército no suelta los nombres de los que hicieron las barbaridades en Putis, eso es una parte mínima de humanidad”. (*José*, comunicación personal, marzo de 2015)

La humanidad mínima a la que se refiere el entrevistado es entendida como lo más indispensable para el reconocimiento de ser persona, de su sufrimiento, de lo que nos asemeja entre seres humanos de igual condición. Ante la ausencia de este mínimo de humanidad, no podríamos considerarnos seres humanos.

De modo que el derecho a la verdad se fundamenta para las víctimas desde el reconocimiento de su dignidad como personas, ello las hace merecedoras de conocer lo que sucedió con aquel que aunque desaparecido mantiene también su dignidad y forma parte de su entorno social.

En suma, el sufrimiento de las víctimas por no saber la verdad debe ser reconocido y atendido, ya que lo emocional representa un aspecto importante de la persona. En el caso de no ser contemplado, se estaría atentando contra la dignidad que comprende también el bienestar emocional de la persona o de la población afectada.

La relación con bienestar y la dignidad de persona se sustenta, también en el desarrollo de una actitud de alteridad, de la responsabilidad de descubrir y dar a conocer qué ocurrió con la persona desaparecida que aunque ausente es reconocida como tal y, por ello, es

merecedora de derechos. En definitiva, el reconocimiento de la persona es el que sustenta el compromiso del Estado para la protección de su dignidad en todo aspecto.

6.5.2.2. Justicia y Reparación

“En lo que es justicia no hay avance, los casos se están archivando poco a poco (...) La justicia es lenta, no hay voluntad política y así está también varios casos, si el gobierno se preocupara algo podríamos lograr”. (*Senia*, comunicación personal, marzo de 2015)

Para las víctimas justicia y reparación tiene una relación de correspondencia y ambas dependen de la voluntad del Estado, si no hay voluntad política de este en promoverlas poco se podrá alcanzar en ambos aspectos. La evidencia más clara que se tiene del poco interés del Estado es la lentitud con la cual los procesos de desenvuelven; por ejemplo, en el caso de la búsqueda de familiares, la demanda concreta de las víctimas se traduce en la recuperación de restos y, como se mostró en el apartado anterior, en el conocer lo sucedido:

“Justicia para las víctimas es encontrar a sus familiares desaparecidos, saber qué ha pasado, saber la verdad”. (*Lili*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

Para las víctimas en el ejercicio de la justicia está la base del reconocimiento de su persona y sus derechos. En este sentido, que el Estado no tome acciones para que esta se haga efectiva crea malestar y decepción, ya que se sienten que no son reconocidos en igualdad de derechos, que son subestimados frente a quienes los afectaron.

La ausencia de justicia y de respaldo institucional por parte del Estado es la evidencia de que no son considerados, este es el producto de la discriminación que sufren por ser andinos. Esta ausencia de justicia afecta a la autoestima de las víctimas y a la relación con los otros en la sociedad pues los sitúa en condición de disparidad frente al otro.

La falta de justicia con las víctimas ha hecho que muchas de ellas hayan desarrollado una actitud de apatía y silencio frente a personas que les pregunten sobre el tema del conflicto armado o de su situación como víctimas:

“Si tienes poder político, si vas a hacer algo real por ellos, ellos hablan sino no”. (*José*, comunicación personal, marzo de 2015)

Esta actitud de silencio que han tomado las víctimas representa una forma de protección frente a la injusticia que viven. Estas optan por no hablar de lo sucedido ya que verbalizarlo en público muchas veces no ha servido de nada, no han logrado ningún reconocimiento a su persona, a su sufrimiento, a la pérdida de sus seres queridos o de sus propiedades, en otras palabras, no han obtenido ningún tipo de justicia; por ello, la única opción que está en sus manos es el silencio. Las víctimas saben que solo quien tiene algún tipo de poder puede brindarles la esperanza de alcanzar algún tipo de justicia.

En primera instancia, pareciera esta reacción de silencio incomprensible; sin embargo, es el resultado del desaliento de quienes ha perdido la esperanza en ser escuchados por el otro y que su palabra genere algún tipo de acción responsable. Las víctimas sienten que nadie se hace responsable, entonces, para qué hablar más, no tiene sentido, están cansados de no recibir respuesta, de ahí que muchas veces ya ni siquiera reclaman justicia:

“Ya a veces no piden justicia se cansan, las víctimas se cansan también”. (*José*, comunicación personal, marzo de 2015)

La alusión al cansancio de las víctimas refleja el desánimo de gran parte de ellas de ser considerados y reconocidos en su humanidad y dignidad; y, con ello, en la igualdad de derechos.

En otros casos, el discurso que mantiene el Estado sobre la justicia no se refleja en las acciones que realiza, sino todo lo contrario; pues revelan poca humanidad y respeto al sufrimiento y dignidad tanto de la víctima directa como de sus familiares:

“La gente del Estado hablan, dicen, sí se les va a apoyar y nada hacen, o muy poco. Hasta los restos demoran hasta entregan y lo hacen sin respeto, vengan no más dicen y no se preguntan si puede venir o si viven lejos o no. Yo siento que es como si el Estado les hiciera un favor y no es así. Debió ir el Estado a su comunidad y allí entregarles, por qué hacerlos venir, no es justo.” (*Romina*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

La entrega de restos para las víctimas es una situación muy íntima y delicada, simboliza por una parte tener cerca a su ser querido y, por otra, haber sido escuchados y atendidos por el Estado. Para muchos de ellos esa es la poca justicia que esperan y ruegan al Estado que les entregue los restos de sus familiares; sin embargo, este acto se realiza sin el respeto ni

atención al dolor de las personas. Estamos, entonces, frente a un acto que no representa en realidad el sentido de justicia que las víctimas merecen.

Como parte de la demanda de justicia están las reparaciones para las víctimas, las cuales representan la expresión concreta del ejercicio verdadero de justicia:

“Las víctimas reclaman justicia, por eso, quieren que se hagan las reparaciones; pero el Estado dice que no hay dinero para reparar a todas. Yo no creo eso, además pueden ser reparaciones simbólicas, lugares de memoria, santuarios así como lo que queremos con La Hoyada; pero allí tampoco se hace nada.” (*Luis*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

Las víctimas no solo solicitan una reparación económica, muchas veces quieren solo que el Estado les reconozca lo vivido; y, por ello, requieren el apoyo para construir un espacio físico en el cual puedan expresar su sentir y dar a conocer lo sucedido. Las reparaciones simbólicas para las víctimas son de gran importancia ya que es un medio de comunicación con la sociedad. Sin embargo, existen situaciones donde el Estado se niega a repararlas hasta en lo simbólico, lo que muestra a las víctimas la poca voluntad que se tiene para reconocer que son merecedoras de algún tipo de acción que contribuya no solo a resarcir su dolor, sino que se le desagravie y devuelva la condición de persona humana merecedora de derechos que se le fue arrebatada por medio de la violencia.

Asimismo, el poco interés que tiene el Estado en una acción efectiva de reparación se muestra cada vez más en evidencia:

“A los desplazados por la violencia las reparaciones son colectivas, el año pasado debieron beneficiar a cuatro y no lo han hecho, todo es bien lento”. (*Candi*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

Esta situación genera en las víctimas mucho dolor e impotencia, ya que se sienten subvaloradas por el Estado que se supone debe hacer efectivas las acciones de reparación.

Es necesario señalar que la demanda por las reparaciones tiene un fundamento ético, que se encuentra en la responsabilidad que tiene el Estado no solo como institución que protege, respeta, garantiza y promueve la dignidad de la persona, sino también como ente que reconoce que tiene el compromiso de atender y desagraviar al que sufre, por el solo hecho de que la humanidad del que sufre está en riesgo. En este sentido, la reparación hace efectiva un actuar responsable hacia el otro y por medio de esta reconoce la integridad de la

víctima y su condición humana. Frente a esta realidad no se puede ser indiferente; por ello, la reparación es la acción que busca el acercamiento y reconocimiento de la dignidad de quien ha sido afectado en lo más esencial de su humanidad. Por este motivo, a pesar de que no se evidencia voluntad política de reparación, las víctimas siguen esperando que se haga efectivo este reconocimiento por parte del Estado.

6.5.2.3. Perdón y reconciliación

“A mí me parece que sí podría haber un acercamiento, hay gente que quiere perdonar que no quiere vivir de esa manera y otras que dicen no quiero heredar odios, otros que no quieren ni hablar, ni oír de tema”. (*Candi*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

El tema de perdón y reconciliación es muy complejo para las víctimas porque las sitúa muchas veces en una posición inimaginable. Muchas de ellas no saben qué hacer con esos sentimientos de rabia, dolor e impotencia. Con frecuencia, sienten odios y quieren desprenderse de estos; otras luchan contra estas emociones negativas; por ello, surge la opción del perdón y otras no pueden ni siquiera oír del tema porque intensifica el dolor que sienten.

Cada víctima es un universo, muchas veces ni ellos pueden explicar con palabras lo que viven solo el llanto en algunas ocasiones evidencia la aflicción que padecen.

En las situaciones de dolor latente el escuchar la palabra perdón supone más dolor y no saben si pueden o quieren o no perdonar:

“(…) del perdón si he escuchado la gente antes hablaba así de que hay que perdonar, pero cómo será eso pues, no sé la verdad, pero hay cosas que no sé, yo creo que no perdonaría”. (*Ana*, comunicación personal, marzo de 2015)

Este sentimiento de no saber si serían capaces de perdonar les crea también un conflicto a nivel personal cuando piensan en el significado de la palabra. Las víctimas saben que está finalmente en ellas la libertad de otorgar o no el perdón, aunque muchas veces ellas mismas no saben si lo otorgarán o no, tienen intuiciones que les hacen tener una respuesta frente a ese tema.

La palabra perdón invoca el recuerdo tanto del hecho cometido como de la persona que agravió contra ellos. En este sentido, la memoria se configura como un elemento

importante en la dinámica del perdón; es por medio de esta que la víctima es consciente de lo cometido contra ella y demanda una acción, entendido este como un arrepentimiento que pueda dar lugar a un otorgamiento del perdón y con ello dar inicio a una posible reconciliación:

“Claro que tiene que haber reconciliación pero con quién nosotros nos abrazaríamos, nos daríamos la mano, perdón o disculpas. Porque el gobierno Alan García acaso él dice perdón, yo pido perdón a todas las familias que han sufrido en el tiempo del terrorismo, no dice, ¿no?” (*Ana*, comunicación personal, marzo de 2015)

Para las víctimas es importante el reconocimiento del agravio, sin este como condición previa no pueden pensar en la posibilidad de perdonar a alguien que no ha mostrado ningún tipo de arrepentimiento. En el caso de la mención, se observa con claridad que el perdón es el paso previo y necesario para acceder a la reconciliación. De lo contrario, sería imposible establecer lazos que permitan el acercamiento con otro ser humano.

Existe también un aspecto importante en lo que señala *Ana*, el hecho de darse la mano o abrazarse: “con quién nosotros nos abrazaríamos, nos daríamos la mano perdón o disculpas”. Este signo físico es muy significativo, ya que alude a una situación de acogida al otro que a pesar de haber herido al prójimo se arrepiente y a partir de este se quiere establecer un nuevo vínculo desde lo humano. En ese sentido, el reclamo del “con quién” es una llamada a la humanidad del otro para intentar construir con este un vínculo nuevo, que va más allá de lo sucedido, pero que no por ello es olvidado, sino que es ese mismo recuerdo el que hace posible una nueva forma de relación.

Entonces, podemos decir que para la existencia de este nuevo vínculo es necesario el acto previo de pedir perdón, ya que este revela el reconocimiento del agravio, solo a partir de este se podría abrir paso a una reconciliación verdadera:

“(…) la persona exige algo de justicia, no puede perdonar si no han pedido perdón. El perdón no es reconciliación, no hay que confundir. Yo te perdono aunque no hayas hecho nada, aunque no hayas reconocido la culpa, no funciona así. Si no has pedido perdón, si no has reconocido la culpa el daño que han hecho no se puede esperar ni pedir que se perdone. Si se reconoce el daño se

puede hablar de perdón”. (José, comunicación personal, marzo de 2015)

La solicitud de perdón por parte de quien ha generado un daño es imprescindible e irrenunciable para las víctimas. Solo a partir de esta podría considerarse la posibilidad de otorgarlo. A pesar de conocer esto, el Estado no se pronuncia sobre este requerimiento de las víctimas; por el contrario, se piensa que se debe perdonar con el discurso de restablecer el tejido social, pero sin ningún reconocimiento de culpa es inviable. Esto revela el desconocimiento de la dimensión e importancia que el perdón conlleva, ya que sin el reconocimiento de lo cometido por parte del Estado no se puede acceder un nuevo vínculo que lleve a una reconciliación.

Es necesario señalar que para los afectados es claro que perdón y reconciliación no son lo mismo. Asimismo, tienen claro que la reconciliación necesita previamente de un perdón; por ello, la reiteración de estos sobre la necesidad e importancia de que exista un reconocimiento de lo cometido y del daño ocasionado como condición para aspirar a la reconciliación. Lamentablemente, las víctimas en este aspecto no encuentran alguna actitud por parte del Estado que indique la posibilidad del perdón:

“El Estado cuándo piensa pedir perdón por la vida de todas estas víctimas que han muerto sin recibir reparación también, cuándo (...) El Estado hasta ahora no ha pedido perdón a la sociedad, a las víctimas ni tampoco de parte de Sendero. Hay un tema pendiente que se tiene que trabajar. Es importante pedir perdón, lo mínimo que pude hacer el Estado es pedir perdón porque hay muchas cosas que se hicieron en nombre del Estado y mucha gente actuó en nombre del Estado, entonces ahí hay una tarea pendiente por parte de las autoridades”. (Álvaro, comunicación personal, marzo de 2015)

Las víctimas invocan al Estado que se manifieste, que pida perdón; pero este hasta el momento no lo ha hecho y tampoco ha mostrado intención de hacerlo. Por este motivo, resulta un tema pendiente para las víctimas, pues mientras no reciban una muestra verdadera de arrepentimiento no se podrá restablecer un vínculo horizontal y de cordialidad con el Estado. Ahora, es importante señalar que la solicitud de perdón que hacen las víctimas es identificada como “lo mínimo” que puede hacer el Estado por ellos, es decir, esta demanda pasa al plano de lo esencial, de lo más importante para poder lograr una

convivencia, una relación favorable. Este sentido de lo mínimo nos remite al planteamiento de la ética de mínimos (Cortina 2009) que entiende también la existencia de estos mínimos necesarios que posibilitan el respeto, justicia y convivencia entre los seres humanos. Sin la existencia de estos mínimos entre los cuales se encuentra el perdón no será posible restablecer nuevos vínculos que posibiliten la reconciliación.

“Sobre el tema de reconciliación, yo quiero decir que mi caso por ejemplo soy una víctima directa y cuando voy a mi pueblo hay ciertas personas que me ven y se recuerdan lo que ha pasado con mi papá y me dice es él el que ha matado a tu papá y todos me dicen la misma persona, y yo me pregunto cómo puedo hacer para la reconciliación si nada ni perdón me ha pedido. Yo quisiera preguntarle por qué lo mató, por qué lo hizo, pero me falta el valor de ir a preguntarle”. (*Candi*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

Candi muestra la imposibilidad de establecer vínculo alguno con el victimario. Esta situación crea en algunas personas dolor e impotencia pero a la vez revela la existencia de una posibilidad hacia una acogida de solicitud de perdón. Sin embargo, ante la total ausencia de esta, no se puede establecer ningún contacto con quien no muestra interés por el sufrimiento del otro. En este sentido, podemos darnos cuenta que el perdón no solo está en libertad de quien lo otorga, sino también depende de la libertad de quien lo solicita.

Es importante señalar que el perdón que reclaman las víctimas se entiende no solo dentro de un marco de justicia, el sentido de este va más allá de la implicancia legal. Tiene que ver el reconocimiento del daño al otro, con la empatía al sufrimiento de la víctima, con hacerse responsable de un hecho que truncó proyectos de vida de personas que tenían la misma condición del victimario, es decir, tiene que ver con un deber moral de la responsabilidad para con el otro, con la conciencia de que la condición de alteridad ha sido mancillada.

La conciencia de este hecho generaría, según las víctimas, un sentido de culpabilidad el cual revelaría el reconocimiento de lo cometido e impulsaría libremente la solicitud de perdón. Por este motivo, el perdón que reclaman las víctimas es hasta cierto punto todavía anhelo que no se puede concretizar, ya que si no parte de la libertad del victimario, de una conciencia moral del daño, sino de una mera exigencia protocolar, no es auténtico y no permite instaurar un nuevo vínculo. La autenticidad del perdón se revela en las acciones de reparación que de estas devienen, sin ellas tampoco podemos hablar de una reconciliación verdadera:

“Habría esa reconciliación cuando todas las familiares de las personas que han sido asesinados o desaparecidos serían atendidos especialmente. Entonces, de repente, puede haber esa reconciliación, pero mientras si no hay justicia, no hay esa reparación para las víctimas, no va a haber esta reconciliación, reparación justa no hay, si no hay es un engaño que está dando el gobierno entonces yo pienso que estamos muy lejos todavía”. (Ana, comunicación personal, marzo de 2015)

Las reparaciones son para las víctimas la muestra más concreta del reconocimiento de la culpa y en la medida que se realicen de manera justa y adecuada facilitarán el camino hacia la reconciliación. De cumplirse de manera apropiada y oportuna, las víctimas podrán acceder a una nueva forma de relacionarse, en la cual se evidencie el reconocimiento y la igualdad entre personas, lo que posibilitará la construcción de un nuevo vínculo, más justo y respetuoso de la dignidad y derechos de cada uno. Solo por medio de este camino se puede hablar de una reconciliación, entendida como el establecimiento de nuevo acuerdo social. No obstante, como señala, la mención, esta situación es aún lejana ya que no existe justicia en el tema de reparación; por ende, el acercamiento a una reconciliación verdadera es aún inviable.

Las víctimas son conscientes que mientras que el Estado no las incluya como parte de la sociedad y no las reconozca en su dignidad, en su condición de seres humanos, no será posible el camino hacia la reconciliación:

“Reconciliación es cuando incluimos y cuando incluimos somos reconocidos. Es el reconocimiento de que estos son parte de los nuestros, los Ashánincas o las señoras de ANFASEP, reconocer es lo que significa incluir y con ello también ver la parte económica”. (José, comunicación personal, marzo de 2015)

Por mucho tiempo la población andina ha sido excluida de la sociedad y han sido arrebatados de sus derechos; esta situación los ha llevado a sufrir la violencia por parte del Estado y de los grupos subversivos. Las víctimas demandan una actitud de humanidad y responsabilidad solidaria para la situación que viven, lo que supone un trato justo y equitativo, que posibilitará una nueva forma de relación que coadyuve a la reconciliación.

6.6. Observaciones finales

Aquí culmina el análisis de las categorías y de las implicancias de cada una de ellas. Se ha podido observar en el desarrollo de este capítulo la manera en que las víctimas expresan su experiencia y sentir después del conflicto. Asimismo, se ha mostrado la afectación que ha sufrido el tejido social y que se mantiene hasta ahora.

Durante el análisis se ha podido identificar algunos lineamientos los cuales explican la concepción que tienen frente a la memoria, la forma en la cual comprenden la relación entre los semejantes y la importancia que tiene en el marco de la cultura andina. Estos temas serán expuestos a profundidad como parte de los hallazgos teóricos que conforman el informe final de la investigación.

PARTE V

INFORME FINAL

En esta última parte mostraremos algunas formulaciones teóricas elaboradas a partir de lo descubierto en la interpretación y discusión de datos.

Estableciendo un nuevo tejido social a partir de las memorias

Terminado el análisis de datos y la consiguiente descripción de categorías se desarrolla, como parte final del proceso de investigación, un conjunto de reflexiones teóricas, con el fin de dar respuesta a la pregunta planteada a inicio de la investigación: ¿Qué demandas manifiestan las víctimas para el establecimiento de un nuevo tejido social?

La respuesta a esta cuestión ha supuesto entender el marco cultural en el cual se desenvuelven las víctimas del conflicto. De ahí que en este informe se muestre la manera en la cual las víctimas comprenden la construcción del tejido social y la forma en las memorias contribuyen a la materialización del mismo. Se ha descubierto que las víctimas tienen una concepción de la memoria que está impregnada del principio base la cultura andina –la relacionalidad –, que guía todo el actuar del hombre andino en el mundo. Asimismo, se ha encontrado que las demandas expresadas, en relación a las acciones que contribuyen al establecimiento de un nuevo tejido social, están en concordancia con el pensamiento que rige la vida en los andes y vigente desde sus antepasados. Nos referimos nuevamente al principio de relacionalidad.

Teniendo en cuenta esta herencia cultural, se puede afirmar, entonces, que la comprensión de la memoria que tienen las víctimas responde a las concepciones del pensamiento andino. En este sentido, los lineamientos teóricos que se exponen en este informe revelan reflexiones profundas de las víctimas originadas a partir de sus concepciones y principios culturales.

En este desarrollo, se pone especial interés en la comprensión que tienen las víctimas del vínculo entre memoria y construcción del tejido social, aspecto en el cual se centra la respuesta de la cuestión de investigación.

Con el fin mostrar un argumento claro y organizado en la respuesta a dicha cuestión, se ha planteado una tesis general, que articula tres supuestos teóricos, los cuales vistos en su conjunto, justifican la propuesta inicial.

La tesis general recoge el profundo reclamo que hacen las víctimas de vivir humanamente en sociedad. Esta demanda es entendida desde una lógica relacional que funciona como eje del pensamiento andino, que es en definitiva, el que posibilita la construcción de un mundo más justo, digno y solidario. En consecuencia, la tesis general plantea la existencia acciones concretas que contribuyen al desarrollo de una sociedad más humana, en la que la memoria cumpla un rol importante.

El planteamiento inicial está compuesto por cuatro supuestos teóricos que dan cuenta de los conceptos de empatía-compasiva, reconocimiento, perdón y reconciliación y por último, el sentido de alteridad. A continuación, desarrollaremos cada una de las tesis enunciadas.

Tesis General

Las víctimas del conflicto armado interno identifican la existencia acciones concretas que favorecen al establecimiento de una sociedad más humana, digna, justa y solidaria. Para la materialización de estas las memorias cumplen un rol importante.

A lo largo de la experiencia de campo las víctimas han manifestado de diversas maneras su malestar debido a que perciben actitudes que ellas interpretan como poco humanas, es decir no dignas de darse entre personas:

“(...) se pasan no más delante de uno, así de antes nos han hecho también (...) cómo nos van a hacer así señorita, ni que fuéramos qué nosotros”. (Ana, comunicación personal, marzo 2015)

El reclamo de ser consideradas como personas dignas de ser vistas, escuchadas, atendidas, reconocidas por otros es lo que las víctimas llaman “ser tratadas como humanos”. La actitud incomprensible actitud contraria no forma parte de la concepción de relacionalidad que han experimentado toda su vida desde sus ancestros.

El hombre andino, como hemos visto en los capítulos teóricos, se relaciona con todo lo que existe en la naturaleza. Para él todo tiene vida, mostrando en consecuencia una actitud de respeto y acogida con todo lo que está a su alrededor, especialmente con sus semejantes.

Para las víctimas, la mirada al otro ser humano no es una novedad ni representa ningún esfuerzo. Por el contrario, este acercamiento reside en la conciencia de saberse parte del colectivo. El hombre andino, como hemos visto, no concibe su ser de manera individual La esencia y fundamento de su ser en el mucho radica en el principio de relacionalidad. Es a partir de este que los hombres interactúan y crean vínculos de responsabilidad entre ellos, construyendo de esta manera una sociedad en armonía con su entorno.

En este sentido, podemos decir que el comportamiento humano a cual refiere el hombre andino demanda la construcción de un espacio que mantenga la armonía, siendo para ello necesaria la convivencia de unos con otros bajo comportamientos de reciprocidad, complementariedad y correspondencia. Estos representan asimismo, principios que se

derivan a partir de la relacionalidad y como tales, están orientados hacia el desarrollo de una conducta ética que pone énfasis en el comportamiento solidario, la ayuda mutua, la equidad y la justicia entre los semejantes.

Concedores de las acciones que generan la puesta en marcha de estos principios, las víctimas han formulado elaboraciones conceptuales, que parten de su propia experiencia de vida y que se han convertido en la base de un actuar ético que busca, como se ha visto en los capítulos teóricos, la armonía con el entorno.

La armonía que refieren las víctimas se consigue solamente, según su cultura, con una convivencia del colectivo en marcos de respeto, afecto y relación entre los seres humanos, o dicho de otro modo, se consigue con el respeto al cumplimiento de los principios antes mencionados. Para el hombre andino la ausencia de estas acciones rompe la armonía con el entorno y representa una actitud que no es considerada ética.

Bajo estos supuestos culturales, las memorias están también orientadas a mantener esta armonía, es decir, al desarrollo del principio de relacionalidad. Para el hombre andino, la memoria sirve para mantener el vínculo con el colectivo. A partir de las narraciones de los recuerdos, se suscitan reflexiones y juicios que sirven para construir la relación entre semejantes, emergiendo de esta manera el tejido social. Asimismo, en estos espacios se analizan los acontecimientos del pasado, se dialoga, se restauran los principios vulnerados y se comprometen en preservar la armonía con el entorno, en otras palabras, a conservar los vínculos y de esta forma mantener el principio base. Las memorias cumplen un rol en la construcción del colectivo, pues está orientada a preservar la relacionalidad.

Después de las situaciones como las vividas después del conflicto armado, las víctimas recurren a las memorias con el fin de restablecer los vínculos en el colectivo, recordando lo que vulneró el principio base e intentando de esta forma que no se repita, así como recuperando de alguna manera la armonía en la cual han vivido durante siglos. En este entendido, las memorias cumplen para las víctimas un rol fundamental, ya que permitirán establecer lineamientos para prevenir la repetición de situaciones violentas que puedan atentar contra la estabilidad del tejido social.

Volviendo a la mención de lo humano que refieren las víctimas, se puede afirmar que esta referencia guarda relación con el pensamiento andino, el cual como se ha mencionado, no comprende al hombre como individuo, sino como parte de una colectividad. De ahí que desarrolle un sentido de alteridad que se manifieste en todos sus actos y en especial en contra del maltrato e indiferencia hacia el otro. La conciencia del sentido de alteridad hace que las víctimas no puedan entender las conductas de maltrato:

“(…) no sé por qué nos hacen así señorita (…) qué habrá en su cabeza, en su corazón, qué será pues, no se puede comprender por qué lo tratan a uno así”. (*Ana*, comunicación personal, marzo 2015)

Esta incompreensión de las víctimas no tiene respuesta. No obstante, ellas se no se cansan de solicitar acciones que estén en coherencia con el legado de su cultura:

“(…) Si nos miraran y escucharan de verdad todo lo que hemos pasado, seguro algo harían, aunque sea chiquito (...), cómo se van a quedar así no más sin hacer nada, pues”. (*Senia*, comunicación personal, marzo 2015)

La alteridad en la cultura andina se traduce también en una actitud que se opone a la indiferencia, por ello, para las víctimas el simple acto de escuchar, de mirar, es decir, el contacto genuino con el otro es lo que abre las puertas para el encuentro con este. Aquí se inician los vínculos que implicarían una aproximación, una mirada, un sentir del otro, un actuar acorde con lo que demanda la relacionalidad; en otras palabras, un actuar movido por la responsabilidad de saberse como parte integrante de un colectivo. Estas acciones solo serán posibles de despertar en la medida se interiorice la conciencia colectiva del hombre.

En términos de una alteridad desde el pensamiento europeo se podría decir que es el contacto profundo con este otro el que nos irá revelando la novedad del vínculo solidario entre seres humanos. La diferencia de estas dos miradas de la alteridad radica en que para el hombre andino se concibe desde su creación como un ser relacional, lo que invita a desarrollar una actitud de alteridad con todo su entorno. En otras palabras, no es indiferente al dolor o al sufrimiento de ningún ser, sea animal, vegetal o lo que esté a su alrededor, porque para el hombre andino todo tiene vida, un sentir y en la relación con estos se mantienen también la armonía con el entorno. En el caso de la alteridad desde el pensamiento europeo, la mirada de alteridad se suscribe únicamente a la relación entre seres humanos.

Para finalizar, podemos decir que el hombre andino posee un sentido relacional que alinea todo su comportamiento con todo lo que forma parte de la naturaleza. Por este motivo, en situaciones que han desarticulado el sentido social, como es el caso del conflicto armado interno, las víctimas sienten el llamado de construir un tejido social que esté en consonancia a la herencia cultural que poseen, pues es la única manera que conocen de

mantener la armonía con el entorno. De ahí que sientan la necesidad de recuperar los vínculos con los otros y refundar así los principios de su cultura.

En este contexto, el ejercicio de las memorias representa para las víctimas un elemento que les va a permitir el restablecimiento de la dinámica social según los planteamientos de su cultura. Asimismo, la memoria va a contribuir con el compromiso en la construcción de relaciones entre los semejantes, en donde los marcos legales y burocráticos no condicionen ni obstaculicen procesos de acercamiento, sino que los faciliten y estén al servicio de ellos.

En este entendido, el deseo de retomar los vínculos se fundamentan a partir de la conciencia de responsabilidad con el prójimo, en una mirada desde la concepción andina de lo humano, en palabras de las víctimas diríamos desde *el corazón*, pues aquí encuentra el hombre andino el sentir colectivo.

Lamentablemente, para la sociedad actual la mirada desde el corazón ha dejado de ser importante, lo que cuenta es la razón, lo objetivo, lo contable o lo comercializable. Sin embargo, para la cultura andina, mirar desde el corazón representa más que un desafío, es una lucha constante para ubicar al ser humano como punto central de la dinámica social. Afortunadamente, existen algunos filósofos respaldan esta forma de pensamiento:

“Oponer la lógica del corazón a la de la razón es costumbre tan antigua como infortunada, porque la razón es una facultad preparada para interpretar los proyectos del corazón, para extenderlos en propuestas teóricamente elaboradas” (Cortina, 2009:126).

Tomando esta cita como inspiración podemos decir que las víctimas han identificado en la mirada desde el corazón conceptos propios de su cultura y de los cuales se desprenden acciones concretas que contribuirían a construir un espacio social más justo y solidario. Entre estos conceptos se encuentran la empatía-compasiva, reconocimiento, perdón y reconciliación; y alteridad, todos estos contribuirán, al desarrollo una memoria que permita la construcción de un nuevo tejido social.

La empatía compasiva es entendida por las víctimas como una necesidad para el establecimiento de relaciones humanas

La empatía es entendida por las víctimas como la capacidad de ponerse en el lugar de otro, de entender su sentir, sea de alegría, tristeza o cualquier otro y compartirlo solidariamente:

“Cuando veo a una persona que está triste o se alegra por sus restos⁶ yo entiendo, sé cómo se siente”. (Romina, grupo de enfoque, marzo de 2015)

Esta tiene relación con dos aspectos de la cultura andina, la reciprocidad y el sentido de alteridad, estando ambos orientados de acuerdo a lo establecido por el principio de relacionalidad.

El hombre andino por su sentido colectivo comparte no solo bienes materiales, sino también los afectos con los miembros de su entorno. Por ello, las situaciones de sufrimiento suscitan aún más el acercamiento hacia la persona que padece. Debido a esta forma de entender las relaciones, surge en las víctimas la interrogante por la poca capacidad de los otros para entender el dolor y de conmoverse ante el padecimiento del otro que es persona también. Esta interrogante también se traslada al Estado:

“No hay apoyo del gobierno, casi poco no más comprende, no sé por qué no entienden, si hemos hecho sensibilización, pero no comprenden parece que no es suficiente lo que hemos sufrido”. (Ana, comunicación personal, marzo de 2015)

La poca capacidad de entender y solidarizarse por el sufrimiento del otro es una realidad que sufren a diario las víctimas del conflicto armado. De acuerdo a los principios de reciprocidad y correspondencia, el sentir con el otro, dejarnos sensibilizar por este, es requisito esencial para la convivencia y entendimiento y entre los hombres y mujeres.

Las víctimas, como Ana, que trabajan por la memoria, entienden el sensibilizar como una forma de despertar la empatía y a partir de allí crear lazos entre los miembros del colectivo

⁶ La mención de “restos” refiere a los restos humanos de un familiar.

social. Por este motivo, han tomado la opción de trabajar el acercamiento al otro desde su ser afectivo y desde su experiencia. Mediante estas acciones aspiran despertar sentimientos que contribuyan al desarrollo de una relación humana, Sin embargo, como muestra la mención, las acciones no son suficientes, ya que no reflejan los resultados esperados. La preguntas serían entonces: ¿por qué? ¿Qué pasa con la capacidad empática en las personas? ¿Por qué cuesta tanto despertar la empatía? O, en todo caso, ¿en qué momento se perdió la capacidad de ser empático?

Para las víctimas existe una respuesta clara: la violencia que han sufrido ha destruido la capacidad de sentir con el otro y ha dado paso a una actitud de indiferencia.

A lo largo de muchas décadas, actitudes de violencia por parte del Estado golpearon a la población indígena en el Perú, entre las que podemos mencionar la vulneración a sus derechos laborales, la discriminación por raza, etc., siendo esta de alguna manera una violencia que no afectaba lo profundo de sus vínculos sociales. No fue sino hasta el conflicto armado que la violencia alcanzó el punto más extremo. Las víctimas afirman que este rompió con todos sus vínculos de acercamiento y sensibilidad entre semejantes; asimismo señalan que hasta el día de hoy no han logrado recuperarse:

“el conflicto nos ha dejado también falta de cariño, ya no hay ni amor de los padres hacia los chicos, todo es violencia, feo se tratan”. (Tony, grupo de enfoque, marzo de 2015)

Como señala la mención, la violencia ha impregnado las relaciones humanas. La falta de cariño y amor entre las personas ha dado como resultado un trato que no corresponde a la concepción del hombre andino; por eso, es catalogado como feo, desagradable o repugnante.

Esta forma de comportamiento rompe con la relacionalidad y afecta el desarrollo armonioso del entorno, hasta tal punto que trastoca los vínculos más íntimos como las relaciones parentales, las cuales han sido siempre concebidas en marcos de amor, cuidado y respeto, y que ahora quedan fracturadas a causa de la violencia. Dada la difícil situación de los vínculos primarios, las otras relaciones afectivas o sociales quedan aún en peor condición:

“(…) por cualquier cosa no más ya se están matando, entre grupos, amigos todo. La vez pasada un chico no más joven ha matado a su

enamorada peleando dicen, cómo va a ser eso”. (*Lily*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

Las víctimas reconocen que la violencia ha traído también la desconfianza entre el círculo social:

“La secuela más terrible es la desconfianza, la ruptura de lazos sociales ya nadie sabe quién es quién, en quién se puede confiar, entonces las relaciones humanas se vuelven más difíciles”. (*Meche*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

La desconfianza propicia una actitud de indiferencia entre las personas, crea alejamiento, tanto en lo físico como en lo emocional. Desconfianza e indiferencia han roto el vínculo relacional con el cual se concibe la cultura andina, por ende la distancia entre las personas se hace cada vez mayor a tal punto de no interesarse por las penurias o dificultades del otro. Ante estas actitudes, se abre paso la demanda de una necesidad concreta:

“Antes de la violencia, por ejemplo, si había una cosa, una violencia alguien robaba o algo, todos levantaban qué está pasando decían, por qué decían al agresor, lo detenían, había un compromiso de todos, pero después ya no hay, ha cambiado. Por más que te peguen, ya te hacen algo, te roban por más que esté viendo te miran y se pasan, no dicen nada y me digo por qué ha cambiado de esta forma yo pienso”. (*Ana*, comunicación personal, marzo de 2015)

La violencia es entonces la responsable de la ruptura de una actitud de empatía entre los miembros de la propia comunidad. Esta ha aniquilado también la concepción del principio de reciprocidad, por ende los lazos de solidaridad entre las personas se han roto hasta el punto de ver la injusticia o el dolor del otro y no mostrar ningún tipo de reacción, pronunciamiento ni responsabilidad.

En este contexto de deshumanización y desvinculación entre seres humanos, la empatía surge como respuesta ante la indiferencia, situándose como la única capaz de despertar la mirada, el afecto hacia el otro y de posibilitar un acercamiento al sentir de la persona. Sin embargo, para un actuar como el que reclaman las víctimas, solo la empatía no es suficiente.

La empatía para la cultura andina se origina a partir de reconocerse con otros como parte del todo. Como hemos visto en el capítulo teórico correspondiente, la actitud de empatía nace de un afecto que se origina a partir del conocimiento y la conciencia de saber que se comparte el espacio de vida. Por este motivo no se puede ser indiferente, porque eso significaría dejar de participar del conjunto.

El hombre andino es empático con todo lo que le rodea y de manera muy especial con el otro, esto debido a la identidad colectiva que posee. Es esta empatía también la que lo llevará a mantener la armonía con todo su entorno.

La capacidad de sentir con el otro revela también en el hombre andino una responsabilidad por el colectivo y por su medio. Con esta actitud construye su medio y preserva la armonía.

Los seres humanos somos por excelencia seres relacionales que no nos desarrollamos como individuos aislados, sino por vínculos, capacidades y adquirimos sentido propio a partir de la relación con los otros. Esta conciencia es la que rige el pensamiento del hombre andino.

En la empatía concebida desde lo andino, se revela una actitud de alteridad para con el otro, pues este acercamiento y conciencia del otro implica necesariamente una acción. Por este motivo, el hombre andino no se puede mantener inmóvil frente al sufrimiento del otro, de ahí que no solo basta entender o sentir, también se requiere un actuar:

“Me duele que mi abuelo haya muerto de forma tan cruel y no tener sus restos (llora) me duele ver a mis padres así, ver que nadie hace nada, que no hay apoyo de las personas que deberían, nadie ha hecho nada”. (Romina, grupo de enfoque, marzo de 2015)

En este contexto, para las víctimas la presencia de acciones que remedien el sufrimiento revelaría la verdadera empatía:

“Mira el caso de ella, así como ella cuántos hay, eso no se puede entender, cómo no van a hacer nada cuando ven a tantas personas buscando sus familiares, mentira no más es que el Estado apoya, nada hace, nadie se compadece de los que sufren”. (Toni, grupo de enfoque, marzo 2015)

En esta mención aparece la referencia a la compasión como parte de una acción orientada a remediar el sufrimiento del otro. Entonces, podemos decir que para las víctimas una verdadera compasión implica una acción. Para el hombre andino, actuar en favor del que sufre significa hacerse responsable del dolor del que es miembro de su colectivo y por

ende, que forma parte de él. Recordemos que para la cultura andina el hombre no se entiende fuera del colectivo.

Bajo esta premisa, la presencia de la compasión despierta un impulso para actuar, genera una movilización interior orientada a remediar el dolor o a celebrar la dicha de quien comparte el sentir. Esta actitud forma parte del principio andino de reciprocidad, pues este implica no solo intercambios materiales, sino como hemos visto, también compartir los sentimientos de los miembros del colectivo.

En este sentido, empatía y compasión van de la mano para el hombre andino, ya que de no ser así, no se demostraría un afecto real y responsable para con el otro.

En este entendido, la compasión está muy lejos de las referencias de lástima, en la cual ha sido equivocadamente enmarcada. Esta percepción genera diferencias entre el pobre que sufre y el otro que goza de una condición de superioridad y por ello se compadece del *“pobrecito”*.

En el pensamiento andino, por el contrario, la compasión rompe tales diferencias. Sitúa a los hombres en igual condición, a los que sufren con los que no, porque ambos forman parte del mismo colectivo; por consiguiente, desaparecen las jerarquías y se abre paso a un vínculo horizontal el cual permite la armonía con el entorno.

Llegado a este punto de la reflexión, podemos indicar que para la cultura andina, empatía y compasión son inseparables. Por un lado, la empatía acerca al otro, es parte de una actitud de alteridad que me permite reconocer el sentir del otro. Por otro lado, este sentimiento despierta a su vez la compasión, es decir, un actuar con intención de remediar el dolor. Dada esta realidad, podemos decir entonces que para el hombre andino no basta ser solo empáticos, además hay que ser compasivos.

La compasión, en este marco cultural crea responsabilidad para con el otro, hace propio el sufrimiento ajeno y establece un compromiso para actuar. En este sentido, podemos decir entonces que estamos frente a lo que podríamos llamar una *“compasión-empática”* o mejor aún a una *“empatía-compasiva”*, la cual permite la proximidad al otro con responsabilidad.

Para las víctimas, este desarrollo de la empatía-compasiva es la que posibilitará el desarrollo de actitudes elementales como mirarse a los ojos, escucharse, sentirse. Este ejercicio de acercamiento contribuye al reconocimiento entre seres humanos que comparten el mismo espacio y están llamados a relacionarse por el simple hecho de seres humanos, a convivir en paz, cercanía y solidaridad para preservar la armonía con el entorno y, en definitiva, para lograr un buen vivir. De ahí que la práctica de esta empatía-compasiva sea una necesidad para el establecimiento de relaciones verdaderamente humanas y cercanas que contribuyan al desarrollo del colectivo.

Finalmente podemos decir que la existencia de la empatía-compasiva es lo que, en definitiva, demandan las víctimas porque esta deja de lado la indiferencia, contribuye a generar lazos entre las personas, permite reconocer el vínculo humano entre los semejantes e impulsa a no permanecer inmóvil frente a la necesidad, sufrimiento o alegría del otro.

Asimismo, el desarrollo de la empatía-compasiva es necesaria para las víctimas porque permite el acercamiento a lo esencial de la condición de ser humano, la relacionalidad. Gracias a este principio, la cultura andina ha logrado por siglos establecer vínculos afectivos con los cuales han construido sus relaciones sociales. Por este motivo, en este periodo posconflicto luchan por recuperarla.

El auténtico reconocimiento es el fundamento para el desarrollo de vínculos sociales dignos, justos y solidarios

El tema de reconocimiento es de vital importancia para las víctimas, ya que en este se centran las dificultades y a la vez las soluciones de sus demandas.

El reconocimiento auténtico parte también para la cultura andina de una condición de alteridad que permite identificar las necesidades insatisfechas del otro.

En este sentido, las demandas que manifiestan las víctimas son necesidades que mientras no estén atendidas serán causa de sufrimiento ya que atentan a su integridad y bienestar, al cual tienen derecho por ser seres dignos de aprecio, y por formar parte de una sociedad. De ahí que responderlas signifique para ellas una acción que está en correspondencia con la pertenencia del colectivo.

Para las víctimas, la atención a sus demandas significa el reconocimiento de la pertenencia a la sociedad, por consiguiente, el no atender, hacer oídos sordos a sus reclamos, significa no querer reconocer el vínculo de pertenencia social en el cual se conciben y por ende, anular el carácter colectivo en el cual se desenvuelve el hombre andino. En suma, despojarlo de su esencia. Esta situación rompe totalmente la armonía en la base el principio de relacionalidad.

En este entendido cultural, las demandas no pueden ser concebidas como requerimientos de un grupo de víctimas, sino que han de ser consideradas como necesidades de todo el colectivo social, ya es a éste al que beneficia en última instancia.

El reconocimiento ha sido una carencia que la población andina ha padecido durante siglos en el Perú, incluso mucho antes del conflicto armado. Esta situación ha sido provocada por

el abandono y discriminación que ha vivido por mucho tiempo la población andina y ha dado como resultado que los pobladores de la región andina no sean considerados como parte de la sociedad, excluidos de todo acceso a derechos. Esta situación continúa en la actualidad:

“Cuando incluimos somos reconocidos, pero aquí nadie incluye a nadie, entonces de qué reconocimiento hablamos”. (José, comunicación personal, marzo de 2015)

Las víctimas son conscientes de que mientras no exista inclusión e igualdad en el acceso de derechos no se puede hablar de una integración en la sociedad. En consecuencia, la construcción de un nuevo tejido social que respete los derechos y que se ponga en acción frente a cada una de las personas no será posible.

Si no existe el reconocimiento real no es posible hablar verdaderamente de sociedad, pues no existen vínculos de responsabilidad para con el colectivo:

“Hasta el día de hoy quieren maquillar la realidad, no quieren que se sepa nada. (*Romina*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

El disfrazar la realidad es querer negar la existencia de quienes padecieron por la violencia, ocultar el sufrimiento de otros, no querer reconocer la responsabilidad que se tuvo frente al otro. Por ello, para las víctimas reconocer no es solo aceptar que el otro existe; significa asumir una responsabilidad con este porque forma parte del colectivo y por ende no es posible cerrar los ojos.

El hombre andino no puede desprenderse de su sentido colectivo, de hacerlo se pierde a sí mismo. La identidad colectiva que posee lo impulsa a relacionarse con el otro y a establecer vínculos de pertenencia entre los semejantes.

De ahí que las víctimas sufran al no ser reconocidas como parte de la sociedad, porque eso implica perder los vínculos con los semejantes y da lugar a relaciones verticales o de anulación de correspondencia entre pares, que genera diferenciación entre unos y otros. Asimismo, se corre el riesgo de caer en la instrumentalización de las personas, suscitando así situaciones de esclavitud y explotación que rompen completamente con el sentido social en el cual se concibe el hombre andino.

Las víctimas apelan a un reconocimiento en consonancia con la relacionalidad en la cual se concibe el hombre andino, que implica una responsabilidad con la construcción del

colectivo. Para ello, es necesario que cada uno de los que forman parte del grupo social esté dispuesto a retomar acciones que contribuyan a la construcción de vínculos solidarios y a desprenderse de actitudes que generan distanciamiento entre las personas:

“Hay personas que por ejemplo dicen que el museo⁷ es casa de terrorista, casa de brujas, así dicen (...) nosotros no somos terroristas, pero nosotros no queremos pelear con ellas sino conversar. Además antes de hablar eso deberían venir conversar, ver qué ha pasado”. (*Ana*, comunicación personal, marzo de 2015)

Las víctimas identifican que uno de los caminos para el reconocimiento es el acercamiento al otro, es decir, el contacto hará posible despertar la alteridad entre los semejantes. Por ello, a pesar de que les pueda generar malestar que se les señale como terroristas y les muestren rechazo, ellas manifiestan disposición para el diálogo. Las víctimas de la violencia que trabajan para evitar que esta se repita suelen mostrar una actitud de acercamiento hacia al diálogo, con el fin de lograr la cercanía con el otro, pues han descubierto que en la medida que exista proximidad, la indiferencia va dejando paso a caminos hacia el desarrollo de una alteridad.

En ese sentido, la invitación a “ver qué ha pasado” no comprende solo el saber, sino el mirar a las personas, el escuchar lo que han vivido, sentir las, es decir, su experiencia de violencia, de dolor, esto coadyuvará a despertar la alteridad y con ello el reconocimiento de las necesidades y sentires de cada persona.

La cultura andina, como ya hemos mencionado desarrolla una alteridad con todo que está a su alrededor. Esto incluye también el ámbito institucional, por ello las víctimas desean establecer acercamientos con el Estado; sin embargo, los intentos han resultado infructuosos:

“El gobierno mismo en Ayacucho no pone de su parte, a pesar que hemos ido a hablar, no les interesa, allí están invadiendo⁸ y las autoridades no hacen nada (...) nosotros que tenemos muertos queremos un santuario que sea como un cementerio para nosotros, pero no se entiende”. (*Isi*, comunicación personal, marzo de 2015)

⁷ La referencia es al museo de la memoria en Ayacucho

⁸ Se refiere a que la población está invadiendo una zona en la que las víctimas demandan la construcción de un santuario de memoria.

Las comunicaciones que han intentado establecer con el Estado no han resultado en el acercamiento esperado. Por consiguiente, no se ha podido lograr el reconocimiento a sus pedidos de justicia y reparación, con lo que sólo les ha quedado manifestar sus demandas por la vía judicial y padecer los procesos burocráticos correspondientes.

Esta situación de incompreensión por parte del Estado frente a las necesidades de justicia, reparación y búsqueda de la verdad revela no solo la ausencia de reconocimiento y desconsideración hacia el sufrimiento y dignidad de las víctimas, sino también el desconocimiento de los marcos culturales en los que se desenvuelven. No obstante, el Estado mantiene otro discurso en el que manifiesta lo contrario. Para mencionar, solo un ejemplo: se estableció un mecanismo burocrático para reconocer la condición de víctimas a través del cual puedan acceder a la reparación:

“Se tienen que inscribir como víctima y hay una investigación, hay un condición para ser víctima, hay que demostrar que se es víctima y se les da la acreditación, para reparaciones colectiva e individuales, pero no es así rápido, todo eso demora bastante. Algunos ya tiempo se han inscrito y nada hasta ahora dicen”.
(*Rocío*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

Este tipo de acciones muestran que la intención de reconocimiento al sufrimiento de la víctima que solicita reparación no es real, ya que está rodeada de un mecanismo burocrático que revela la falta de respeto y atención que se tiene a la víctima. La lucha por el reconocimiento en el Perú es una tarea constante en la que hasta ahora solo se han implicado las víctimas del conflicto y algunos grupos:

“(…) solo grupos pequeños como ANFASEP han luchado por reconocimiento de la mugre de la historia, pero son pocos (…). Aquí no se ha asumido nada”. (*José*, comunicación personal, marzo de 2015)

Las víctimas son conscientes que mientras exista indiferencia por parte de la sociedad frente al sufrimiento de lo vivido, sus demandas no serán atendidas, pues no se reconoce la importancia que esto tiene para la construcción del vínculo social. Por ello, solo mediante la creación de espacios de diálogo que acerquen a las personas es posible despertar el sentido de alteridad y de esta forma alimentar la esperanza de que se construyan lazos de afectividad y fraternidad entre los semejantes.

Asimismo, existe una conciencia por parte de las víctimas de que el reconocimiento verdadero ha de venir de la mano de acciones dirigidas a proteger la dignidad de la persona, tanto a nivel individual como institucional. Por este motivo, la apuesta por la alteridad significa también la posibilidad de trascenderla a los marcos legales. Sólo así se podrá construir vínculo con el Estado y las instituciones que lo representan.

Como podemos observar, el verdadero reconocimiento que reclaman las víctimas implica, indefectiblemente, una acción responsable que responda a las necesidades del otro. Únicamente a partir de ello se podrán establecer en la sociedad vínculos que garanticen la dignidad, justicia y el respeto a los derechos del otro.

Perdón y Reconciliación son acciones que favorecen el desarrollo de una memoria para el futuro

El perdón y la reconciliación no son temas sencillos de abordar para las víctimas del conflicto. No obstante, tienen claro que son necesarios porque es la única manera de construir vínculos entre los otros.

Si bien no se han encontrado alusiones específicas acerca de estos temas durante la indagación teórica, se ha identificado que aparecen con frecuencia referencias que explican como el actuar, pensar y sentir del hombre andino está en torno al concepto de relacionalidad. En consecuencia, podemos decir que el ejercicio de este principio brinda al hombre andino la armonía con el medio que le rodea, de ahí que el concepto de bien vivir no sea más que el resultado de vivir plenamente la relacionalidad.

De esa forma, podemos entender que las víctimas, a pesar del dolor que les causa estos temas, tengan como horizonte único la construcción de un colectivo y que sea ello precisamente lo que les impulse a tratar estas temáticas. Entonces, podemos deducir que el perdón y la reconciliación son concebidos para el hombre andino en el marco del principio de relacionalidad, no pudiendo tampoco abordarse de manera separada. Asimismo los vinculan con el concepto de reconocimiento, pues este contribuye, como se ha visto, con el establecimiento de relaciones horizontales las cuales contribuirían a aceptar el daño al otro, solicitar el perdón y posiblemente llegar a la reconciliación. Por esta razón, las víctimas anteponen el reconocimiento al perdón y reconciliación, a la hora de abordar estos temas.

Las víctimas son conscientes de la necesidad del perdón, pues saben que es el único acto que va a permitir el acercamiento hacia el otro y restablecer los vínculos entre ellos, por este motivo, aunque sea un proceso difícil, están dispuestos a hacerlo:

“La comunidad acepta el proceso de perdón, eso es voluntario, pero si saben que es necesario si les sirve para establecer nueva comunicación entre ellos y con los demás, ellos aceptan, pero para eso se promueven sesiones de diálogo”. (Fela, grupo de enfoque, marzo de 2015)

En esta mención podemos observar la manera en la que se manifiesta el aspecto relacional de la cultura andina. Aquí vemos que el proceso del perdón es aceptado por la comunidad, si bien es cierto es voluntario, está también en el deseo de restablecer el vínculo con el otro. Eso es lo que rige su actuar, es la herencia de su legado cultural, por este motivo, son capaces de aceptar el proceso del perdón, porque saben que les va a permitir nuevamente un acercamiento.

En este proceso les acompañan otras personas del mismo entorno cultural, que siendo víctimas también, han pasado sin embargo por un proceso de reflexión y comprensión del perdón. Ellos conocen la importancia de la relacionalidad, por ello acompañan y promueven estos diálogos. Asimismo, saben que en la medida en que los vínculos se restablezcan, podrán vivir en paz y armonía, dando paso de esta forma al bien vivir, concepto importante para la cultura andina basado en la vivencia plena de la relacionalidad. El hombre andino se concibe como un ser colectivo, su sentido está relacionado con los otros. La pérdida de este vínculo generaría mucho sufrimiento pues significa estar desvinculado del grupo. Por este motivo, que existan personas que también sean víctimas y que estén dispuestas a ayudarles a crear lazos de acercamiento es muy valorado por las víctimas, ya que se abre la esperanza de poder retomar en ellos mismos el vínculo con el otro que perdieron a causa de la violencia:

“Yo creo que las ES. PE. RE⁹ ayudan mucho, la gente quiere perdonar, pero no es fácil, a mí me ha ayudado mucho, ha ayudado

⁹ ES. PE. RE es la abreviatura de las Escuelas de Perdón y Reconciliación. Estas ofrecen un acompañamiento mediante un programa de promoción del perdón a las víctimas del conflicto armado interno. Las ES. PE. RE son promovidas a nivel internacional por la Fundación para la Reconciliación con sede en Colombia. En Ayacucho son realizadas por el Centro Loyola, perteneciente a la Compañía de Jesús, los dirigentes son en su mayoría víctimas del conflicto armado. Estas no están limitadas ni

a mi mamá también, nos ha ayudado a superar lo vivido, nosotros nos quedamos con la rabia con la impotencia, y ya poco a poco estamos más tranquilos”. (Romina, grupo de enfoque, marzo de 2015)

El deseo de perdón existe en las víctimas, puesto que son herederos de un legado cultural que tiene como máxima lo relacional; sin embargo debido a la violencia, esta se ve bloqueada con sentimientos de rabia e impotencia. Por tanto, en la medida en la que estos sentimientos se vayan procesando, se podrá retomar el vínculo relacional en el que siempre han vivido. Esta mención muestra también como en ese proceso les acompañan miembros del mismo colectivo, evidenciándose de esta manera la importancia que tienen estos para lograr el perdón.

El acompañamiento de los otros en este difícil proceso es para el hombre andino la garantía de que es posible retomar el sentido social que creían perdido a causa de la violencia. La configuración del pensamiento andino parte de la conciencia de lo social, por ello necesitan del otro, de un acercamiento empático que de paso a la alteridad. De esta manera la solicitud y otorgamiento del perdón se convertirá en la respuesta responsable que posibilite la convivencia en un marco de paz y solidaridad, abriéndose así paso la recuperación del vínculo social.

Es importante también reconocer que el proceso del perdón, aunque esté acompañado de un colectivo, no es sencillo, pues el dolor de haber sido víctima del aquel con quien compartían el mismo espacio social es muy grande:

“Hacemos talleres con víctimas. Se ha logrado perdonar, trabajar para el perdón. Se ha trabajado con poblaciones víctimas, no ha sido fácil, decían como a ti no te han matado a tu ser querido por eso hablas de perdón, no puedes entender. Hasta que se les explica que el único beneficio es para ellos mismos, para que no sufran, no para otro y allí han aceptado”. (Romina, grupo de enfoque, marzo de 2015)

Las víctimas saben que esta mirada del perdón a nivel personal no es un proceso fácil, pero es en cualquier caso necesaria para restablecer dentro de ellos el sentido relacional. De esta manera, se devuelve la esperanza de encontrar alivio en su dolor y poder nuevamente

suscritas a una creencia religiosa particular, sino por el contrario tienen una visión del restablecimiento del vínculo en la sociedad.

convivir con otros. Quienes dirigen estos talleres son personas que han sido también víctimas del conflicto, de ahí que la dinámica busque restablecer los vínculos relacionales entre aquellos que han sufrido también por la violencia y están aislados del colectivo a causa de su dolor. El acompañamiento que realizan pone énfasis en una actitud de preocupación por el otro y de recuperar lo que antes se tenía en el colectivo:

“(…) no creas que es fácil, en primera no te aceptan, hay que hablarles una, dos veces, hasta tres, así, pero bonito no más sin presionar, explicándoles pues de que cómo van a vivir así con odios ¿acaso así siempre ha sido? no pues, no ha sido así, ellos reconocen que no era sí como ahora y les preguntas si quieren que sea la vida como antes del conflicto y muchos sí quieren, se recuerdan que antes todos andaban contentos, fiestas hacían todos juntos el pueblo, ahora nada hay todo eso se ha perdido, la gente extraña también esas cosas”. (Rocío, grupo de enfoque, marzo de 2015)

La mención describe la manera en que muestran el interés de acercamiento a las víctimas: “hay que hablarles una, dos veces hasta tres, así”. Esta actitud de búsqueda de diálogo es una muestra de interés que perciben hacia su persona, y significa también muchas veces la esperanza de poder retomar los vínculos con los otros, pues en los diálogos les hacen recordar la forma en la cual antes se relacionaban.

En estos espacios de diálogo entre víctimas, se intercambian memorias de lo vivido antes del conflicto, saliendo a flote con frecuencia los deseos que tienen de querer vivir en paz con ellos mismos y con los de su comunidad, de recuperar de alguna manera la tranquilidad y las ganas de vivir o en otras palabras, de querer transformar el presente y dirigirse a un futuro, sin odios ni rencores, es decir, en recuperar la armonía con su entorno:

“Las víctimas te manifiestan su deseo de querer vivir mejor, sin rencor, muchos han superado, en el sentido que se les ha ayudado a superar la rabia, la impotencia, sacar del deseo de venganza del corazón, que eso da malestar y enferma”. (Rocío, grupo de enfoque, marzo de 2015)

“No es que no les duela la pérdida pero quieren mejor recuperar la paz, convivir en paz con otros”. (Rocío, grupo de enfoque, marzo de 2015)

La necesidad de restablecer el vínculo entre los semejantes es repetido constantemente por las víctimas, demanda que viene desde lo profundo de su legado cultural, pero también saben que ellas tienen una responsabilidad frente a ello: la decisión personal de perdonar. Esto solo lo podrán hacer en la medida en la que tengan alguna respuesta frente al daño cometido. Por ello, a pesar de que son conscientes de que el perdón les abre a una nueva relación con los otros y les permite recuperar la confianza, saben que no lo puede otorgar si no existe una solicitud de perdón previa así como de un reconocimiento de daño ocasionado. Para el hombre andino, la solicitud de perdón significaría la apertura a un vínculo de alteridad, asumir la responsabilidad pública de haber roto la armonía con el entorno:

“En el caso de Totos¹⁰ se han pedido perdón entre familias inclusive, antes teníamos asambleas donde se hablaba y la guerra nos ha quitado eso. La gente se ha pedido perdón para que la comunidad sea lo que antes de la guerra (...) se han perdonado públicamente las familias, pero son procesos largos, necesitan ganarse la confianza. Ellos han pedido perdón así delante entre todos han manifestado sus errores cometidos, de peleas incluso de antes del conflicto armado tenían cosas guardadas y también han hecho compromisos de no dañarse”. (Fela, grupo de enfoque, marzo de 2015)

Dado el carácter relacional de la cultura andina, la solicitud de perdón se comprende mejor y se acepta en colectivo, por ello el hacerlo de manera pública entre toda la comunidad restablece los vínculos entre todos los miembros y permite en muchos casos la reincorporación de victimario al colectivo.

La solicitud de perdón en este marco cultural debe ser acompañada por compromisos de no repetición del daño, y por ende, tienen como objetivo recuperar, fortalecer la confianza, así como establecer un nuevo vínculo social. De esta manifestación deriva el primer paso hacia la reconciliación.

La cultura andina comprende la reconciliación como un paso posterior a la solicitud de perdón, en otras palabras, se podrá hablar de un verdadero perdón en la medida en la que existan acciones que revelen un arrepentimiento y un compromiso a futuro de no volver a atentar contra el colectivo. En este sentido, podemos decir que de no existir un sentimiento

¹⁰ Pueblo perteneciente a la región de Ayacucho.

de arrepentimiento verdadero, el reconocimiento de la responsabilidad del daño cometido y una opción libre de otorgar el perdón, no se puede hablar de reconciliación:

“Tendrá que pasar un largo proceso para llegar a la reconciliación un proceso dentro del corazón, cicatrizar con justicia que los responsables estén en el cárcel, saber la verdad, sino así no más vamos a estar como si hubiera una reconciliación pero de mentira no más, pues cómo vas a creer si no se ha cambiado su cabeza, su corazón, nada”. (*Isi*, comunicación directa, marzo de 2015)

Como señala la mención, la reconciliación para las víctimas implica un proceso desde el corazón, que podría entenderse como un proceso de transformación de este, mediante el cual la persona reconozca el daño cometido y asuma su responsabilidad incluso a nivel jurídico, ya que así se revelaría un verdadero arrepentimiento y deseo de reparar de alguna manera lo cometido. En definitiva, para las víctimas, la posibilidad del perdón y la reconciliación no significa una evasión de la responsabilidad judicial; por el contrario, implica una aceptación de lo hecho, acompañado de compromisos de reparación y de no repetición.

En relación a los victimarios, se puede decir que en la medida que asuman lo cometido y su solicitud de perdón esté acompañada por una actitud de arrepentimiento, se podrá confiar en su palabra, ya que será una evidencia de que ha cambiado “su cabeza y su corazón”, como menciona *Isi*. En este proceso, la confianza es un elemento muy importante, de esta dependerá la posibilidad real de la reconciliación.

Estos procesos no son fáciles, sin embargo, en algunas regiones andinas se han realizado acercamientos que han llevado a una reconciliación, que han tenido lugar al margen de los marcos legales:

“En el campo hay procesos de microreconciliación, la comunidad procesa a su manera, acoge a su manera y pueden ser más humanas”. (Tony, grupo de enfoque, marzo de 2015)

La mención a los procesos más humanos refiere a que responden plenamente a las dinámicas culturales de las comunidades andinas, las cuales tienen su forma de restablecer su tejido social. Se tuvo información durante el proceso de investigación de la existencia de experiencias de arrepentimiento en casos de asesinato, que las comunidades han afrontado según sus formas y costumbres, más allá de cualquier margen legal. La distancia geográfica

de los lugares del ande es tal que muchas veces no es posible acercar a ellos la justicia establecida por el Estado. Esta justicia, — que es de carácter punitivo, al delito le corresponde la cárcel — ha favorecido para que estos procesos se realicen. El tipo de justicia impuesta por el Estado no considera un proceso de arrepentimiento por parte del victimario; por este motivo, no es significativo para las víctimas de la cultura andina, puesto que no contribuye a la recuperación del tejido social.

A diferencia de esta justicia, las comunidades andinas consideran otro tipo de justicia que sí logra satisfacer a sus necesidades, ya que pone énfasis en hacer conciencia de lo cometido, el arrepentimiento, los compromisos de no repetición y la recuperación de la colectividad. En este sentido, las comunidades evalúan, observan a los victimarios y aplican diversos castigos o pruebas¹¹ que den fe de su arrepentimiento, logrando de esta forma integrarlos en caso de que den muestras reales de un cambio de conducta:

“Hay experiencias de micro reconciliación en los pueblos y si han cambiado los que han hecho mal y se han reintegrado, la comunidad los ha aceptado, pero han pasado un proceso que ellos establecen. En algunos lugares, eso se hace, en otros no, ya depende de lo que dice la comunidad. En algunos lugares, los militares los han puesto [a los asesinos] como autoridades y la gente sabe que ellos han matado, allí es muy complejo, no se puede hacer nada”. (*Meche*, grupo de enfoque, marzo de 2015)

La reconciliación para las comunidades andinas está directamente ligada al restablecimiento del vínculo social, de ahí que tengan la capacidad de incluir al que fue excluido por el daño que hizo, siempre que muestre señales de verdadero arrepentimiento. La cultura andina, debido al sentido relacional con el entorno, es supremamente incluyente. No considera la exclusión en ninguna de sus formas, teniendo por tanto la reconciliación también un carácter inclusivo.

Con este principio cultural como horizonte, hablar de reconciliación a nivel de Estado significa que se reconozca como perpetrador de actos violentos y solicite en primera instancia perdón a las víctimas apelando a la humanidad y dignidad de estas al margen de cualquier sentido religioso. Asimismo, como parte del compromiso que esto supone, está

¹¹ Los castigos pueden ser físicos y las pruebas tienen relación con la demostración de una conducta según los requerimientos de la comunidad.

llamado a establecer políticas de inclusión dirigidas a aquellos que por mucho tiempo han sido olvidados:

“La reconciliación no se entiende como término religioso, la reconciliación es inclusión, incluir a los que no han estado históricamente incluidos, es abrir puertas. Es un proceso cuando se incluye a la gente excluida en la escena nacional”. (José, comunicación personal, marzo de 2015)

Por tanto, desde el punto de vista del pensamiento andino, la reconciliación tanto a nivel de comunidades como a nivel de Estado está orientada a restablecer el tejido social. Esta se materializará mediante el respeto a los compromisos previamente establecidos de no repetición de la violencia y la protección del sentido relacional del hombre andino.

En todo el proceso de perdón y reconciliación, la memoria cumple un papel fundamental. Como sabemos, todo el sentimiento, pensamiento y comportamiento del hombre andino está guiado por la relacionalidad, a cuyo desarrollo están orientados también sus recuerdos. La memoria para la cultura andina va más allá de recordar, está relacionada con diversos procesos como la reflexión, el análisis, el reconocimiento y enjuiciamiento de hechos. De ahí que el ejercicio de la memoria acompañe de forma especial los procesos de perdón y reconciliación, porque posibilita hacer una reflexión de lo ocurrido e identificar acciones para que ello no se repita. En este sentido, estamos frente a una memoria que se orienta hacia el futuro buscando mantener armonía entre todos los miembros del colectivo. La memoria desde el pensamiento andino acompaña el proceso de restauración de vínculos sociales y actúa como garante para que en el futuro no se vuelvan a repetir sucesos que atenten contra el principio de relacionalidad.

La alteridad es indispensable para el desarrollo de una memoria orientada hacia la construcción de un nuevo tejido social

En esta cuarta y última tesis expondremos sobre lo que se considera el sentido profundo que atraviesa todas las demandas de las víctimas (tanto al Estado como a quienes conviven con ellos en sociedad). Nos referimos a la alteridad, que las víctimas han demandado por mucho tiempo, incluso desde antes que se iniciara la guerra interna, cuando ya eran víctimas de un Estado que no los reconocía como personas, es decir, como prójimo.

El sentido de alteridad es una característica del hombre andino que atraviesa todo su actuar en el mundo. Esta deviene del principio de relacionalidad que invita al hombre a relacionarse con todo lo que existe en su entorno, de ahí que la alteridad también se manifiesta con todos los seres que forman parte de su medio, tanto con los terrenales como los que no están en este mundo, es decir con los muertos. Por tanto, el sentido de alteridad se manifiesta en el presente, pasado y futuro, constituyéndose como la particularidad más significativa de la cultura andina, sin la cual no se concibe ningún tipo de relación.

Para el caso particular de las relaciones humanas, el hombre andino manifiesta especial atención, pues debido a su identidad colectiva, carecer de un sentido de alteridad significaría la anulación de vínculos. La alteridad con el otro es un aspecto fundamental de la dinámica relacional, el hombre andino sabe que la relación de armonía con el otro es lo que le posibilita el bien vivir.

La relación con el otro para la construcción de la sociedad ha sido entendida y vivida por siglos en la cultura andina. En este sentido, cuidar, respetar y atender al otro, no constituyen conceptos nuevos para las víctimas, sino que forma parte del principio de correspondencia que se ampara en el reconocimiento de que el otro merece tanto cuidado, respeto, atención y protección como uno mismo. El pensamiento andino considera también que en la medida en la que las necesidades del otro estén atendidas, también lo estarán las propias, pues ambos forman parte de un colectivo, en el cual se vive la responsabilidad mutua. En una sociedad concebida de esta forma se han desenvuelto las víctimas por generaciones.

Por este motivo, la forma en la que las víctimas comprenden al otro es simple y concreta: el otro constituye el que está cerca, es decir, el prójimo, con el que se relacionan y cultivan vínculos de la misma manera en la que cultivan sus tierras. En este entendido, cuidan, protegen y se responsabilizan por él, sin permanecer indiferentes ya que esto sería negar no solo su propio sentido, sino también su capacidad de relacionarse.

El sentido de responsabilidad que tiene la población andina parte de un afecto por el otro, de una alteridad profunda y abarca todo su quehacer. Se muestra en lo cotidiano con el cuidado del cultivo, de sus animales y se manifiesta plenamente en la relación con el otro, por ello, la relación con el prójimo representa un vínculo vivo, de cercanía, comunicación y socialización al mismo nivel. Es con este otro con quien me puedo entender; por este motivo, la responsabilidad de ser solidario, de cuidarlo y hacerme cargo de este es la actitud humana que corresponde:

“Antes que todo esto pase, siempre nos hemos ayudado entre todos, si algo pasaba, allí estaba el uno el otro, para decirte qué te falta mamita, qué te ayudo, siempre ha sido así señorita, desde más antes así era; con otros de afuera también así, sino cómo pues”. (*Senia*, comunicación personal, marzo del 2015)

La mención revela profunda conciencia relacional del pensamiento andino que lamentablemente el conflicto destruyó.

Podemos decir entonces, que la concepción relacional que tienen las víctimas se sustenta, indefectiblemente, en sentido de alteridad, propio de su legado cultural. La referencia al “sino, cómo pues” nos muestra una profunda conciencia de que la responsabilidad por el otro es la única vía para construir sociedad.

La alteridad, al igual que la relacionalidad trasciende lo temporal, es decir no solo se desarrolla como señala la mención en el presente, sino que también se revela en el pasado y se orienta al futuro.

El vínculo relacional con los que no están presentes en este mundo se desarrolla para el hombre andino a través de la memoria, mediante la que se construye también una alteridad con los que no están, pero que se les considera como parte del entorno:

“ (...) todos los que han muerto, así no más cómo va a quedar, ellos también piden justicia, no están ya, pero estamos nosotros de alguna manera algo hay que hacer, sino se va a seguir matando así no más, no puede ser eso, como se va a vivir así”. (*Isi*, comunicación personal, marzo de 2015)

Esta mención revela el vínculo relacional que conservan las víctimas con los que han muerto, cuyo recuerdo despierta una responsabilidad para que el pasado no se repita.

Para la cultura andina los ausentes, los presentes y los que están por venir tienen y tendrán un rostro, la conciencia de lo relacional también les alcanza, por ello no se les puede ignorar, de ahí que se les deba responder por los actos cometidos.

En este sentido, podemos decir que para el hombre andino las acciones no son finitas, es decir no quedan atrás en el tiempo, sino que existe una correlación entre ellas. De esta manera, adquieren trascendencia de tiempo y espacio, siendo por este motivo una cuestión vital para las víctimas el recordarlas, comprenderlas y analizarlas de tal manera que contribuyan al desarrollo de una sociedad justa y fraterna. En este principio las víctimas sostienen la necesidad de hacer memoria:

“(…) en nuestra asociación les contamos a nuestros nietos a nuestros hijos, todo lo contamos por qué ha pasado esta violencia, cómo ha pasado esta violencia todo lo decimos. Yo tengo una hija por ejemplo no ha vivido esta violencia pero yo le cuento ella sabe (…) Aquí en ANFASEP les decimos a las mamás que tienen que transmitir a sus familiares para que no vuelva esto hay que seguir contando sino puede volver a pasar”. (Ana, comunicación personal, marzo de 2015)

Las víctimas entienden la memoria como un acto de responsabilidad que pone la mirada inicial en el pasado con el fin de acercarse a él y tomar conciencia de las acciones. En este sentido, la memoria se opone a la indiferencia, ya que existe una responsabilidad que empuja a reaccionar a favor de los que sufren.

La memoria en el entendido andino está al servicio de la relacionalidad, por ello las narraciones que se realizan de los hechos violentos están orientados a generar análisis y reflexión para establecer a partir de allí acciones de no repetición en el futuro. En este aspecto, podemos decir que la memoria desde el pensamiento andino está en consonancia con el enfoque pedagógico que se ha tratado en los capítulos teóricos, que ponen de manifiesto una memoria esperanzadora orientada a la construcción de un futuro sin violencia.

Para el hombre andino memoria es más que recordar. Implica un proceso orientado a la construcción de vínculos sociales que mantengan una armonía con el entorno, que posibiliten el bien vivir. De ahí que la memoria mantenga siempre un sentido relacional.

En definitiva, el ejercicio de la memoria en el mundo andino es por excelencia una muestra de alteridad, de aprecio al otro, de responsabilidad, de profunda conciencia de la construcción del tejido social. Por este motivo, las víctimas la conciben como un fundamento articulador en el desarrollo de un tejido social.

A manera de conclusión

Para finalizar el recorrido de esta investigación es oportuno mencionar que esta experiencia de interpretación y análisis abre muchas puertas para seguir profundizando en diversos temas en los cuales la memoria cumple un rol fundamental tanto en lo cotidiano como en lo cultural de la sociedad. Teniendo en cuenta que los protagonistas son seres humanos y como tales, personas dinámicas y en constante desarrollo, no se podría dar esta investigación como culminada en su totalidad; sin embargo, podemos decir que con este desarrollo inicial se abren caminos para identificar diversas variables que confluyen en fenómeno humano y social.

No obstante, a manera de cierre de esta experiencia quisiera puntualizar algunos aspectos que se han podido identificar en este proceso:

- Las víctimas del conflicto armado interno residentes en Ayacucho se desenvuelven bajo el principio de relacionalidad, axioma de la cultura andina. Este es el que orienta sus concepciones, su actuar y estar en el mundo; y fundamenta el concepto del bien vivir del hombre andino.
- La armonía con el entorno para el hombre andino se basa en el cumplimiento cabal del principio de relacionalidad, en la medida que este tenga lugar se podrá gozar del bien vivir.
- Las víctimas identifican la necesidad del establecimiento de un tejido social en consonancia con el principio de relacionalidad, característica propia de su cultura.
- La concepción de memoria como elemento articulador del tejido social es resultado del principio de relacionalidad y está orientado al logro del bien vivir.
- Las demandas en relación a la empatía-compasiva, reconocimiento auténtico y perdón y reconciliación tienen su fundamento en la concepción relacional del hombre andino, por tanto, contribuyen a la construcción de un nuevo tejido social.
- El concepto de alteridad de la cultura andina forma parte del principio de relacionalidad y trasciende las dimensiones de espacio y tiempo.
- La conciencia de las víctimas de saberse seres relacionales les impulsa a dirigir la mirada al otro, porque solo así encuentran sentido a lo social; negarse ello sería ir contra de la propia configuración y cultura. Por consiguiente, dado el legado cultural andino que poseen, no pueden ignorar la alteridad en todos sus

vínculos, pues sin ella, no es posible establecer lazos entre los otros y se corre el riesgo de perder el sentido colectivo.

- La violencia vivida durante el conflicto armado interno ha deteriorado en gran magnitud el principio de relacionalidad y ha dado paso a miedos, recelos e indiferencias en la población.
- Se ha observado que los rezagos de violencia vivida durante el conflicto armado aún influyen y bloquean en gran parte de la población los intentos de desarrollar una memoria orientada hacia el futuro.
- El sentido de alteridad, así como la responsabilidad que surge a partir de este, es lo que las víctimas echan en falta en la relación con el Estado. Este es un déficit que existe desde muchos años antes que iniciara el conflicto armado y se arrastra hasta hoy.
- La ausencia de la alteridad en la sociedad de posconflicto actual bloquea el acercamiento al otro, e impide el desarrollo de empatía alguna con este; por ende, la posibilidad de reconocimiento es nula.
- Existe una diferencia en el concepto de alteridad entre el pensamiento andino y los planteamientos filosóficos europeos. Mientras el primero entiende la alteridad con todos los que conforman su medio, el planteamiento europeo solo lo suscribe a las relaciones entre seres humanos. Esta diferencia se da debido al principio andino de la relacionalidad.
- Las víctimas se refieren en sus intervenciones a conceptos de humanidad que están ligados a la construcción de una sociedad digna y justa, que guarde estrecha relación con el principio de relacionalidad.
- La existencia de procesos de micro reconciliación en comunidades andinas corresponde a la oportunidad de poner en práctica las costumbres de su cultura en una sociedad que establece otros métodos de justicia. Estos procesos están orientados a restablecer el tejido social de las comunidades en las cuales se aplica. Asimismo, estos procesos representan un reto para la comprensión de las diversas formas que tiene cada cultura para la recuperación del tejido social.
- Las víctimas entienden la memoria como una responsabilidad con las generaciones futuras y un compromiso de construcción de un tejido social capaz de prevenir repetición de situaciones violentas. A pesar de que no hayan nombrado enfoque pedagógico de la memoria a lo largo de sus intervenciones, las referencias que hacen las víctimas de la “memoria” corresponde ciertamente con este enfoque.

- El aspecto económico es una variable que influye en el empoderamiento de la memoria en el espacio público en la ciudad de Ayacucho.

A partir de la investigación de campo, he sido testigo de la conciencia que tienen las víctimas de la necesidad de establecer un tejido social que asuma la responsabilidad de que la violencia no se repita. Desde su sencillez y en algunas veces analfabetismo, las víctimas identifican con claridad conceptos en los cuales revelan lo más profundo del pensamiento andino, lo que les ha permitido elaborar reflexiones en torno a lo que significa ser persona y ser humano en sociedad.

Asimismo, los conocimientos heredados de su cultura vinculados al principio de alteridad, son la guía para descubrir su propia humanidad y para garantizar la convivencia en armonía con su entorno.

Reflexiones Finales

Para finalizar quisiera señalar algunas reflexiones sobre lo que ha significado el desarrollo de esta investigación.

El contacto con la población víctima desde una mirada fenomenológica me ha permitido acercarme al sentir y la forma de pensar de cada una de las personas que ha vivido y sobrevivido al conflicto armado. Asimismo, me ha confrontado como persona a una realidad todavía muy dolorosa en mi país. El contacto con cada una de las personas que han participado en esta investigación ha significado un compromiso, el cual ha impulsado y dado fuerzas para hacer todo el recorrido de la investigación desde lo contextual, teórico, metodológico y experiencial, y es partir de ello que me permito con humildad concluir lo siguiente:

- El tema de la memoria trasciende al planteamiento de políticas estatales. Si bien es cierto existen lineamientos protegidos por marcos legales, se debe tener en cuenta el aspecto cultural de cada población. Las concepciones y sentires de cada cultura en particular brindarán valiosa información sobre la forma de asumir y desarrollar el tema de la memoria en la población.
- El reto de construir una cultura de la memoria en el Perú que tenga como objetivo la promoción de una vida en sociedad digna y respetuosa de los derechos de las personas es una necesidad y una demanda ética. Esto

implica necesariamente dar voz y escuchar a las víctimas de la violencia y junto con ellas, mirar y pensar en la sociedad que queremos construir.

- Es necesario tener en cuenta que un gobierno que no promueva condiciones mínimas de vida digna y que no respete la diversidad cultural de la sociedad que la conforma, difícilmente podrá desarrollar lineamientos efectivos de una memoria orientada al futuro. Por el contrario, ese gobierno correría de quedar detenido en los acontecimientos del pasado y seguir alimentando miedos, rencores y desigualdades que podrían terminar en no demasiado tiempo desatando nuevamente situaciones de violencia.
- La promoción de la participación ciudadana, en lugares donde han acontecido actos violentos como Ayacucho, es pieza vital en el ejercicio de la memoria. En la medida que esta se promocioe y presupueste desde los diversos organismos gubernamentales se podrá desarrollar colectivos que tomen la responsabilidad de impulsar en la sociedad la temática generándose de esta manera memorias que vayan adquiriendo un lugar tanto físico (memoriales, museos) como social (discusiones, congresos, etc.) en el espacio público.
- En la medida que se priorice como política de gobierno, la atención a las víctimas en temas de justicia y reparación, y se reconozca con humildad la responsabilidad de quienes perpetraron las violaciones a la dignidad de la persona, se podrá dar apertura a los temas de perdón y/o reconciliación en el Perú.
- Las víctimas del conflicto armado tienen esperanza y disposición para acoger solicitudes de perdón, así como de iniciar procesos encaminados hacia una reconciliación. Para ello, apelan a la humanidad, a la voluntad del Estado para crear lazos de acercamiento que permitan la construcción de una nueva historia. Para la materialización de estos deseos es indispensable que el Estado cumpla con la responsabilidad moral y ética que tiene con la población afectada.
- Existe una relación ineludible entre memoria, perdón y reconciliación. En la medida que se profundice en el significado de cada uno de estos conceptos se descubrirá la importancia para construcción responsable del tejido social.

Finalmente, luego de este recorrido es oportuno mencionar que esta experiencia de investigación nos plantea diversos retos a futuro para acercarnos a las sociedades

posconflicto que buscan construir un tejido social que les permita vivir de manera más digna y más humana. Asimismo, nos invita a formular acercamientos teóricos que consideren las diversas realidades culturales las cuales seguramente nos lleven a interesantes descubrimientos. En estos, sin duda el enfoque pedagógico memoria tendrá un rol importante y contribuirá al mejor entendimiento del hombre y de la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

Alcántara, Arrufo (2014). *Cosmovisión y ética andina. En la constitución vital y societal de la isla Taquille*. Andahuaylas: Universidad Nacional José María Arguedas.

Arendt, Hannah (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Arfuch, Leonor (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica.

Assmann, Jan (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Lilmond.

Bárcena, Fernando & Joan Carles Mèlich (2014). *La educación como acontecimiento ético*. Madrid: Miño y Dávila.

Burt, Jo-Marie (2009). *Violencia y autoritarismo en el Perú: Bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Asociación de servicios rurales, Equipo Peruano de Antropología Forense .

Caponni, Ricardo (2000). *Chile: Un duelo pendiente. Perdón, reconciliación, acuerdo social*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Carrero Virginia, Rosa Soriano & Antonio Trinidad (2012). *Teoría Fundamentada. Grounded Theory. El desarrollo de teoría desde la generalización conceptual*. Cuadernos metodológicos 37. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del informe final de la comisión de la verdad y reconciliación*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Contreras Carlos & Marina Zuloaga (2014). *Historia mínima del Perú*. México D.F.: El Colegio de México.

Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (2009). *Defensores y defensoras de derechos humanos en el Perú. Riesgos y desafíos en el siglo XX*. Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.

Cortina, Adela (2014). *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona: Paidós.

Cortina, Adela (2009). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Madrid: Ediciones Nobel.

Cortina, Adela. (1998). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza editorial.

Degregori, Carlos Iván (2014). *Heridas abiertas, derechos esquivos. Derechos humanos, memoria y reconciliación. Obras escogidas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Deslauries, Jean-Pierre (2004). *Investigación cualitativa. Guía práctica*. Pereira: Papiro.
- Estermann, Josef (2015). *Más allá de occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el vivir bien andino*. Quito: Abya-Yala.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- García, Juan (2015). *La racionalidad en la cosmovisión andina*. Lima: Universidad de Ciencias y Humanidades.
- Gonzales, Guillermo (2005). *Auge y caída de la dictadura Fujimori-Montesinos: Crónicas en defensa de la democracia y los derechos humanos*. Lima: Palao Editores.
- Halbwachs, Maurice (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Madrid: Anthropos.
- Hamber, Brandon (2011). *Transformar las sociedades después de la violencia política. Verdad, reconciliación y salud mental*. Barcelona: Institut Català internacional, Per La Pau.
- Hernández, Roberto, Carlos Fernandez & Pilar Baptista (2010). *Metodología de la Investigación*. México, D.F.: MacGraw-Hill.
- Jelin, Elizabeth (2012). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo veintiuno de España editores, Siglo veintiuno de Argentina editores.
- Lechner, Norbert (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Lerner, Salomón, Marcos Aguinis & Darío Ruiz (2004). *El puesto sustantivo de la ética en el desarrollo de América Latina*. Washington D.C.: Banco Interamericano de Desarrollo, Centro Cultural del BID.
- Levinas, Emmanuel (2014). *Alteridad y trascendencia*. Madrid: Arena Libros.
- Levinas, Emmanuel (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2008). *Ética e infinito*. Madrid: La balsa de la medusa, Antonio Machado libros.
- Levinas, Emmanuel (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- Manrique, Nelson (2002). *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú. 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Martin-Barbero, Jesús (2003). *La educación desde la comunicación*. Bogotá: Norma.

- Matos Mar, José (1986). *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mejía, Mario (1999). *Teqse. La cosmovisión andina y categorías quechuas como fundamento para una filosofía peruana y de América andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Mèlich, Joan Carles (2004). *La lección de Auschwitz*. Barcelona: Herder ediciones.
- Mèlich, Joan Carles (2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder ediciones.
- Mèlich, Joan Carles (2001). *La ausencia del testimonio: Ética y pedagogía en los relatos del holocausto*. Barcelona: Anthropos.
- Miranda, Jorge (1996). *Filosofía andina. Fundamentos, alteridad y perspectiva*. La Paz: Hisbol y Goethe Institut.
- Mitscherlich, Alexander & Margarete Mitscherlich (1967). *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*. München: R.Piper & Co. Verlag.
- Osorio, Jorge & Graciela Rubio (2006). *El deseo de la memoria. Escritura e historia*. Santiago de Chile: Escuela de Humanidades y Política.
- Regalado, Liliana (2007). *Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente*. Lima: Fondo Editorial. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial Universidad Mayor de San Marcos.
- Ricoeur, Paul (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Rubio, Graciela (2013). *Memoria, política y pedagogía. Los caminos hacia la enseñanza del pasado en Chile*. Santiago de Chile: LOM y UMCE.
- Strauss, Anselm & Juliet Corbin (1996). *Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz-Psychologie Verlags Union.
- Theidon, Kimberly (2009). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política del perdón en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Todorov, Tzvetan (2013). *La memoria un remedio contra el mal*. Barcelona: Arcadia.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Tubino, Fidel (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vittoria, Paolo (2011). *Narrando Paulo Freire por una pedagogía do diálogo*. Río de Janeiro: Universidade Federal do Río de Janeiro.
- Yepes del Castillo, Ernesto (2003). *Memoria y destino del Perú: textos esenciales de Jorge Basadre*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Artículos en compilaciones

Beramendi, Justo & María Jesús Baz (2008). Memoria, tradición e identidades. En: Beramendi, Justo, María Jesús Baz & Manuel Pérez (coords.), *Identidades y memoria imaginada*. Valencia: Universitat de València, 9-18.

Burneo, José (2002). Las comisiones de la verdad. En: Lerner, Salomón, *Verdad y reconciliación. Reflexiones éticas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, Fedepaz, Instituto Bartolomé de las Casas, 35-50.

Congreso de la República (2002), Presentación. En: Manrique Nelson, *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú. 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 9-12.

Flores, Alberto (1985). La guerra silenciosa. En: Flores, Alberto & Nelson Manrique, *Violencia y campesinado*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 17-39.

Gamio, Gonzalo (2009). Memoria y derechos humanos. Los retos de la justicia transicional en el Perú. En: Rosas, Claudia (ed.), *El odio y el perdón en el Perú. Siglos XVI al XXI*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 339-350.

Guixé, Jordi (2009). Espacios, memoria y territorio, un memorial en red en Cataluña. En: Vinyes, Ricard, *El estado y la memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*. Barcelona: RBA, 569-608

Iglesias, Margarita (2010). Educación en Derechos Humanos y Pedagogía de la Memoria. En: Hurtado, Josefina (ed.), *Pedagogía de la memoria. Desafío para la educación en derechos humanos*. Santiago de Chile: Fundación Heinrich Böll, 59-65

Jelin, Elizabeth (2009). ¿Quiénes? ¿Cuándo? ¿Para qué? Actores y escenarios de las memorias. En: Vinyes, Ricard, *El estado y la memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*. Barcelona: RBA, 117-150.

Ladrón de Guevara, Jorge (2012). El hombre en el pensamiento inca. En: Rozas, Jesús & Delmia Valencia (eds.), *Cultura andina cosmovisión, arqueología*. Cusco: FUNSAAC.

Lerner, Salomón (2011). ¿Es posible la memoria común? En: Schäffauer, Markus et al. (eds.), *Perú: Medios, memoria y violencia*. Conferencias en Lima. Lima: Coordinadora de Derechos Humanos, Univeridad Antonio Ruiz de Montoya, 27-44.

Lerner, Salomón (2010). Educación, memoria y derechos humanos. En: Romero, Catalina & Luis Peirano, *Entre la tormenta y la brisa*. Homenaje a Gustavo Gutiérrez. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro de Estudios y Publicaciones, Instituto Bartolomé de Las Casas, 145-162 .

Lerner, Salomón (2007). Presentación. En: Macedo, Francisco (coord.), *Los caminos de la justicia penal y los derechos humanos*. Lima: Instituto de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 11-14.

Lerner, Salomón (2005). Prólogo. En: Gonzales, Guillermo, *Auge y caída de la dictadura Fujimori- Montesinos. Crónicas en defensa de la democracia y los derechos humanos*. Lima: Palao Editores, 13-14.

Lerner, Salomón (2002). Tareas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Discurso inaugural del Seminario Verdad y Reconciliación. En: Lerner, Salomón et al. (eds.), *Verdad y reconciliación. Reflexiones éticas*. Centro de Estudios y Publicaciones, Instituto Bartolomé de las Casas, 15-32.

Limbach, Jutta (2009). Memoria y sociedad civil. En: Olmos, Ignacio & Nikky Keilholz-Rühle (eds.), *La cultura de la memoria. La memoria histórica en España y Alemania*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/ Vervuert, 143-146.

Lira, Elizabeth (2009). Las resistencias de la memoria. Olvidos jurídicos y memorias sociales. En: Vinyes, Ricard, *El estado y la memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*. Barcelona: RBA, 67-116.

López, Loreto (2011). Derechos humanos, patrimonio y memoria. Museos de la memoria y sitios de conciencia. En: Álvarez, Michael et al. (eds.), *Derechos humanos, pedagogía de la memoria y políticas culturales*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, Fundación Henry Durand, 127-138.

Manrique, Nelson (2014). Racismo: una mala palabra. Acerca de un texto de Guillermo Rochabrún. En: Guillermo Rochabrún, Paolo Drinot & Nelson Manrique (eds.), *Racismo, ¿solo un juego de palabras? Debate a partir del conversatorio: "Racismos y desigualdad en la historia del Perú, del Ministerio de Cultura*. Lima: Ministerio de Cultura, Instituto de Estudios Peruanos, 53-90.

Manrique, Nelson (1985). Democracia y campesinado indígena en el Perú contemporáneo. En: Flores, Alberto & Nelson Manrique, *Violencia y campesinado*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 5-16.

Mate, Reyes (2015). Memoria y justicia. Reflexiones sobre la justicia transicional y las comisiones de la verdad. En: Gusti, Miguel, Gustavo Gutierrez & Elizabeth Salmón (eds.), *La verdad nos hace libres*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 97-112.

Michonneau, Stéphane (2008). La memoria, ¿objeto de la historia? En: Beromendi, Justo, María Jesús Baz & Manuel Perez, *Identidades y memoria imaginada*. Valencia: Universitat de València, 43-60.

Palacios, María (2000). La educación en América Latina y El Caribe: Los procesos pedagógicos. En: UNESCO, *Seminario de Análisis Prospectivo de la Educación en América Latina y El Caribe*. Santiago de Chile: Oficina Regional de Educación de UNESCO, 1-20.

Piper, Isabel (2009). Investigación y acción política en prácticas de memoria. En: Vinyes, Ricard, *El estado y la memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*. Barcelona: RBA, 151-172.

Pollmann, Arnd (2008). Filosofía de los derechos Humanos: problemas y tendencias en la actualidad. En: Pontificia Universidad Católica del Perú,

Colección de documentos de trabajo. Serie de Justicia Global 1. Lima: Instituto de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 21-30.

Rojas, María & Silva Paz (2009). Espacio público y políticas de memoria en Chile. En: Vinyes, Ricard, *El estado y la memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*. Barcelona: RBA, 609-622.

Schmitter, Philippe & Terry Karl (1995). ¿Qué es democracia y qué no es democracia? En: Grompone, Romeo (ed.), *Instituciones políticas y sociedad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 172-186.

Treviño, Ana (2012). Análisis de los movimientos sociales en torno a las miradas de Touraine y Melucci. En: Alvarado, María Eugenia (coord.), *La enseñanza de los movimientos sociales y la acción colectiva: Retrospectiva, actualidad y perspectivas*. México D.F.: Universidad Autónoma de México, 19-36.

Tubino, Fidel (2003). La recuperación de las memorias colectivas en la construcción de las identidades. En: Hamann, Marita et al. (eds.), *Batallas por la memoria: Antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 77-104.

Vinyes, Ricard (2009). La memoria del Estado. En: Vinyes, Ricard, *El estado y la Memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*. Barcelona: RBA, 23-66.

Normas jurídicas

Presidencia de Consejo de Ministros (2003). Decreto Supremo N°0065-2001-PCM. En: Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, <<http://www.cverdad.org.pe/lacomision/nlabor/decsup02.php>> (01.05.2014).

Presidencia de Consejo de Ministros (2003). Decreto Supremo N° 101-2001-PCM. En: Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, <<http://www.cverdad.org.pe/lacomision/nlabor/decsup02.php>> (01.05.2014).

Páginas web y otros recursos tomados de Internet

Castañeda, Giovanna (2012). El eterno debate sobre la importancia de la Comisión de la Verdad. En: *La Mula* del 20.01.2012, <<https://lamula.pe/2012/01/25/el-eterno-debate-sobre-la-importancia-del-informe-de-la-cvr/giovannacp/>> (10.11.2015).

Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación; <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>> (01.05.2014).

- s.A. (2007). Martha Chávez aplaude ataque a monumento “El ojo que llora”. En: *Perú21* del 25.09.2007, <<http://peru21.pe/noticia/64913/martha-chavez-aplaude-ataque-monumento-ojo-que-llora>> (20.11.2014).
- s.A. (2015). Congresistas critican a escultura en el museo de Ayacucho. En: *El Comercio* del 06.04.2015, <<http://elcomercio.pe/peru/ayacucho/congresistas-critican-esta-escultura-museo-memoria-ayacucho-noticia-1802250>> (20.07.2015).
- s.A. (2009). “El Gobierno quiere ir en contra de la historia del Perú”. En: *El Comercio* del 26.02.2009, <http://elcomercio.pe/politica/gobierno/gobierno-quiere-ir-contra-historia-peru-noticia-251649?ref=flujo_tags_20186&ft=nota_65&e=titulo> (10.05.2015).
- Duymovich, Ivonne (2008) La reparación integral como mejor alternativa de satisfacción a la víctima: Experiencias de la justicia restauradora en casos de delincuencia juvenil y violaciones a los derechos humanos. En: *Revista Electrónica Derecho Penal Online*, <<http://www.derechopenalonline.com/derecho.php?id=14,533,0,0,1,0>> (15.07.2016).
- International Center for Transitional Justice (2009). ¿Qué es la justicia transicional? <<https://www.ictj.org/es/publication/que-es-la-justicia-transicional>> (10.10.2014).
- International Center for Transitional Justice (s.a). Justicia transicional. <<https://www.ictj.org/es/que-es-la-justicia-transicional>> (10.10.2014).
- Huerto, Hans (2011). Se aprobó creación de Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Entrevista a Juan Jimenez. En: *El Comercio* del 01.12.2011, <<http://elcomercio.pe/politica/gobierno/se-aprobo-crear-vice-ministerio-derechos-humanos-sepa-como-funcionara-noticia-1342126>> (10.12.2014).
- Lerner, Salomón. (2015a). Día de los derechos humanos. En: *La República* del 11.12.2015, <<http://larepublica.pe/imprensa/opinion/724972-dia-de-los-derechos-humanos>> (15.12.2015).
- Lerner, Salomón (2015b). Lugares de la memoria. En: *La República* del 17.07.2015, <<http://larepublica.pe/imprensa/opinion/15895-lugares-de-memoria>> (01.08.2015).
- Lerner, Salomón (2014). El racismo persistente. En: *La República* del 12.12.2014, <<http://larepublica.pe/columnistas/desde-las-aulas/el-racismo-persistente-12-12-2014>> (20.06.2015).
- Lerner, Salomón (2003). Discurso de inauguración de la muestra fotográfica Yuyanapaq, <<http://www.cverdad.org.pe/apublicas/p-fotografico/discurso.php>> (20.06.2015).
- López, Sinesio (2012). La CVR: Memoria, historia y política. En: *La República* del 23.09.2012, <<http://larepublica.pe/columnistas/el-zorro-de-abajo/la-cvr-memoria-historia-y-politica-23-09-2012>> (10.06.2015).

Manrique, Nelson (2010). La condena de Alberto Fujimori. En: *La República* del 05.01.2010, <<http://larepublica.pe/columnistas/en-construccion/la-condena-de-alberto-fujimori-05-01-2010>> (20.05.2015).

Marks, Stephan (2011). Desde la vergüenza y humillación. Hacia una pedagogía del reconocimiento y de la dignidad humana, <<http://www.menschenwuerde-scham.de/images/downloads/sprachen/Stephan%20Marks%20Verguenza%20y%20Dignidad%202011.pdf>> (10.11.2014).

s.A. (2009). Flores Araóz: Crear museo de la memoria no es prioridad para el Perú. En: Radio Programas del Perú (RPP) del 26.02.2009, <<http://rpp.pe/lima/actualidad/flores-araoz-crear-museo-de-la-memoria-no-es-prioridad-para-el-peru-noticia-166863>> (20.05.2015).

Real Academia Española. (2015). *Diccionario de la lengua española*. <<http://www.rae.es/>> (20.07.2015).

Rey, Rafael (2013). La Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR) según Rafael Rey. En: *La Primera Digital* del 19.09.2013, <http://www.diariolaprimeraperu.com/online/politica/la-comision-de-la-verdad-y-reconciliacion-cvr-segun-rafael-rey_139794.html> (10.06.2015).

Silva Santisteban, Rocío (2013). Las FFAA deben pedir perdón. En: *La República* del 03.09.2013, <<http://larepublica.pe/columnistas/kolumna-okupa/las-ffaa-deben-pedir-perdon-03-09-2013>> (10.06.2015).

Tapia, Carlos (2016). Putis. En: *Peru21* del 02.08.2016, <<http://peru21.pe/opinion/putis-2204063>> (03.08.2016).

Rostworosky, María (2007), La reciprocidad de los incas, en: Flores, Saturnino, *Los ministerios del socialismo andino para la democracia*, 120-121, <<http://www.eumed.net/libros-gratis/2007a/236/40.htm>> (10.05.2016).

Revistas

Allier, Eugenia (2008). Los lieux de mémoire: Una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria. En: *Historia y Grafía*, 31, 165-192.

Cairati, Elisa (2013). Los derechos humanos en el Perú: Una voz desde Italia. En: *Confluencia. Revista hispánica de Cultura y Literatura*, 29 (1), 236-238.

Lira, Elizabeth (2010). Trauma, duelo, reparación y memoria. Atención psicosocial del sufrimiento en el conflicto armado: Lecciones aprendidas. En: *Revista de Estudios Sociales*, 36, 14-28.

Nateras Alfredo & Martha de Alba (2010). Aproximaciones cualitativas a problemas sociales. En: *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*. Nueva época, 31 (69), 7-12.

Nora, Pierre (1988). La aventura de les lieux de mémoire. Memoria e historia. Un estado de la cuestión. En: *Ayer*, 32, 17- 34.

Revilla, Marisa (1996). El concepto de movimiento social: Acción, identidad y sentido. En: *Última Década*, 5, 1-18.

Todorov, Tzvetan. (2013). Los usos de la Memoria. Conferencia Instituto de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Memoria. En: *Revista sobre Cultura, Democracia y Derechos Humanos*, 10, 2-10.

Tesis

Ayllón, Gladys (2012). *La pedagogía de la memoria como elemento fundamental para la formación en derechos humanos*. Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú.

ANEXOS

A. Personas Entrevistadas

- Cuadro de entrevistados en Ayacucho breve descripción de cada participante:

Participante	Descripción	Lugar entrevista
Ramón Varón, 28 años	Estudiante universitario, participante de la agrupación constructores de paz. Víctima directa del conflicto armado. Perdió padre y dos hermanos.	En el recorrido de lugares de memoria.
Álvaro Varón, 45 años	Docente. Víctima directa del conflicto armado. Perdió padre.	En restaurante.
Ana Mujer, 65 años	Miembro de ANFASEP. Madre de Familia. Víctima directa del conflicto armado. Perdió esposo.	En ANFASEP.
Senia Mujer, 62 años	Miembro de ANFASEP. Madre de Familia. Víctima directa del conflicto armado. Perdió esposo.	En ANFASEP.
Isi Mujer, 40 años	Miembro de ANFASEP. Víctima directa del conflicto armado. Perdió cuatro hermanos.	En ANFASEP.
Romina Mujer, 30 años	Participante de la agrupación constructores de paz. Víctima del conflicto armado. Perdió abuelos.	En centro Loyola.
Luz Mujer, 35 años	Vendedora en el mercado. Pequeña empresaria.	En el mercado.
Jorge Varón, 35 años	Taxista 1. Vivió de niño y joven en zona de conflicto.	En trayectos.
Rocío Mujer, 44 años	Participante la agrupación constructores de paz. Víctima del conflicto armado. Perdió tío y abuelo.	En el centro Loyola.
Jose Varón, 70 años	Sacerdote. Activista de derechos humanos.	En su casa.
Merche Mujer, 40 años	Abogada. Participante de una agrupación que trabaja memoria, paz y ciudadanía y vivió el conflicto armado.	En el centro Loyola.
Paola Mujer, 28 años	Participante de un programa de salud mental dirigido a víctimas de la violencia.	En el centro Loyola.

- Cuadro de entrevistados en Lima con breve descripción de cada participante:

Participante	Descripción	Lugar entrevista
Maria Mujer, 50 años	Dirigente asháninca	Conversación telefónica recogida en el diario de campo.
Carlos Varón, 60 años	Empresario	En su casa

- Participantes de los grupos de enfoque en el Centro Loyola de Ayacucho:

Grupo 1: Participantes de proyectos de ciudadanía, derechos humanos, perdón y reconciliación:

- Tony (40)
- Rocío (44)
- Luis (40)
- Romina (39)
- Pedro (42)
- Pierre (42)
- Lily (38)
- Candi (45)

Grupo 2: Participantes de proyectos de memoria y violencia:

- Meche (40 años)
- Carmen (48)
- Flor (35)
- Lola (38)
- Fela (50)

B. Entrevista¹²

Isi - Ayacuchana, 40 años de edad.

Entrevista realizada en ANFASEP

¿Qué significa el tema de memoria para ti?

Hemos sido afectados todos, coches bombas se me viene a la mente todo eso pasado tenía 5 años y recuerdo todo eso.

De mi pueblo nos hemos venido desplazados, mi mamá nunca quiso estar en la ciudad siempre regresa al pueblo.

Nosotros siempre les hablamos a mis sobrinos para que esto no se repitan, siempre quieren saber más, siempre preguntan y a veces no puedes contestar porque te da miedo, no sabes qué puede pensar.

Ahora todo ha cambiado, comunicación en mi tiempo no había nada, el transporte tampoco había como ahora, si querías ¿superarte tenías que venir a la ciudad.

Cuando empezó la violencia hemos ido refugiadas hasta Lima de mi pueblo directo a Lima, por mucha violencia que había en la zona.

El 84 desaparecieron dos hermanos y el otro, el mayor en el 85, desapareció era estudiante de universidad San Cristóbal, estaba en la plaza, vio que dos personas le golpeaban y se los llevaron los del servicio de inteligencia. Ellos vendían a la gente por envidia por cualquier cosa se los llevaba. A uno de ellos mi mamá lo había reconocido y mi mamá como era autoridad lo había hecho botar y por venganza tal vez se lo han llevado, en la PIP ha estado y de allí lo desaparecieron, de allí supongo se habrán llevado al cuartel Cabitos. Los otros dos se llevaron sendero, mi hermana y mi hermano. Murió mi hermana en las laderas.

Mi hermano dijo hemos en guerra tenemos que luchar y se fue con Sendero. Le dijo a mamá tú ándate con mis hermanos pequeños y se quedó y a él dice que los militares los capturaron justo cuando estaba ensillado su caballo, allí lo torturaron les han hecho cavar su propia tumba y allí lo han matado.

La gente ha contado delante de la gente ellos han pasado, ellos han contado, a mi hermano le hicieron juicio en la calle los militares y mi mamá recogió pedacitos de huesos. Ese día mataron a tres personas no se sabe si será de él mi mamá ha recogido no más, dice que ha enterrado detrás de iglesia pero no se recuerda dónde. Porque de la base militar hay dos

¹² Extracto de los datos extraídos durante el trabajo de campo. No se ha hecho público la totalidad del material debido a la solicitud de los participantes.

horas de camino lejos allí lo han ejecutado como a Jesucristo le han colgado de la campana de la iglesia así le han hecho, así moribundo les han hecho cavar su propia tumba.

¿Crees que todo eso que pasó sirve para algo hoy?

En ese tiempo sendero engañó a muchos jóvenes a mis hermanos también, desde mi punto de vista ya no creería a eso, no se dieron cuenta que mataban a mucha gente peor que animales, actuaron por actuar, no pensaron las cosas No me gustaría que se repita, no se ha logrado nada, más violencia no más. Todos han quedado traumatados. Los que han dado a luz a también nacen traumatados cuando toman la leche de la teta, no salen normal.

Todos los días salía mi madre a buscar a mis hermanos y nos dejaba a nosotros como huérfanos hemos crecido. Busca y busca nada se ha sabido, solo en su sueño no más dice que le llaman le dicen mamá, mamá. Cada vez que veo a mi mamá llorar, ya sé que es por mis hermanos, 10 éramos ahora solo 5 estamos, ella siempre se acuerda y llora (solloza).

Al museo de la memoria viene más gente extranjera, de Ayacucho vienen poco, de Lima estudiantes de la Católica, vienen, y de particulares vienen de algunos colegios vienen, pero poco.

El tema de memoria es importante porque Ayacucho ha sido escenario de la guerra. Pero a la gente de Ayacucho no le importa lo que ha pasado, al Estado menos, solo los afectado que hemos sufrido directamente estamos interesado, los que más queremos el tema de memoria.

Aquí en Ayacucho todos hemos perdido a alguien, pero nadie quiere conocer este lugar, no quieren recordar a violencia, quieren vender lo bueno, cultura, artesanía, no quieren ver esto, prefieren guardárselo para ellos mismos eso es lo que más duele que no quieran hablar. Es interés de una minoría muchas personas se cierra, en quechua te dicen: (habla en quechua) **¿qué significa lo que has dicho?** para qué me haces recordar me viene un dolor, así no más estoy mejor (responde).

Yo con mi mamá ya no converso del tema, no le gusta la ciudad, prefiere estar en el campo estar allá en campo para tener un poco de paz pero un poco no más porque siempre van a recordar, tener presente. Por qué yo, por qué a mí dicen, por qué me tenía que pasara a mí , nosotros éramos 10, ahora somos 5, 4 hermanos han muerto por esta violencia.

Mis padres dice hubiera sido distinto si tus hermanos estarían vivos, me hubieran ayudado mantenido, en su soledad siempre se recordarán, 72, mi papa y 74 mi mamá tienen siempre se recuerdan.

El Estado no hace nada ahora, estamos luchando por el santuario de La Hoyada, es un lugar para estar allí para llorarles a nuestros familiares, no sé si algún día encontremos sus restos pero por los menos hay un lugar, ojalá algún día encontremos los restos porque sino

siempre van a tener ese dolor en sus corazones. Nosotros tenemos muertos y desaparecidos queremos un santuario que sea como cementerio para nosotros, pero eso no se entiende. Le pedimos al Estado reparaciones un monto, pero nunca han dicho nada el Estado, de dónde va a sacar tal vez el Estado. El gobierno mismo en Ayacucho no pone de su parte no les interesa, allí están invadiendo La Hoyada y las autoridades no hacen nada.

¿Les ha sido difícil organizarse en este tema?

Como afectados estamos en su mayoría unidos en este aspecto, pero no tenemos apoyo de autoridades.

¿Dices en su mayoría, qué pasa con el resto?

Los desplazados pidieron que les de reparaciones en vivienda, pero para nosotros que tenemos muertos y desaparecidos queremos un santuario que sea como para un cementerio para nosotros, pero eso no entiende. Otros quieren solo para su beneficio pero nosotros queremos un lugar donde mostrar nuestro dolor lo que tenemos guardado para nuestros familiares.

¿Entonces hay dos tipos de petición económica para su casita y otro para el santuario?

Sí así es, pero en lo que es justicia no hay avance los casos se están archivando poco a poco. En el caso de mí que hemos tenido juicio han pedido testigos y los testigos ya están envejeciendo han pedido 4, solo 2 hemos conseguido, y no vino el fiscal y el juez dijo que tiene que estar presente el fiscal sino no se hace nada y prácticamente ya se vencía la fecha del expediente, teníamos que pedir ampliación, el documento se fue hasta Lima y hasta ahora no regresa ya pasó más de un año. La justicia es lenta, no hay voluntad política y así está también varios casos, si el gobierno se preocupara algo podríamos lograr, pero nada hace.

¿Sabes si hay alguna relación entre víctima y victimario aquí en Ayacucho?

La segunda generación de los hijos de víctimas y victimarios se han reunido y han visto sus historias y se han reconciliado. Caminantes por la memoria hay un documental que han hecho. Qué culpa tengo yo que mis padres hayan sido senderistas dice el joven y el otro militar decía que esa época era así nosotros estábamos cumpliendo un deber, sí hemos matado porque nos han obligado a matar, y sí quieren pedir perdón y quieren reconciliar, pero pienso que tendrá que pasar un largo proceso para llegar a la reconciliación un proceso dentro del corazón, cicatrizar con justicia que los responsables estén en el cárcel, saber la verdad, sino así no más vamos a estar como si hubiera una reconciliación pero de mentira no más, pues cómo vas a creer sino se ha cambiado su cabeza, su corazón, nada.

De las reparaciones también que antes decías no se ha conseguido mucho, 10 mil soles daban por reparación del familiar padre o madre. A veces dan en dos partes y nada más. La propuesta de las víctimas era de un sueldo mínimo desde que fue desaparecido, pero nada, así es qué vamos hacer de una otra manera hay seguir no más, pero también otras cosas hemos logrado aquí las mamás, por ejemplo aquí en el 90 se compró ya el local de ANFASEP, y bueno poco a poco así hemos ido haciendo nuestra labor, buscando a nuestros desaparecidos, empezamos también con el museo poquito a poco, primero una salita, luego más así hemos ido ampliando, hasta 2005 que se termina de construir el museo de la memoria gracias a la cooperación alemana la GTZ, coordinadora de derechos humanos y el MIDIS. Así hemos empezado y hasta ahora estamos.

Ahora lo que quieren es encontrar los restos de los familiares, buscar la verdad y justicia, saber qué pasó, dónde están. Por eso también estamos luchando por La Hoyada, el santuario queremos hacer, pero no hacen caso pues, no tienen consideración. La vez pasada ya antes se ha condenado 11 años a uno que ha matado en Cangallo, porque está mayor enfermo, hasta la justicia tiene consideración con ellos y con uno nada, por eso también a las víctimas no les gusta hablar de la violencia, no quieren hablar, para qué van a hablar, prefieren olvidarlo, tenerlo enterrado en lo profundo de su ser, muchas personas no entienden, quieren olvidar, olvidar, olvidar, así es pues, son pocas personas de Ayacucho que vienen a ver el museo, más vienen del extranjero.

¿Qué diferencia crees que existe entre un víctima reconciliada con su pasado entre otra que no lo está y que por tanto no le gusta ver estas cosas?

Muchas personas han quedado afectado por estas cosas por eso necesitan salud mental, hasta ahora son bien vulnerables ya cualquier cosita ya están llorando por eso se cierran a hablar de esto, saben que es malo lo que ha pasado, pero no quieren hablar. Son muy cerrado, tratamos de sensibilizar pero no es fácil.

A veces vienen alumnos de colegio, poco a poco están viniendo, de Alemania nos visitan bastante

¿Tú crees que hay que esperar más años para trabajar el tema de memoria?

No hay que trabajarlo fresco. Es posible tal vez que ayude el tiempo pero no sé, porque la gente tiene miedo todavía de hablar, tienen miedo de ser marginados, eso es lo que yo creo lo que percibo, aún hay mucho temor, más a gente que no es de la zona.

¿Hay contacto de aquí de ANFASEP con otras organizaciones internacionales como con las madres de la plaza de mayo? No, no mucho, al menos no he sabido nada.

¿Cómo te sientes con toda esta situación que hemos vivido?

Bueno que te puedo decir, ahora que soy grande puedo darme cuenta por qué se generó esta violencia, entre hermanos nos hemos matado.

Cuando entraba Sendero se apoderaba de la comunidad les quitaban sus cosas la gente sufría bastante no había a quien quejarse a quien buscar para que te ayuden o te hagan justicia y ahora casi igual estamos porque ahora tampoco en esto de La Hoyada no hay quien nos apoye, el Gobierno no es capaz de decir, qué están trabajando, en qué podemos ayudar, nunca eso dice, más que nada parece que está esperando que uno se olvide del asunto, además somos pocos a cada rato parece nos quieren tener allí o no sé qué pensarán pues, pero cuando reclamamos dice vayan a hacer sus cosas, así nos dicen, que hacen aquí protestando, vayan no más ya les vamos a avisar y, nada, es mentira no más.

El gobierno mismo en Ayacucho no pone de su parte, a pesar que hemos ido a hablar, no les interesa, allí están invadiendo¹³ y las autoridades no hacen nada que querrán plata seguro, nosotros que tenemos muertos queremos un santuario que sea como un cementerio para nosotros, pero no se entiende y allí es un lugar importante mira todos los que han muerto, así no más cómo va a quedar, ellos también piden justicia, no están ya, pero estamos nosotros de alguna manera algo hay que hacer, sino se va a seguir matando así no más, no puede ser eso, como se va a vivir así. Todo es un problema ahora, esta violencia problemas no más ha dejado el Estado ha reconocido acaso que todo han matado los militares, nada ha reconocido, no ha pedido ni siquiera perdón, nada ha hecho hasta ahora, nosotras no más algo intentamos hacer, pero poco se avanza para todo se necesita plata y eso no tenemos, nadie nos apoya, por eso vendemos aquí nuestras cositas, esto que las mamás hacen, con esto nos ayudamos.¹⁴

¹³ Se refiere a que la población está invadiendo una zona en la que las víctimas demandan la construcción de un santuario de memoria.

¹⁴ La entrevista propiamente dicha del tema terminó allí, luego me enseñó lo que vendían y la dirección de conversación fue relación a los productos.

C. Grupo de enfoque¹⁵

El grupo de enfoque se realizó en el centro Loyola.

Cada participante se identifica con sus iniciales: “T” a Tony, “Pr” Pierre, “Ly” Lily, “C” Candy, “R” Rocío, “L” Luis, “Ro” Romina, Pedro “P”. Yo me identifico con la “I” investigadora.

Los momentos de silencio en que no había intervenciones se han marcado con corchetes [...].

La sesión inició con una presentación de mi persona y del trabajo que realizo:

Buenos días, mi nombre es Gladys Ayllón, soy profesora y ahora estudiante, y quiero agradecerles por acudir a la invitación de hacer este grupo de enfoque aquí en el centro Loyola. Ante todo explicarles que este forma parte de una investigación doctoral que estoy está realizando en Alemania sobre el tema de memoria en el Perú luego del conflicto armado interno y los hemos invitado para conversar sobre ese tema y conocer las percepciones o ideas que tengas sobre la memoria aquí, cómo la perciben con sus familiares, amigos y en general con la sociedad. Tengo conocimiento por la directora que ustedes trabajan este tema aquí en Ayacucho

Entonces quisiera que se presenten, no tiene que ser todo seguido, puede ser de manera espontánea, y que me cuenten y conversemos sobre cómo creen que va el tema en Ayacucho.

La presentación de cada participante consistió no solo en sus nombres sino también cada uno presentó el trabajo que realizaba en el centro esta presentación duró un aproximado de 40 min, mostraron unas diapositivas del trabajo del centro y de cada uno en los grupos en los cuales participaban. Terminada la presentación se les preguntó si podríamos empezar una discusión sobre el tema de memoria e iniciamos:

I: ¿Cómo está el tema de memoria en Ayacucho?

T: Bueno con respecto al tema que preguntas, el tema de memoria no es una cosa fácil, es todavía un trabajo de minorías.

R: Yo también pienso que poca gente se interesa por el tema, más que nada los que estamos aquí o en grupos de derechos humanos así.

Ro: Bueno así como dicen también mis compañeros también, pero aquí por ejemplo se trabaja con grupos de jóvenes más de 200 jóvenes. Muchos jóvenes no saben por qué han

¹⁵ Extracto de los datos extraídos durante el trabajo de campo. No se ha hecho público la totalidad del material debido a la solicitud de los participantes.

venido su familia a la ciudad, y no saben qué ha pasado, los jóvenes de ahora no saben nada y aquí tratamos de conversar y poco a poco explicarles.

Pr: En relación a ese tema, por ejemplo los padres de estos chicos que han vivido el conflicto no han hecho un proceso de sanación no lo han superado por eso no quieren hablar, son temas delicado para ellos. Cuando los jóvenes va a casa y les preguntan y recién se enteran y se sorprende.

C: Pero muchos jóvenes no saben tampoco cuando se les dice ellos dicen que no sabían que eso había pasado aquí en Ayacucho.

P: Hasta ahora su familia no les ha contado por miedo.

T: La autoridades no ayudan en el tema de la memoria tampoco, entonces todo es más difícil y la población ha perdido la confianza y la credibilidad, dicen que se les hace promesas y nadie los ayuda realmente.

Ly: ya han dicho todo casi, así es.

I: ¿Cómo hacen ustedes el trabajo de memoria, el proceso? ¿Cómo se trabaja?

Ro: Muy despacio, por talleres primero se trabaja identidad quién soy, luego un taller de qué pasó en el lugar, ahí sale el tema del conflicto, luego el taller de manejo de emociones y damos soporte emocional entre todos, los casos fuertes los derivábamos a otra institución (Niñapiw); luego qué hacer para que no se repita. Trabajar la memoria histórica responsable.

T: Hacemos invitaciones a la gente, en los colegios vamos, una vez un profesor que conocía al padre nos dejó entrar un rato a su clase a explicar a los alumnos.

[...]

I: ¿Podrían contarme qué es esto de memoria histórica responsable?

Ro: Es conocer lo que pasó para no volver a repetir así se construye la cultura de paz. Hasta los jóvenes de aquí querían participar para el Movadef, aquí en Ayacucho han venido, les han hecho firmar y los jóvenes firman sin conocer.

Pr: En el colegio no se trabaja la memoria, los docentes no tienen voluntad.

L: No se trabaja porque es muy difícil hay muchos actores que influyen porque en el principio se aceptó lo de Sendero por la injusticia. Luego ya estuvieron en dos fuegos y fue terrible, por eso es complejo el asunto, en las mismas familias habías de Sendero y de los militares.

Ro: Todo eso ha generado miedo, si se sabe quién apoyaba a Sendero o no es muy difícil de trabajar por eso.

R: Es muy difícil en un pueblo que le alcalde trabaje ese tema porque en la misma población hay de ambos bandos. Hay gente que ha sido victimario y luego han sido víctimas.

Pr: Hasta el día de hoy existe este miedo, por eso no se habla, no se curado no se ha abordado porque hay familias que han matado Sendero o los militares. Hay profesores que han vivido eso, y tienen traumas y por eso no quieren trabajar ese tema, no quieren ni recordarse lo que vivieron. Muchos profesores incluso están de acuerdo con Sendero.

Ly: El estado no ha atendido la salud mental de las personas no lo han procesado, no se ha abordado el tema.

Ro: Una vez una psicóloga tuvo 10 casos de profesores que habían participado en ejecuciones que habían visto asesinar que habían asesinado y estaban traumatado y ella sola no se daba abasto para atender todo eso. Ellas estaban arrepentidas de eso, habían ido al seguro porque habían sido violentos con sus alumnos y no sabían por qué no podían controlarse golpeó la cabeza contra la pared de una alumno, y dijo qué estoy haciendo y fue al Seguro. El sector educación no ha sido abordado. La quisieron callar, le dijeron no debe estar alarmando con eso, solo tranquilizarlos no más.

P: Los que tomaron el registro único de víctimas fueron ayacuchanos, por eso la gente también les daba sus nombres y se apuntaban si fuera otro no lo hubieran hecho.

I: ¿Cómo se definirían ustedes la situación de la memoria en Ayacucho?

Ro: Débil solo se ocupa de ello y lo trabaja una minoría.

C: El estado no se involucra, no da espacios no quiere que se haya el santuario, el gobierno quiere hacer un parque y eso no se quiere.

L: ANFASEP solo está moviendo eso, es bien injusto todo.

Pr: No se avanza mucho la verdad

Ly: No hay justicia por eso tampoco se avanza.

[...]

I: ¿Qué es la justicia para las víctimas? ¿Qué creen ustedes?

Ly: Es encontrar a sus familiares desaparecidos, saber qué ha pasado, saber la verdad.

R: Y que los responsables paguen por lo que han hecho, sancionarlos

T: Las reparaciones

P: La mayoría de perpetradores han sido militares, los responsables han salido libres a pesar de las pruebas, eso es indignante para ellos, eso no ayuda.

C: A veces se reconocen les dicen yo te he visto, tú has asesinado y luego les responden así yo he sido así como he asesinado a ti también te puedo matar mientras estés callado estás

bien. Eso fue el anteaño pasado, que los familiares han sido amenazados por los asesinos, todo ello dificulta en los juicios.

[...]

I: ¿En torno a la reparación? Lo económico qué piensan hay dinero o no?

Ro: Pero pueden ser reparaciones simbólicas, lugares de memoria, monumentos, museos

T: Pero no considero que el Estado no tenga el dinero, no quiere dar es otra cosa.

R: Lo importante es pensar cómo les gustaría ser reparadas, que se organicen para ello.

C: Las víctimas reclaman reparación pero no les escuchan.

Ly: La gente no sabe dónde está el museo, nadie lo conoce, nadie da información, solo mamá Adelina va a lo de La Hoyada, quien más lucha por las reparaciones.

C: No es fácil cuando se presentó el informé en Ayacucho hubo pocas personas también.

[...]

I: ¿Por qué creen que hubo poca gente?

C: No quieren recordar

Ro: Les causa sufrimiento

L: No creen en el informe, creen que es un invento del Estado.

P: Por miedo muchos no han dado sus testimonios, no hablan no quiere hablar y para qué.

Ly: O están de parte del ejército y dicen dónde están los derechos de los militares creen que a gente de ANFASEP es senderista

T: También se pelean sobre quienes terminaron la guerra, militares, los ronderos y la población se dividen entre estos diferentes actores, y la verdad no es de unos sino de varios.

L: Las misma de ANFASEP dicen que no los van a perdonar a los militares porque fueron más crueles que Sendero, pero hay gente que los defienden.

R: Otros no quieren decir nada, y dicen no quiero decir nada porque si se ponen de parte de uno y otro aún hay represalia.

Pr: Hasta el día de hoy, quieren maquillar la realidad pero existe hasta ahora estas división de posturas.

R: También es cuestión de conveniencia si le dicen que por ser afectado les van a dar una beca para estudiar en la Católica, va a asumir su condición de víctima, mientras no ve que se puede beneficiar no. Por eso mismo el tema de memoria no es importante es cuestión de practicidad de conveniencia. Para los jóvenes el tema de la memoria es algo que pasó hace algún tiempo que pasó y que la violencia desapareció, pero no ha desaparecido esta es la violencia subjetiva, la objetiva es la otra que parece que no tiene repercusión ni para el

presente ni para el futuro porque ya pasó. Y todo esto lleva a que se desencadene violencia de otro tipo, no habrá Sendero pero otras cosas.

L: El problema es que se ve la memoria como cosa del pasado y por eso no me veo beneficiado por eso no les interesa sacar el tema, por esto es un tema de minorías. Porque creen que consiguen o consiguen pequeñas cosas frente al gobierno.

I: ¿No es un riesgo decir que solo me revelo o me considero como víctima si me van a dar algo, sino no? ¿Entonces mi motivación no es que no se repita sino que me den a cosas para mi beneficio? ¿Qué memoria estamos construyendo con esto?

C: Hay de todo también no se puede generalizar.

Ro: No, yo pienso que es un derecho que les den.

R: Las víctimas que han perdido todo ellas sí esperan que los reparen, las otras que no han perdido todo pero son víctimas que han logrado salir adelante.

T: Solo los que han perdido todo, todo, ellos están luchando, pero se tienen que haber inscrito.

I: ¿Cómo es eso de inscribir?

T: Se tienen que inscribir como víctima y hay una investigación, hay un condición para ser víctima, hay que demostrar que se es víctima y se les da la acreditación, para reparaciones colectiva e individuales.

C: Algunos recién se inscribe porque no creen en el estado, por eso no se inscriben también. A los desplazados por la violencia las reparaciones son colectivas, e año pasado debieron beneficiar a cuatro y no lo han hecho, todo es bien lento.

[...]

I: ¿Hay relación entre considerarse como víctimas y recibir algo, o sea solo para conseguir algo se reconocen como víctimas recién?

Ro: Es su derecho

C: Pero hay otros que lo ven como oportunismo no más porque hacen marchas y cosas para recibir solo la reparación económico pero no les importa la simbólica, para la simbólica están dos o tres no más son pocos. En el tema de La Hoyada solo van las personas asociadas organizadas el resto de la gente no va no le interesa. Solo las que reciben algo, para lo de ANFASEP no van todos solo unos cuantos, menos jóvenes.

Ro: pero es su derecho, (le interrumpe a C.)

L: Ahora hay otra violencia la inseguridad ese les interesa más, porque lo viven, lo otro no van, no lo han vivido.

Ro: El hecho que sea un derecho para mí y que yo vea mi conveniencia no es malo, no creo que sea malo, es su derecho puede hacerlo si le conviene lo hacen.

L: El problema está en cómo hemos trabajado la memoria solo el pasado que ya pasó, por eso hace que eso no les interese a las personas porque no lo vemos como actual, algo que me incumbe y me afecta en este momento.

P: No se trabaja el para que no se repita, solo se trabaja las barras bravas que es una violencia subjetiva, no se trabaja adecuadamente el tema de memoria, por eso es esa practicidad, por eso hay poca gente, no vemos esta estructura de violencia, no se vincula esa violencia con esta, por eso es cuestión de minorías.

R: Hay casos complejos por eso es muy difícil porque en una familia misma hay víctimas y victimarios, la esperanza ahora es en la segunda generación la que está hablando, antes era inimaginable oír hablando a hijos de Sendero y perpetradores.

C: Para caminar hacia la reconciliación hay que escuchar la verdad de todos y hay muchas verdades. Hay desde que se enroló a Sendero porque pensó en construir un país diferente hasta el que fue obligado a enrolarse. O los militares que creyeron defender el país y otros que mataron por matar. Por eso un santuario es importante para construir un país más inclusivo.

C: Estamos trabajando para que la gente en el Perú conozca la propuesta de santuario de La Hoya en Lima no la conocen será un museo de sitio.

T: Por trabajarse la memoria inadecuadamente sin pensar en el futuro no ha calado esto en la población.

C: Yo no creo que la gente se va a mover en grandes cantidades por este tema, en ningún lugar ni en Alemania, es solo interés de unos cuantos, es así, solo que esos cuantos vamos llamando a otras personas conscientes que nos apoyan y van sumando.

P: Hasta ahora hay lugares aquí en Ayacucho donde están los militares y hacen lo que quieren en Huanta por ejemplo.

R: Bueno siempre hay que mejorar pues, se dice que es para el futuro sino para qué

T: Si no por qué han desaparecido miles de peruanos y a la gente no le interesa, por qué, no ha sido una guerra con extranjeros sino entre peruanos.

C: Aquí hay gente humilde y pobre que no sabía en quien confiar hay que ir mejorando esa memoria.

I: ¿Creen que hay alguna relación entre víctima y victimario?

C: A mí me parece que sí podría haber un acercamiento, hay gente que quiere perdonar que no quiere vivir de esa manera y otras que dicen no quiero heredar odios, otros que no quieren ni hablar ni oír de tema, hay una película documental de eso.

R: No todos los militares eran malos, hay algunos que han ayudado a niños a gente, no todos son malos.

C: La muerte de Edith Lagos fue masiva porque la gente apoyaba, toda la plaza llena de Ayacucho y le hicieron misa en la parroquia

R: Tenemos que preguntarnos cómo caminar a una reconciliación a una cultura de paz.

[...]

I: ¿Creen que sería posible alguna relación?

[

Ro: no sé pero se acaba de firmar un convenio entre el gobierno regional y la universidad de Hamburgo para trabajar con docentes imagino que ese ha de ser un paquete con salud mental y todo, para que puedan procesar lo que se ha vivido y de allí se va a hacer una experiencia en colegios

R: Sobre el tema de reconciliación yo quiero decir que mi caso por ejemplo soy una víctima directa y cuando voy a mi pueblo hay ciertas personas que me ven y se recuerdan lo que ha pasado con mi papá y me dicen, es él el que ha matado a tu papá y todos me dicen la misma persona, y yo me pregunto cómo puedo hacer para la reconciliación si nada ni perdón me ha pedido. Yo quisiera preguntarle por qué lo mató, por qué lo hizo, pero me falta el valor de ir a preguntarle (Lo cuenta llorando, lloramos varios al escucharla)

[...]

Ly: Hay experiencias de micro reconciliación en los pueblos, por ejemplo eso que escribió la chica esta antropóloga de entre prójimos, y si han cambiado los que han hecho mal y se han reintegrado, la comunidad los ha aceptado, pero han pasado un proceso que ellos establecen. En algunos lugares eso se hace en otros no, ya depende la de comunidad. En algunos lugares los militares los han puesto como autoridades y la gente sabe que ellos han matado, allí es muy complejo, no se puede hacer nada.

T: En mi caso por ejemplo a mis abuelos y mis tíos fueron asesinados por los militares, los sinchis y hasta ahora no encontramos sus restos. Mis papás si quieren que salga lo de La Hoyada y me pregunto por qué no hay van a la marcha, no van porque están en sus trabajos, su trabajo no le permiten.

Ly: La gente es del campo y están trabajando y no pueden venir, ni saben lo que se hace aquí a veces.

T: La gente tiene otras labores pues no pueden asistir por eso somos pocos nosotros.

R: La gente del estado hablan dicen, sí se les va a apoyar y nada hacen, o muy poco. Hasta los restos demoran hasta entregan y lo hacen sin respeto vengan no más dicen y no se preguntan si puede venir o si viven lejos o no. Yo siento que es como si el Estado les hiciera un favor y no es así, debió ir el estado a su comunidad y allí entregarles, por qué hacerlos venir, no es justo. Y me dicen cuándo entregarán me preguntan también y qué voy

a decir? Que no hay noticia, es triste y la gente que se le pregunta no quiere hablar no ha curado las heridas, les duele para qué van a hablar. Yo he visto cómo han matado cuando era niña camino al aeropuerto iba al colegio vi como los militares mataron y por allí teníamos que pasar, como si no viéramos nada teníamos que pasar sin decir nada, yo he callado eso muchos años y muchas cosas hasta que llegué a constructores de paz y aquí pude hablar, pero en mi casa hasta estas fechas nunca hemos hablado del tema. Mi mamá no quiere hablar mi papá no prefiere hablar es muy sensible porque si se le habla cómo se le va a hacer un acompañamiento, ellos están bien mientras no lo hablan. Por eso la gente quiere esconder no quieren hablar del tema.

I: ¿Qué hace que una víctima hable?

R: Yo hablé porque sentí que podía sentir apoyo, yo he hablado recién a los 25 años, antes nada he dicho.

Ro: Necesita un espacio de confianza, porque uno piensa hablamos o no uno tiene muchas dudas.

R: Yo hablé porque otros también hablan, por ejemplo, yo hablé porque otros hablaron y eran los paisanos que yo conocía y así empezamos a reconocernos y empezamos a hablar allí.

Ro: Me duele que mi abuelo haya muerto de forma tan cruel y no tener sus restos (llora) y me duele ver a mis padres así y ver que no hay apoyo de las personas que deberían. También me alegro cuando a otros les dan sus restos, contenta me pongo y pienso algún día voy a recibir yo también. Qué alegría de las personas cuando reciben a sus seres queridos. Cuando veo a una persona que está triste o se alegra por sus restos yo entiendo, sé cómo se siente. Algunos quieren solo los restos ya no les importa que se haga justicia quieren tenerlo cerca los restos de su ser querido y yo les entiendo porque en mi familia es un deseo de ello. Por eso es necesario que sigamos apostando por esto de la memoria histórica responsable, me da miedo que se repita, así seamos poquitos que luchemos, a veces siento que hay más dificultades pero tenemos que seguir trabajando este tema y tratando de entender a esta población afectada. Si logran lo de La Hoyada, por lo menos tendrán un lugar para recordar a su ser querido.

[...]

Ly: En nuestra cultura es tan importante tener un cementerio, donde ir llorar nuestros seres queridos.

C: La iglesia aquí en Ayacucho el arzobispado se ha dicho que va a recibir información confidencial de todo aquel que sepa donde hay fosas y va a mantener al informante en

reserva y va a decirle al ministerio público donde están para que se descubra y la gente encuentre a sus seres queridos.

P: Si no se hace la gente queda con dolor porque no se sabe, donde está porque hay casos que han aparecido luego de 20 años, a mi vecino que lo creían muerto y apareció, que se lo habían llevado los senderistas y se escapó a la selva cambió nombre todo, tiene una nueva vida familia tiene otra identidad y cuando vino se han encontrado. Qué tal si será así con mi papá o con tu abuelo...

Ly: Algunos se han salvado haciéndose los muertos.

Ro: En el caso de mi abuelo en la comunidad de Cayará, han sido separado a un lado mujeres y a otro hombres, lo militares han hecho, a los hombres les pusieron penca y caminaban sobre ellos y así los torturaban y les decían hablen y cualquier cosas decían, y así los han matado torturados, mis padres los han visto ellos han contado ellos estaban allí también mis tíos ellos han visto porque los pusieron con las mujeres, ellos vieron y luego han escapado. Los cuerpos han quedado ahí y luego largaron a las mujeres y cuando regresaron a verlos ya no estaban. Los llevaron a otro lugar que sabíamos luego llegó Alán García y ya no había nada los militares se los habían llevado, a huanca santa dicen o pampa cangallo allí dice que han construido una comisaría dicen ya no se sabe dónde están, hay tres versiones de dónde han podido estar los cuerpos.

[...]

L: Las fosas comunes son de los militares porque los senderistas los dejaban allí no más ponían carteles para asustar.

Ro: Cuando Alan García llegó dijo a ver dónde es y le llevaron y no hay nada, mentira es ven dicen no creyó. Ese señor ha cacheteado a dos mamitas que se le abrazaron y le dijeron ayúdanos y así les hizo, eso me llena de mucha cólera.

C: El tema de memoria tiene que estar unido al tema de salud mental. En Ayacucho hay mucho e tema de violencia familiar, incluso eso se ha incrementado por todas estas cosas. Hay suicidios hasta de jóvenes, en la relaciones de amistad hay mucha violencia, entre enamorados se han matado, entre amigos se han matado han estado tomando un caso y se han matado, todo eso es secuelas de la violencia.

I: ¿Esa violencia es resultado del conflicto armado, podemos decir eso?

C: Sí es resultado de todo eso.

R: También la falta de cariño y amos de los padres hacia los chicos

Ro: La secuela más terrible es la desconfianza, la ruptura de lazos sociales ya nadie sabe quién es quién, en quién se puede confiar, entonces las relaciones humanas se vuelven más difíciles.

T: Lo de sacar información a la gente, no es bueno porque luego que les pasa se quedan mal no tienen apoyo se salud mental. Qué le hace sentir segura de contarte a ti por ejemplo, para qué va a recordar.

Ly: Hemos hecho un taller de memoria pero al final así como para ganar la confianza llamamos a la defensoría para que les explique cómo se les puede apoyar ver sus derechos. Y vino la defensoría con su presentación y lo primero que se veía era lo de la violencia y es lo que presenta en todas las instituciones y todos empezaron a llorar tuvo que apagar la presentación y tuvo que pedir disculpas, dijo yo no he querido remover esto, yo solo quería decirles que la defensoría surge a partir de la violencia que pasó y que estamos aquí para defender sus derechos, pero que en ningún sitio donde presentó eso tuvo esa reacción pero aquí sí pasó y entonces tuvimos que hacer el taller de memoria y salud mental para sostenerlos.

I: ¿Cuando hablamos de memoria en Ayacucho podemos decir que hay una institucionalidad de memoria o solo hay pequeñas iniciativas de cooperación solo de Alemania, Holanda, España, podemos decir que sí hay una institucionalidad o solo son iniciativas extranjeras o de pequeños grupos?

Ro: Yo me siento sola.

T: Estatal no tanto...lo de los desplazados está costando mucho y la reparación también. El Estado dice les damos una panadería y ellos no quieren porque no saben ni administrar y el estado les dice o esto o nada o te vas a demorar otros 20 años para recibir otra reparación

L: Para el tema de salud mental se ha presentado proyectos al gobierno regional y se ha aprobado para Huanta y para dos provincias más pero no hay presupuesto.

Pr: Compromiso del estado no hay.

C: En Ayacucho las oficinas de autoridad son muy pocas no hay presupuesto, no hay voluntad política, el estado lo hace muy lentamente. Lo de La Hoyada va a ser un debate fuerte porque allí los militares han matado pero ellos quieren quedar bien. El Ocorín quiere hacer un parque todo verde, monumentos para los militares y cancha de fútbol eso quiere el presidente regional y nosotros no queremos eso sino un santuario, nuestro proyecto tiene 7,8 componentes, cómo se va a hacer una cancha de fútbol, queremos que haya un camposanto, capilla, donde se vena los huequitos donde se han hecho las exhumaciones es una propuesta muy bonita la que ha hecho la católica. Pero no hay financiamiento, hay que buscar quien va a financiar.

Ro: Sería el único lugar en el Perú un museo de sitio no hay el ojo que llora no es, el lugar de la memoria en Lima tampoco, este sería el único

I: ¿Cómo se sienten ustedes trabajando esto solos, al ver esto?

C: Yo no me siento sola, hay una corriente a nivel nacional o internacional o sea sola, sola no me siento hay en otros países movimientos así como los nuestros, además el movimiento de derechos humanos está apoyado no solo por víctimas directas sino por otros también. La cooperación alemana va hacer un video de La Hoyada nos han dicho y han conseguido dice un convenio con los cines de Lima algo así para que la gente conozca, lo de La Hoyada tienen que difundirse mucho más para que sea conocido, acá tampoco se conoce mucho y queremos que sea conocido también acá y a nivel nacional y ojalá a internacional.

[...]

I: ¿Perciben que hay interés en la población de Ayacucho en seguir trabajando el tema de memoria o no? En Huamanga por ejemplo

Ly: A los chicos de aquí que se les da la información y los sensibilizas sí quieren, se preocupan dice qué puede hacer y sales ideas iniciativas.

P: Sí se percibe en algunas personas

Pr: Sí porque en la fechas informativas que hacemos a gente pasa y van comentando y hablan con nosotros, cuando hay esas ferias ellos bajan y dicen qué bien que se hable, para que no se hable

Ro: Sí, pero no es siempre en fechas importantes no más como la entrega del informe así, pero no es importante, así todos los días, el 10 de diciembre por ejemplo.

R: Aprodeh, paz y esperanza, todos ellos promueven las ferias, las reuniones son casi permanentes, nos reunimos por ejemplo para lo de La Hoyada, luego exhumaciones, para lo de Putis nos reunimos como dos años.

I: ¿Saben si existe algún proyecto de salud mental para las víctimas?

Ro: Dicen que va a ver el siguiente año pero están buscando financiamiento

T: Antes ha habido con personal del estado de la DIGESA hubo 10 psicólogos, pero creen las víctimas van a ir a buscarlos y no es así pues, y como no va nadie los ocupan en otra cosa, eso no responde a las necesidades de la población víctima. No es la forma pues.

C: Otra cosas no saben quechua y la mayoría son quechua hablante y hay que ir a buscar a las víctimas ellas no van a venir así no más, pensar eso es absurdo.

Ly: Eso es una pena porque han venido gente de Lima a capacitar a personal de aquí en salud mental por ejemplo 20 de la Digesa así, pero como los personales son rotativos no han constancia y además aquí lo ven como más clínico el paciente tiene que sacar su cita y cuándo le dan pasa mucho tiempo y así no es tampoco, no funciona así ese tipo de tratamiento en la población.

Ro: Cuando hacen la entrega de resto a los familiares convocamos a ese personal para coordinar para que estén presentes para atender a los familiares y es un lío, porque dicen tienen que enviarnos un escrito para solicitar permiso, una vez si nos dan tenemos que ver si hay presupuesto, quieren viáticos por día, cuando una vez acompañaron se quedaron ahí sentados mirando y otro grupo estaba buscando boletas para justificar sus gastos, entonces eso no funciona realmente, y no saben cómo atender tampoco, dicen qué hago quien se ha desmayado qué quiere.

I: ¿Sé que hay un proyecto de participación ciudadana? Cómo va eso hay acogida?

R: Sí hacen charlas, y proyectos sobre vigilancia y gobernabilidad, convocamos a los candidatos y les exponemos las necesidades de la población desplazada, les sacamos el tema de reparaciones para ver cómo se van a pronunciar o cómo lo va a incorporar en su plan de gobierno.

T: Hay un proyecto ambiental para trabajar con jóvenes que están en riesgo, ahora estamos viendo el tema de los canes de la calle ver qué se va a hacer con ello, porque hay un 90% de afectados en Ayacucho por el CAI.

[...]

I: ¿En relación las ESPERE, cómo trabajan la reconciliación?

Ro: Aquí son muy necesarias hay ya 41 promociones, 3 en cárceles y con mujeres trabajamos, no es fácil pero ellos quieren perdonar.

C: Es necesario la reconciliación en Ayacucho.

Ly: Hemos trabajado espere en quechua también nosotros mismos hemos traducido en material.

C: Ha habido una experiencia en los pueblos de Totos y Veracus Fela es la que lo ha vivido, ella te puede explicar mejor.

Ro: Yo creo que las espere ayudan mucho, la gente quiere perdonar, pero no es fácil, a mí me ha ayudado mucho nos ha ayudado a mi mamá también nos ha ayudado a superar lo vivido, nosotros nos quedamos con la rabia con la impotencia, y ya poco a poco estamos más tranquilos

T: En las comunidades, en el campo hay procesos de micro reconciliación, la comunidad procesa a su manera, acoge a su manera y pueden ser más humanas, eso ya es de cada comunidad.

Ly: Yo he llevado el tema de las espere he podido perdonar pero reconciliar es otra cosa.

P: pero es muy difícil cuando no se habla el castellano.

C: Todavía ha brotes de sendero, hay pequeños brotes no como antes pero hay, el Movadef se está preparando. No los han dejado entrar al espacio público de política porque tienen

todavía en pensamiento Gonzalo, pero quieren estar como en Nicaragua como los sandinistas.

Ly: Otra cosa están saliendo de las cárceles y no se han arrepentido.¹⁶

I: Bueno vamos ya terminando, les agradezco por su tiempo por lo compartido.

¹⁶ La sesión terminó con esta pregunta, los participantes ya estaban inquietos ya era casi la hora de almuerzo y se decidió, terminar.

D. Diario de campo

(Extractos de la experiencia de investigación¹⁷)

C.1. 16.03. 2015

Hoy ha sido un día bueno, tuvimos mucha suerte conseguimos una entrevista con José¹⁸ que es un jesuita activista en el tema de DDHH y memoria, fue realmente una casualidad. Luego de ir al mercado y conversar con Luz, la vendedora de chompas, salí un poco desanimada porque nos dijo que nadie nos va a querer hablar de lo que vivieron porque no quieren que se conozca su dolor. Lo dijo más o menos así: “No van a contar lo que pasaron porque no quieren que se publique su dolor en libros o periódicos”. Su opinión me desanimó mucho, porque si bien es cierto yo no quiero remover nada que les duela parece que solo decir la palabra memoria sienta mal a la gente.

Entonces salimos del mercado yo otra vez desanimada pensé en ir a misa porque sin Dios para mí nada resulta y ya esto pinta muy difícil la verdad. Así que fuimos a misa, al cura se le veía muy alegre amigable y me dije, los curas saben siempre de la gente, él debe saber algo de lo que pasó aquí me puede tal vez dar alguna información y así fue. Para suerte este cura es el conocido por ser activista. Yo nunca lo había conocido solo sabía de él de oídas, me ha parecido un milagro de encontrarlo en el camino.

Me presenté le dije quién era le conté de mi investigación y cuando le pregunté su nombre y me dijo realmente quien era y di gracias a Dios! Le dije que era una suerte para mí haberlo encontrado y sin buscarlo. Él se ríó y le pregunté si podía darme una cita y dijo que sí, que me espera mañana a las 10, así que iré, estoy muy contenta por esto y por su buena disposición.

En la mañana fue tranquilo bajamos del avión tomamos el taxi, le preguntamos al taxista qué cosas importantes hay para conocer en Ayacucho nos dijo varias cosas pero nada sobre el museo de la memoria. Le pregunté directamente por museos me dijo de dos pero nada del de ANFASEP, hasta que se lo pregunté directamente y dijo que algo había escuchado pero que no conocía. Me pareció raro, pero tal vez es como dice la chica del mercado no quieren hablar porque quieren olvidar lo sucedido.

¹⁷ Las narraciones están muchas veces en plural puesto que estuve acompañada durante el proceso por compañero investigador.

¹⁸ Se ha tenido que cambiar los nombres de implicados en el relato por seudónimos y al igual que en las entrevistas se muestran en cursivas.

Yo le pregunté sobre la conflicto y él dijo ahh sobre eso de los terroristas no? le eso ya pasó ya no hay nada de eso ya. Ya no insistí más porque se notaba que no quería hablar de ese tema porque nos mencionaba otras cosas.

Luego fuimos descansar y luego al mercado. Allí con la chica nos dijo un poco más de lo mismo, que ya no hay nada, que la gente no habla de eso porque les interesa lo de ahora, la violencia ciudadana, eso lo viven a diario, de cerca, eso sí interesa, lo otro es mejor olvidar, porque eso es muy triste. Cuando le dije pero si se olvida se puede repetir ella dijo, cómo será pues, no sé. Es como si no tomara importancia de lo sucedido o será que tampoco quiere hablar. A ver qué me dice de esto mañana José. Mañana también voy a dejar las libretas que Rocío Silva me encargó a las mamás de ANFASEP, allí las voy a conocer, ojalá que todo me vaya bien.

C.2. 18.03.2015

Hoy fue el focus group en el centro Loyola estuvimos más de dos horas, casi tres. Primero quisieron presentarnos todo lo que hacían en el centro. Todo fluyó bien aquí, nos esperaban como con entusiasmo. Las comunicaciones previas que tuvimos con la directora por email contribuyeron mucho y la recomendación previa que Vanessa hizo desde Lima también fue de gran ayuda.

La presentación fue muy importante para todos porque pudimos reconocernos, pero lo único es que fue muy larga y el tiempo se hizo corto para el focus. El decir que fui profesora de la Ruiz, alumna de Alberto Simons y también su asistente, y que además había hecho ESPERE hizo que no me vieran como una desconocida. Todo fluyó más o menos bien, aunque no todos hablaban, había varios silencios, en especial me di cuenta en momentos que se hablaba que aún había Sendero, o de la gente que sabe quién ha hecho tal o cual cosa se callan, me doy cuenta que aún hay miedo de hablar, ellos mismos se miraban a veces, como que no querían decir mucho, en ese momento prefería hacer otra pregunta. Aquí también lloraron, no pensé que pasaría, no supe que hacer, solo nos quedamos en silencio un rato y luego ya cambié de pregunta, qué difícil fue ese rato.

Lo que más me ha llamado la atención hoy son las respuestas, a veces preguntaba algo y respondía otras cosas y no todos hablaban tampoco a ratos sí a ratos no, no sé si no entienden la pregunta o si les cuesta hablar, tal vez no les gusta hablar así en grupo, no lo sé, pero es extraño me ha llamado la atención, ya cuando vi que miraban la hora y salían y entraban pues ya lo di por terminado y le agradecí. En líneas generales ha ido bien, a pesar de los llantos y el silencio, la última media hora ya estaban como más relajados más sueltos, fue bueno terminar en ese momento porque nos despedimos con alegría y sonrisas.

Aproveché ese momento para darle a *Candi* el recado de mamá *Ana* y se alegró que también haya estado con ellas en ANFASEP, le dije que iba a volver en la tarde a ver qué pasó con el tema de La Hoyada.

A las 3pm llegamos al local de ANFASEP y las mamás nos contaron todo lo ocurrido en la mañana. Realmente todo mal, estaban tristes, indignadas, como les dije ayer que era de la Católica me preguntaron si conocía al Dr. Lerner les dije que sí claro que con él habíamos conversado mucho varias veces. Me pidieron, por favor, que le escriba que le cuente la situación para que las ayude, para que escriba a los medios porque a él si le oyen, sí le hacen caso. Le dije que lo haría, así que ya lo hice, a ver qué responde. Bueno aproveché que me mencionaron al doctor Lerner para decirles que yo estaba haciendo una investigación gracias al apoyo que él me dio y les conté un poco, les dije que por eso necesitaba unas entrevistas y con gusto me dijeron que ellas me apoyaban, les pregunté si podía en un rato hacerle una y me dijeron que sí que a quien quería y yo le dije a mamá *Ana*, a ti si se puede y me dijo que sí, nos fuimos al saloncito de arriba.

Yo tenía mi cuestionario de preguntas aunque la verdad ya me había dado cuenta que de mucho no iba a servir, así que opté por dejarlo, además porque no quería cortar el hilo de la conversación anterior sobre La Hoyada. Así que quise apoyarme en eso para preguntarle cómo se sentía que el gobierno regional no las apoye con el santuario. Yo quería solo iniciar la conversación con alguna cosa que tuviera relación con el tema de memoria, pero a partir de ello mamá *Ana* me contó todo lo que sentía. Fue como si desease que alguien ajeno le preguntara. Me contó la relación de ello con su vivencia, su historia. Yo quise grabar, pero no fui capaz de interrumpirla, ni de preguntarle si podía hacerlo, sentí que la sola pregunta podría romper el momento. Me contó lo que había pasado desde que llegó Sendero a su pueblo y que los militares se llevaron a su esposo, me contó los abusos que sufrió, lo que vivió, su odio hacia un tal Regalado militar jefe de una base que mandó a que la torturaran, me contó lo que sufrió allí. Yo he leído mucho sobre ese tema testimonios, abusos, pero escucharlo, sentirlo en su rostro, ver su dolor, verla tocar su cuerpo mientras me contaba... me puse a llorar con ella. Algo anoté por allí al principio, luego lo dejé... y solo la escuché. Qué triste todo lo que ha pasado, y cómo puede seguir hasta ahora luchando a pesar de lo vivido. Ella dice que eso le ha dado fuerzas. Dice que se acuerda de su esposo por eso lo hace y porque tal vez en La Hoyada estará su esposo y cuántos más estarán, por eso dice que no va a descansar hasta que se logre un santuario porque es la única esperanza de que todos sepan lo que los militares hicieron allí, que sean juzgados y que no lo vuelvan a hacer.

Se la siente con indignación también por este problema con el gobierno regional. Ya para

terminar la conversación porque ya era tarde y como volvimos al punto inicial de La Hoyada le dije que sin falta le iba a escribir al doctor Lerner para pedirle ayuda. Nos abrazamos muy fuerte, me dio las gracias, no sé de qué si yo en realidad soy la que le agradezco por haberme permitido conocer su historia y entender lo que la movilizaba, nos despedimos y quedamos en volver a vernos mañana para arreglar y limpiar el museo, y para conversar otra vez de más temas.

Ella aceptó y quedamos para el viernes, les dije que estaría todo el día con ellas y podía ayudarles también a arreglar el museo para que quede todo bien para el sábado que llega el presidente de Alemania. Me dijo que el viernes iba a ver una reunión para preparar la visita del presidente y que si quería podía estar yo le agradecí le dije que sí y así nos despedimos. Al salir me sentí tan mal, quise llorar ya con más libertad pero ya no podía. Le intenté contar algo de lo conversado a Agustín, pero no me salía, nos pusimos a caminar para irnos, mientras él me tranquilizaba porque aunque no lloraba me sentía fatal, en eso vimos el bus ambos corrimos y yo me caí, me golpeé horrible y allí me puse a llorar, me dolía mucho todo, la rodilla, lo que había escuchado todo. Estoy muy triste la verdad, ya llegamos al hotel me he lavado la herida le puse una crema que compré en la farmacia, pero me duele aún, me duele todo hoy, todo.

Mañana voy a La Hoyada, Romina del centro Loyola me ha conseguido a un voluntario para que me acompañe y vamos a hacer la ruta de la memoria también. Ya mañana será otro día. Voy a ver también a Álvaro, un alumno mío del diplomado en la noche que me ha invitado a cenar, allí será un momento de distracción espero.

He pensado escribir a un par de amigos de Lima que son periodista, lo voy a poner en el face también, hay que movilizar el caso de La Hoyada de alguna manera, en Lima nadie se entera de nada, es increíble.

C.3. 19.03.2015

Hoy fuimos a La Hoyada, muy impresionante, ver las fosas, el horno, ambiente mismo. Entrevistamos a Ramón, mejor dicho la entrevista se dio sola, nos contó que perdió a su padre por Sendero. Su historia también fue muy fuerte, pero pude grabar, le pedí permiso y accedió, muy amable este Ramón. También entrevistamos al taxista que nos llevó, él no ha perdido directamente a alguien pero conoce mucha gente que sí él recuerda las matanzas y las amenazas de sendero cuando era chico. Realmente aquí todos han sufrido algo, todos han sido víctimas de una u otra manera.

El focus group por la tarde fue muy interesante, me he enterado que todavía hay Sendero cerca de la selva, al menos eso dijo una chica. Este focus ha sido un poco difícil solo la

chica de la selva hablaba, es decir acaparaba la conversación no dejaba casi hablar al resto, tenía que preguntarle a otros casi directamente. No me ha molestado, pero me llama la atención su deseo de hablar tanto, debe ser que no tiene otro espacio, no lo sé.

Luego hice la charla que me solicitaron sobre memoria y el Otro. Fue bonito, los participantes estaban animados.

Nos despedimos pronto porque Álvaro nos esperaba en la plaza para ir a comer. Nos encontramos, fuimos al restaurante y cuando pensé que el día había terminado, continuó... Le conté lo que estaba haciendo en Ayacucho y me contó que él también fue víctima y empezó a contarme su experiencia, le pregunté si podía grabar y accedió. Fue para mí increíble escucharlo, no sabía nada de su historia, nadie sabe lo que hay detrás de cada persona aquí. Siento que todos, todos han sido víctimas de una u otra manera. A su papá lo mató Sendero y como víctima del conflicto, el Estado quiso darle 300 soles, que él y su familia rechazaron, estaban indignados, hasta ahora dice con rabia y dolor que la vida de su padre cómo puede valer 300 soles. Casi no terminamos de cenar, se nos fue el hambre, al despedimos nos abrazamos fuerte. Ahora ya ni sueño tengo, pero voy a descansar... No más por hoy.

RESÚMENES

Alemán

Die Bedeutung der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Erinnerungen für den Aufbau eines neuen gesellschaftlichen Gefüges

Zusammenfassung

Der bewaffnete Konflikt, den Peru in den Jahren 1980 bis 2000 durchlebt hat, ist sicherlich der dunkelste Abschnitt der jüngeren Geschichte des Landes. Mehr als 70.000 Menschen wurden in dieser Zeit durch den Krieg zwischen der terroristischen Gruppe Sendero Luminoso (dt. ‚Der Leuchtende Pfad‘) und den Streitkräften getötet. Nach dem Ende des zwei Jahrzehnte dauernden Krieges durchlief das Land eine Übergangszeit, in der neben der Wiederherstellung des Rechtsstaats auch versucht wurde, ein gesellschaftliches Gefüge wiederaufzubauen, das zu Frieden, einem respektvollen Umgang mit menschlicher Würde und dem Schutz der Menschenrechte beitragen könne. So sollte verhindert werden, dass die Gewalt sich wiederhole.

Mehr als 15 Jahre sind seit dem Ende des Krieges vergangen, doch die seitdem erfolgten politischen Versäumnisse dauern noch immer an. Das Gewaltniveau ist insbesondere in den Regionen, die die stärksten Angriffe durch den Terrorismus und die Streitkräfte erlebt haben, angestiegen. Trotz der Zeit, die vergangen ist, ist es bislang weder gelungen, auf der nationalen Agenda politische Maßnahmen zur Gewaltprävention voranzutreiben, noch den Opfer der Gewalt auf die bestmögliche Weise zu gerecht zu werden. Stattdessen werden Strukturen rassistischer Diskriminierung – einst einer der Ausgangspunkte des Konfliktes – unverändert aufrechterhalten.

Die bestehenden Lösungsansätze hinsichtlich dieser Situation zeigen keine nachhaltige Wirkung. So hat beispielsweise die Kommission für Wahrheit und Versöhnung zwar Maßnahmen zur Entschädigung der Opfer formuliert, die Umsetzung dieser Maßnahmen ist bisher jedoch kaum vorangeschritten und zeigt nach Angaben der Betroffenen kaum

Wirkung. Diese sehen die Gründe hierfür darin, dass die Regierungsinitiativen die von den Opfern formulierten Forderungen und Bedürfnisse nicht ausreichend berücksichtigt hätten. Die staatlichen Maßnahmen in den Bereichen Anerkennung, Gerechtigkeit und Entschädigung orientieren sich vor allem an dem, was aus staatlicher Perspektive als angemessene Form der Entschädigung erscheint und nicht an den von den Opfern formulierten Bedarfen und Forderungen. Dies könnte eine der Ursachen dafür sein, dass die staatlichen Lösungsansätze keine wirklichen Erfolge zeigen. Die Bedürfnisse der Opfer anzuhören und ihnen Priorität einzuräumen, stellt einen wichtigen Schritt dar, um die Anliegen der Opfer in die staatliche Politik zu integrieren. Dies würde nicht nur ein Interesse am Erleben jeder und jedes Einzelnen der Opfer zum Ausdruck bringen, sondern könnte auch dazu beitragen, der in der peruanischen Gesellschaft weiterhin existierenden Diskriminierung entgegenzuwirken.

In diesem Kontext verortet sich die vorliegende Forschungsarbeit, die die Absicht verfolgt, eine Annäherung an die gegenwärtige Perspektive der Opfer des bewaffneten Konfliktes und an ihre Forderungen zu ermöglichen.

Hierfür wurde ein methodisches Vorgehen ausgewählt, welches den Zugang zu den Opfern als Forschungsteilnehmenden erleichterte und eine Begegnung im alltäglichen Kontext ermöglichte. Die Grounded Theory als Interpretations- und Analysemethode ermöglichte eine angewandte Forschung, die das emotionale Erleben und die Sorgen der Befragten in den Mittelpunkt stellt und ihre Wahrnehmungen hinsichtlich ihrer konkreten Bedarfe erfasst.

Dem methodischen Ansatz der Grounded Theory entsprechend wurde die zentrale Forschungsfrage auf Grundlage der Aussagen und Beiträge der befragten Opfer formuliert. Die im Laufe des Forschungsprozesses entwickelte Frage kreist um die Notwendigkeit, ein soziales Gefüge aufzubauen, das ein Leben in Würde und ohne Gewalt ermöglicht. Im Prozess der Interpretation und Analyse der Beiträge der Forschungsteilnehmenden ist deutlich geworden, dass das Erinnern für die Opfer eine zentrale Rolle im Aufbau dieses Gemeinschaftsgefüges einnimmt.

Die Praxis des Erinnerns stellt für sie die Grundlage für eine Verpflichtung zur Nicht-Wiederholung von Gewalt dar. Zudem könne die Ausbildung aktiven Erinnerns dazu beitragen, die Haltung der Gleichgültigkeit von Seiten des Staates zu verringern und eine wahrhaftige Anerkennung der Bedürfnisse der Opfer fördern.

Das von den Opfern in der Studie zum Ausdruck gebrachte Verständnis von Erinnern beinhaltet eine pädagogische Dimension, die auf der Rekonstruktion und Reflexion der Vergangenheit basiert. Auf dieser Grundlage, so das Verständnis, könnten die Gegenwart

erfasst und Maßnahmen entwickelt werden, die dazu beitragen, eine Wiederholung der Gewalt in der Zukunft zu verhindern. Die Opfer beziehen sich also auf eine Form des Erinnerens, die einen Lernprozess anstößt und dadurch hoffnungsvolle Perspektiven auf die Zukunft ermöglicht.

Diese ethischen Bewertungen werden in den Äußerungen der Befragten zu den Konzepten Verantwortung, Empathie, Mitgefühl, Anerkennung und Alterität deutlich. Der Akt des Erinnerens ist für sie von den genannten Aspekten nicht abgetrennt, vielmehr bilden diese die Grundlage für Erinnerung.

In der Untersuchung ist außerdem deutlich geworden, dass diese Perspektive in direkter Verbindung mit der Lebensweise steht, die die Opfer im Kontext der andinen Kultur gelernt haben und in welcher der Mensch nicht als individuelles Wesen wahrgenommen wird, sondern in seiner Gemeinschaftlichkeit. In diesem Sinne verstehen die Opfer Erinnerung – auch wenn sie in der Regel von Erinnerung im Singular sprechen – immer als etwas Plurales, das sich aus den verschiedenen Gedächtnissen der Gemeinschaft zusammensetzt.

Die Forschungsergebnisse nehmen einen ethischen und philosophischen Standpunkt ein, der sich aus den Erfahrungen und Erlebnissen der Forschungsteilnehmenden herauskristallisiert hat. In den Beiträgen der Befragten zeichnet sich eine pädagogische Perspektive auf Erinnerung ab, die sich am Aufbau eines Gemeinschaftsgefüges orientiert, welches die Anerkennung und den Respekt menschlicher Würde zum Ziel hat.

Das pädagogische Fundament dieses Verständnisses von Erinnerung, den die Opfer ausdrücken, beruht auf einem ethischen Ansatz, der von einer Annäherung an die Vergangenheit und von einer genauen Betrachtung und Reflexion des Geschehenen ausgeht, was ein besseres Verständnis des Vergangenen in der Gegenwart ermöglichen soll. Hieraus können Erkenntnisse gezogen werden, die in der Zukunft der Wiederholung von Gewalthandlungen, die die Menschenwürde verletzen, vorbeugen sollen (Bárcena und Mèlich, 2015). Dieser pädagogische Ansatz hat seine Grundlage auch in der von Emmanuel Levinas entwickelten Ethik der Alterität, in der die Verantwortung für denjenigen, der leidet und bedürftig ist, den zentralen Ausgangspunkt beim Aufbau von Beziehungen bildet. Nur wenn diese Verantwortung getragen wird, kann eine menschliche und gerechte Gesellschaft aufgebaut werden (Levinas, 2014).

Vor dem Hintergrund dieses ersten Überblicks erfolgt nun eine Beschreibung der fünf Teile der Forschungsarbeit. Im ersten Teil wird eine Annäherung an den peruanischen Kontext und die im bewaffneten Konflikt erlebte Gewaltsituation dargelegt. In einem zweiten Schritt erfolgt eine theoretische Diskussion des Konzepts Erinnerung und seiner

pädagogische Perspektive sowie eine Annäherung an die andine Kultur als Kontext der vorliegenden Forschung. Im dritten Teil werden Forschungsmethode und Forschungsprozess erläutert. Der vierte Teil ist der Analyse und Diskussion der erhobenen Daten gewidmet. Abschließend erfolgt im Fazit eine Zusammenführung und Diskussion der Forschungsergebnisse und theoretischen Konklusionen, die aus den analysierten Daten gewonnen werden konnten.

I. Sozio-historischer Bezugsrahmen der Studie

Der peruanische Kontext

Das 20. Jahrhundert war in Peru von Machtkämpfen zwischen der Oligarchie und verschiedenen Gruppen geprägt, die der Oligarchie kritisch gegenüberstanden und sich für mehr Gleichberechtigung im Zugang zu Rechten und Chancengleichheit einsetzen.

Diese aus der Kolonialzeit geerbten Auseinandersetzungen haben während der republikanischen Zeit (seit 1821) die Diskriminierung gegenüber der indigenen Bevölkerung deutlicher zu Tage treten lassen. Aufgrund ihres Status' als Bauern und als verarmter Teil der Bevölkerung wurde auf die indigene Gruppen mit Verachtung herabgeblickt. Auch die afroperuanische und mestizische Bevölkerung wurde von den regierenden Eliten ausgegrenzt und diskriminiert (Manrique, 2014).

Angesichts dieser Situation der Ungleichheit zu Beginn des 20. Jahrhunderts fanden in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts verschiedene sozialistische und kommunistische Ansätze an Zulauf. Diese stammten aus linksgerichteten Strömungen in Europa, die in Lateinamerika von den anti-oligarchischen Gruppierungen aufgegriffen wurden. Diese versuchten, bäuerliche Aufstandsbewegungen gegen die Ungerechtigkeit und Ungleichheit der Landbevölkerung aufzubauen (Contreras und Zuloaga, 2014). Die 1968 ins Amt gekommene Militärregierung unter General Velasco Alvarado zeigte eine gewisse Offenheit diesen Ideen gegenüber und trieb einige Verbesserungsvorschläge voran, so beispielsweise die Landreform, die Kleinbauern das Recht auf Eigentum zugestand sowie Gesetze zur Anerkennung kultureller Diversität. Auch wenn diese Reformen keine umfassenden Veränderungen brachten, bedeuteten sie für die andine Bevölkerung zumindest einen Fortschritt gegenüber der Gleichgültigkeit des Staates, die sie bis dahin erfahren hatten (Matos Mar, 1986). Im Jahr 1975 gelang durch einen Militärputsch General Morales Bermúdez (1975-1980) an die Macht. Statt die Reformbestrebungen seines Vorgängers weiterzuführen nahm Morales die oligarchische Politik der Jahrhundertwende

wieder auf und rechtfertigte dies mit der Wirtschaftskrise im Land. Diese letzte Militärregierung dauerte bis zum Jahr 1980, als es zu Neuwahlen kam und der interne bewaffnete Konflikt ausbrach.

Der interne bewaffnete Konflikt

Der interne bewaffnete Konflikt gilt als das dunkelste Kapitel der republikanischen Geschichte Perus. Dem Bericht der Wahrheits- und Versöhnungskommission zufolge wurden mehr als 70.000 Menschen ermordet und Tausende verschwanden spurlos.

Ausgelöst wurde der Konflikt dadurch, dass die Kommunistische Partei Perus „Leuchtender Pfad“ (Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso – PCP-SL) dem peruanischen Staat den Krieg erklärte. Der Leuchtende Pfad stützte sich in der von ihm ausgeübten Gewalt auf einen marxistisch-leninistischen Diskurs der Gleichberechtigung für die benachteiligten und diskriminierten Teile der Bevölkerung. Allerdings verabschiedete sich der Leuchtende Pfad innerhalb kürzester Zeit von diesem Diskurs und richtete seine Gewalt gegen die andine Bevölkerung selbst, die den Aufstand zunächst unterstützt hatte (CVR, 2004).

Die terroristischen Aktivitäten des Leuchtenden Pfads begannen im Jahr 1980 und setzten sich während der Regierungen von Fernando Belaúnde (1980-1985), Alan García (1985-1990) und Alberto Fujimori fort, die fast drei Regierungsperioden umfasste (1990-2000). Fujimori verfolgte eine autoritäre Politik, die den Terror als Strategie zur Kontrolle der Bevölkerung benutzte, seine Regierungszeit wird deshalb als Teil des bewaffneten Konflikts angesehen (CVR, 2004).

Die Wahlen, die im Juli 2000 zur letzten Amtszeit von Fujimori führten, wurden in ihrer Rechtmäßigkeit massiv in Frage gestellt. Wochen nach den Wahlen wurden Korruptionsfälle bekannt, in die der Chef des Geheimdienstes verwickelt war. Es lagen Beweise gegen ihn vor, die darauf hinwiesen, dass er Behörden bestochen und die Stimmen von Parlamentariern zugunsten des Regierungsapparates gekauft hatte. Dieser Skandal führte zum Rücktritt von Fujimori im November 2000. Nach dem Rücktritt setzte der Kongress Valentín Paniagua als Interimspräsidenten ein. Hiermit begann die Phase der Transition, Es wurde eine Wahrheitskommission eingesetzt, die den Auftrag erhielt, die durch den Leuchtenden Pfad verübte Gewalt wie auch die Vorwürfe der unter der Regierung Fujimori begangenen Menschenrechtsverletzungen zu untersuchen.

Übergangsphase: Wahrheits- und Versöhnungskommission

Die Wahrheitskommission wurde während der Übergangsregierung unter dem Interimspräsidenten Valentín Paniagua einberufen. Paniagua ließ demokratische Wahlen durchführen, aus denen Alejandro Toledo als neuer Präsident hervorging. Dieser fügte der Kommission per Dekret den Begriff der „Versöhnung“ hinzu, seitdem lautet der vollständige Name Wahrheits- und Versöhnungskommission (Comisión de la Verdad y Reconciliación – CVR). Für die Aktivitäten der Kommission wurde ein Zeitraum von zwei Jahren angesetzt, als Leiter wurde Salomón Lerner Febres, ein anerkannter Philosoph und Rektor der Päpstlichen Katholischen Universität von Peru, ernannt.

Am Ende der zweijährigen Untersuchungsphase legte die Kommission einen Bericht über die verübten Verbrechen dar, der zahlreiche Zeugnisse von Opfern enthält. In den abschließenden Empfehlungen des Berichts wurden Maßnahmen formuliert, die dazu beitragen sollen, eine Wiederholung der Gewalt im Land zu verhindern. Als Teil der Empfehlungen betont die Kommission die Bedeutung einer Erinnerungsarbeit, in der die Erinnerung jedes einzelnen Opfers Ausdruck findet. So soll die Entstehung von Narrativen ermöglicht werden, die nicht allein die Vergangenheit beschreiben, sondern zur Herausbildung einer ethischen und verantwortungsbewussten Erinnerung beitragen, um eine gerechtere und menschlichere Zukunft aufzubauen (Lerner, 2003).

In diesem Kontext eines größeren öffentlichen Bewusstseins über die Geschehnisse der Vergangenheit wird seitdem versucht, in Peru ein neues Gemeinschaftsgefüge zu schaffen. Dieser Prozess wird allerdings durch die Anhänger der Fujimori-Regierung beeinträchtigt, die den Bericht der Kommission anfechten. Sie bezeichnen ihn als unwahr und als überflüssig für die Durchsetzung von Frieden und Versöhnung. Ihnen zufolge seien Frieden und Versöhnung vielmehr durch eine Politik des Vergessens zu erreichen. Diese Forderung nach Vergessen, die weiterhin von einem Teil der Gesellschaft aufrechterhalten wird, ist direkt an eine Politik der Straflosigkeit geknüpft, gegen die wiederum die Menschenrechtsbewegungen, welche die Opfer in ihrer Suche nach Gerechtigkeit unterstützen, vorzugehen versuchen.

Seit der Veröffentlichung des Berichts im Jahr 2003 gibt es in Peru die Bemühung, die Diskussionen um Menschenrechte, Vergebung, Versöhnung und Entschädigung in einen breiteren öffentlichen Raum zu tragen. Die Fragen von Erinnerung und Erinnerungspraxen sind dabei jedoch den konjunkturellen Schwankungen der jeweiligen Regierungspolitik unterworfen, das heißt, die Themen sind nicht nachhaltig in der politischen Agenda verankert und stellen keinen festen Bestandteil staatlicher Politik dar. So wurden die bisher

verzeichneten Fortschritte in diesem Bereich vor allem durch die Arbeit von Organisationen erreicht, die Unterstützung und Finanzierung aus dem Ausland erhalten. Diesen schwierigen Umständen zum Trotz fordern die Opfer weiterhin Gerechtigkeit und Entschädigungen. Um sich in der Gesellschaft repräsentiert zu sehen, haben sie sich zu Gruppen und Vereinigungen zusammengeschlossen, die sich für die Rekonstruktion von Erinnerung im öffentlichen Raum einsetzen.

II. Theoretische Zugänge

Die Wahrheits- und Versöhnungskommission umreißt in ihrem Endbericht einige Grundzüge ihres Verständnisses von Erinnerung. Dieses stützt sich auf philosophisch-ethische Annahmen, die die menschliche Würde und die Anerkennung der Menschenrechte in den Mittelpunkt stellen. Ziel dieses theoretischen Kapitels ist deshalb zunächst, Zugänge zum Konzept Erinnerung und zu ihrer Rolle in der Gesellschaft näher zu beleuchten und anschließend die ethischen und philosophischen Grundannahmen einer auf die Zukunft gerichteten Erinnerung darzulegen. In diesem Zusammenhang wird ebenso auf den pädagogischen Ansatz der Erinnerung eingegangen, der auf diesen Grundlagen beruht und dem in Gesellschaften, die sich in Übergangsphasen befinden, eine zentrale Bedeutung zukommt.

Dieser Teil enthält außerdem einige Betrachtungen zur andinen Kultur, dem Kulturkreis, aus dem die für die Forschung befragten Opfer des bewaffneten Konfliktes kommen. Es werden die grundlegenden Prinzipien dargelegt, auf denen die andine Kultur beruht und das Verständnis von Mensch und Gemeinschaft erläutert, welches sich daraus ableitet. Auch wird auf das Thema Alterität im andinen Denken als ethisches Moment und in seinem Verhältnis zum Konzept des ‚buen vivir‘ (des ‚guten Lebens‘) eingegangen und schließlich wird die Bedeutung von Erinnerung in der andinen Kultur dargelegt.

Theoretische Betrachtungen zu Erinnerung

Dieser Abschnitt beginnt mit einer Diskussion über das Konzept Erinnerung. Den Ausgangspunkt bildet ein Verständnis von Erinnerung in seiner Pluralität. Dies bedeutet, dass, auch wenn in der Regel der Begriff im Singular verwendet wird, seine Bedeutung eine plurale Konnotation trägt, da es nie nur eine Erinnerung gibt, sondern Erinnerung stets eine Konstruktion aus vielfältigen Erfahrungen darstellt, in denen Emotionen, Erinnerungen, Vergessen, Narrative und Schweigen interagieren (Jelin, 2012). Auf dieser

Grundlage wird von einem pluralen Verständnis des Begriffs ausgegangen. Eine vertiefte Betrachtung der Konzeption von Erinnerung impliziert, die Spannungen anzuerkennen, die zwischen Erinnerung und Vergessen bestehen, da beide Aspekte Bestandteil desselben Erinnerungsprozesses sind (Todorov, 2000). In diesem Sinne wird Vergessen nicht als Bedrohung für den Prozess des Erinnerns verstanden, sondern als Teil desselben (Ricoeur, 2010).

Hinsichtlich der Debatte, ob der Begriff Erinnerung im Singular oder Plural zu verwenden sei, weist Ricoeur darauf hin, dass die Bezugnahme auf Erinnerung im Singular korrekt sei, da diese einen Akt und eine Fähigkeit zu erinnern darstelle. Allerdings werde bei dieser Handlung nicht nur auf eine Erinnerung zurückgegriffen, sondern auf mehrere, da der Geist stets eine Vielzahl von Erinnerungen hervorbringe. Ricoeur begründet seine Bezugnahme auf Erinnerung im Singular auf seine phänomenologischen Studien zum Gedächtnis (Ricoeur, 2010). Die Diskussion um die Frage nach Plural oder Singular des Begriffs gibt Anlass zu einer Vertiefung der unterschiedlichen Perspektiven, in denen der Terminus und seine jeweiligen Signifikanten herausgearbeitet werden. Daher beleuchtet der theoretische Teil das Konzept der individuellen, kollektiven, kulturellen, kommunikativen, wortgetreuen und exemplarischen Erinnerung.

Diese unterschiedlichen Perspektiven auf das Konzept Erinnerung werden unter Berücksichtigung des sozialen Raumes verstanden, insbesondere wenn es sich um von Gewalt erschütterte Gesellschaften handelt. Erinnerungen werden deshalb in der Gesellschaft zu einem wichtigen Element beim Aufbau eines neuen Gemeinschaftsgefüges, das durch die Gewalt zerrüttet wurde. In diesem sozialen, durch die Gewalt zerstörten Gefüge werden die Kämpfe zwischen Erinnerung und Vergessen oftmals durch politische Auseinandersetzungen sich gegenüberstehender politischer Sektoren oder Parteien genährt. Oft stehen sich hierbei auch gegensätzliche Interpretationen der Gegenwart und Visionen für die Zukunft entgegen (Lechner, 2002). In diesem Zusammenhang kämpft die Erinnerung um eine physische Präsenz im öffentlichen Raum. Die An- oder Abwesenheit von Erinnerungsorten ist Teil der andauernden Kämpfe um Erinnerung, so spiegelt der öffentliche Raum auch das Schweigen, dem die Vergangenheit unterzogen wird, wieder (Rojas und Silva, 2009). All diese Dynamiken von Präsenz oder Abwesenheit von Erinnerung und alle damit verbundenen Implikationen beeinflussen unweigerlich die Ausgestaltung des neuen Gemeinschaftsgefüges.

Pädagogik der Erinnerung und ihre Bedeutung für den Aufbau eines Gemeinschaftsgefüges

Der zweite Teil der theoretischen Betrachtungen widmet sich einer pädagogischen Perspektive auf Erinnerung und der Frage, inwiefern diese zum Aufbau des Gemeinschaftsgefüges beiträgt.

Der vorliegenden Studie liegt ein Verständnis des Konzepts Gemeinschaftsgefüge zugrunde, welches auf der folgenden Definition der peruanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission beruht: „Gesellschaften sind soziale Gefüge aus individuellen, familiären und sozialen Verbindungen und Vereinbarungen, die mit der Zeit immer umfangreicher und komplexer werden, untereinander interagieren und miteinander verbunden sind“ (CVR 2003, 85, Band IX). Diesem Verständnis zufolge besteht der Wiederaufbau des Gemeinschaftsgefüges darin, unsere Verbindungen als soziale Wesen, die wir einem gemeinsamen Kollektiv angehören, wiederherzustellen. Eine pädagogische Perspektive auf Erinnerung stellt in dieser (Re-)Konstruktion des von der Gewalt zerstörten Gemeinschaftsgefüges ein wichtiges Element dar.

Die pädagogische Perspektive auf Erinnerung bezieht sich auf den von dem Philosophen Emmanuel Levinas entwickelten ethischen Ansatz, der den Anderen als Nächsten versteht und die Verantwortung für diesen Anderen ins Zentrum rückt. Sein Postulat der Verantwortung für den Nächsten stützt sich nicht auf eine religiöse Perspektive, sondern begründet sich in der Ethik der Alterität und der Anerkennung der menschlichen Würde. In diesem Verständnis erörtert Levinas (2011), dass nur durch die Übernahme von Verantwortung gegenüber denen, die leiden, echte menschliche Beziehungen und eine würdige Gesellschaft aufgebaut werden können.

Auf dieser Grundlage lädt ein pädagogischer Ansatz von Erinnerung dazu ein, die Ereignisse der Vergangenheit zu analysieren und in ihnen jene Situationen zu identifizieren, die auf eine Entmenschlichung abzielen, also die menschliche Würde verletzen (Bárcena y Mèlich, 2014).

Die Auseinandersetzung mit Erinnerungen und Narrativen ist hierfür unumgänglich (Bárcena y Mèlich, 2014). Narrative über das Erlebte tragen dazu bei, eine Bedeutung der Vergangenheit herauszuarbeiten, diese zu verstehen und jene Aspekte zu erkennen, mit denen wir uns versöhnen müssen (Bárcena y Mèlich, 2014). Eine solcher pädagogischer Ansatz von Erinnerung zielt darauf ab, eine Menschlichkeit zu entwickeln, die auf Verantwortung gründet. Nur so ist es möglich, den Blick in die Zukunft auf eine würdevolle Gesellschaft zu richten, die die Rechte des Anderen anerkennt und das soziale Gefüge (wieder)aufzubauen.

In diesem Kontext von einer Pädagogik der Erinnerung zu sprechen, bedeutet auch, Erinnerung ausgehend von Erzählungen zu konstruieren. Narrative ermöglichen es, der Vergangenheit Bedeutungen neu einzuschreiben, die Gegenwart zu verstehen und Räume für die Hoffnung auf eine Zukunft zu schaffen, in deren Gestaltung die aus der Vergangenheit gewonnenen Lehren einen Platz finden (Mèlich, 2004). Insofern stellt die Entwicklung dieses Ansatzes einen wichtigen Bezugspunkt für Transitionsgesellschaften dar, die darauf hinarbeiten, nach einer Phase der Gewalt das Gemeinschaftsgefüge wiederherzustellen.

Diese Perspektive beinhaltet auch eine Reihe konkreter Maßnahmen und Handlungen, die zur Umsetzung der genannten Prozesse in der Gesellschaft beitragen. Hierzu zählen die Einrichtung von Institutionen (wie beispielsweise Wahrheitskommissionen), die das Geschehene untersuchen und der Bevölkerung davon Rechenschaft ablegen, politische Maßnahmen zur Anerkennung und zur entsprechenden Entschädigung der Opfer, die Suche nach Wahrheit sowie institutionelle Reformen, die auf die Wahrung der Würde und den Schutz der Menschenrechte ausgerichtet sind.

Entsprechend wird in diesem Kapitel auch die Beziehung zwischen Pädagogik der Erinnerung und Menschenrechten diskutiert. Die Verantwortung für die Achtung des Anderen äußert sich in der Förderung der Menschenrechte, da diese in ihrer Gesamtheit auf die Verteidigung der menschlichen Würde ausgerichtet sind. Die Verantwortung für den Anderen impliziert notwendigerweise also auch juristische Maßnahmen, die darauf ausgerichtet sind, den Schutz der menschlichen Würde zu garantieren (Polmann, 2008).

Betrachtungen zur andinen Kultur

Ein wichtiges grundlegendes Prinzip, auf dem die andine Kultur basiert, ist das Prinzip der Relationalität. Es funktioniert als eine Art Axiom und bestimmt als solches Handeln, Fühlen, Denken und das ‚In-der-Welt-Sein‘ (Estermann, 1998). Hieraus leiten sich drei Prinzipien ab: Korrespondenz, Komplementarität und Reziprozität. Diese tragen dazu bei, dass das Prinzip der Relationalität angemessen ausgebildet und bewahrt wird.

Das Selbstverständnis des Menschen in der andinen Kultur basiert nicht auf seiner Individualität, sondern auf seinem Gemeinschaftssinn. Dementsprechend ist menschliches Handeln darauf ausgerichtet, Verbindungen zu schaffen, die es ermöglichen, ein soziales Gefüge zu aufzubauen, in dem der Mensch sich voll entfalten kann und im Gleichgewicht mit dem Kosmos sein kann.

Das Bewusstsein davon, nicht alleine in der Welt zu sein und eine Verantwortung für die Gemeinschaft und für den Kosmos zu tragen, weckt im andinen Verständnis einen Sinn für Alterität, der sich auf alle Lebewesen bezieht, die Teil des Kosmos sind. Diese Wahrnehmung von Alterität besteht über die Zeit hinweg und bezieht sich also auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (Miranda, 1996). Aus diesen Grundlagen erwächst auch die andine Ethik und ihre Verbindung zum Konzept des ‚buen vivir‘.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass auch das Verständnis des Begriffs Erinnerung – memoria – eine relationale Dimension enthält, die andere Konzepte integriert und mit diesen bestimmte Bedeutungen gemein hat sowie den Auftrag, gemeinschaftsstiftend zu wirken (Mejía, 1999). Im andinen Verständnis ist memoria ein Akt, der vielfältige Prozesse beinhaltet, die auf den Aufbau des Gemeinschaftsgefüges ausgerichtet sind.

III. Methodologischer Rahmen

Dieser Teil legt das Vorgehen während der Phase der Erhebung der Forschungsdaten dar. Die befragten Forschungsteilnehmenden kommen aus der peruanischen Bevölkerung, genauer aus der Region Ayacucho, wo der bewaffnete Konflikt seinen Ursprung hatte und auch die meisten Opfer forderte.

Die Annäherung an die vom Krieg betroffene Bevölkerung war nicht nur für meine Arbeit als Forscherin von großer Bedeutung, sondern auch als Opfer des Konflikts. Das mit den befragten Personen geteilte Erleben der gewaltsamen Vergangenheit erleichterte die gegenseitige Annäherung. In diesem Sinne fand die Kontaktaufnahme nicht von der Position einer externen Forscherin aus statt, die das Geschehene untersucht, sondern von der Position einer Person, die während des Konflikts aufgewachsen ist und die Hälfte ihres Lebens unter den Bedingungen der Gewalt gelitten hat. Auf der Grundlage dieser persönlichen Erfahrungen war es mir möglich, die Leidensgeschichten und Forderungen der Bevölkerung nachzuvollziehen.

Meine eigene Erfahrung des Konflikts ermöglichte mir, tiefgehende Gespräche mit den Forschungsteilnehmenden zu führen, in denen diese ihre Erfahrungen und Gefühlszustände hinsichtlich ihrer Erlebnisse mit mir teilten. Dies stellte einen bedeutenden Vorteil für die Durchführung der Forschung wie auch bei der Ausarbeitung der folgenden Forschungsfrage dar: Welche Forderungen stellen die Opfer des internen bewaffneten Konflikts für den Aufbau eines neuen Gemeinschaftsgefüges?

Als Forschungsmethode diente die Grounded Theory. Diese erschien mir besonders geeignet, da sie die Möglichkeit bietet, bestimmte Phänomene von ihrem jeweiligen

Kontext aus zu untersuchen. Die Anwendung der Grounded Theory ermöglichte also, die Forschungsteilnehmenden in ihrem Lebensalltag zu erfassen und in diesem Kontext Zugang zu ihnen bekommen. Ausgehend von diesem direkten Kontakt konnte dann wiederum die Forschungsfrage entwickelt werden.

Die Grounded Theory stellt zudem die Art und Weise, in der die Subjekte das untersuchte Phänomen wahrnehmen, in den Mittelpunkt. Ausgehend von einer Analyse dieser Wahrnehmungen können theoretische Grundlinien entwickelt werden, die der Realität der Forschungsteilnehmenden entsprechen. Dies bedeutet, dass die Aussagen der Forschungssubjekte die Grundlage für das Verständnis des untersuchten Phänomens darstellen (Hernández et al., 2010).

Ein weiterer Aspekt, der die Anwendung der Grounded Theory als Analyse- und Interpretationsmethode begründet, ist die in der Methode vorgesehene Offenheit für unbewusste, gefühlsbedingte und konkrete Äußerungen der Subjekte im Forschungskontext, die nach Strauss und Corbin (1996) das Verständnis komplexer Phänomene ermöglicht. Es wurden außerdem einige Grundzüge der biographischen Methode angewandt, da sich die Forschungsteilnehmenden bei der Erläuterung von Konzepten an vielen Stellen auf ihre eigenen Lebenserfahrungen bezogen.

Für die Erhebung der Daten kamen offene Interviews und Gespräche mit Fokusgruppen zur Anwendung. Die jeweilige Auswahl der Instrumente passte sich der jeweiligen Forschungsdynamik an. Mit den direkten Opfern des Konflikts, die mehrheitlich der Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados y Desaparecidos del Perú (ANFASEP – Nationale Vereinigung der Familienangehörigen von Verschleppten und Verschwundenen in Peru) angehören, wurden im Rahmen der Interviews tiefgehende Gespräche geführt. Die Gespräche wurden durch den direkten Kontakt und den gegenseitigen Austausch von Erfahrungen begünstigt. Für die Fokusgruppen wurden junge Menschen eingeladen, die im Centro Loyola de la Compañía de Jesús (Zentrum Loyola der Jesuitengemeinde) in verschiedenen Projekten im Bereich Erinnerung und Menschenrechten arbeiten. Alle Gespräche fanden in andinem Spanisch statt, wurden mehrheitlich auf Tonband aufgezeichnet und für die anschließende Analyse transkribiert.

IV. Analyse und Diskussion der Daten

Im Anschluss an die Transkription der erhobenen Daten wurden Übereinstimmungen identifiziert und anschließend Kategorien aufgestellt, die ebenso wie die Übereinstimmungen einer vergleichenden Analyse unterzogen wurden, um die

repräsentativsten Kategorien herauszuarbeiten. Entlang der hierbei identifizierten Kategorien wurden die Aussagen der Opfer analysiert, interpretiert und konzeptualisiert. Folgende Kategorien wurden herausgearbeitet: Bedürftigkeit (*necesidad*), Gleichgültigkeit (*indiferencia*) und Erinnerung (*memoria*).

In der Interpretation der beiden ersten Kategorien konnte außerdem die Beziehung zwischen beiden herausgearbeitet werden. Bedürftigkeit und ihnen entgegengebrachte Gleichgültigkeit stellen für die Opfer jeweils Situationen dar, die sie tagtäglich in Konfrontation mit einem Staat erleben, der die Bedingungen, in die sie durch den bewaffneten Konflikt geraten sind, nicht anerkennt. Den Bereich Bedürftigkeit beziehen die Befragten nicht allein auf das Fehlen ökonomischer Ressourcen sondern auch auf die Abwesenheit staatlicher Politiken und Initiativen, die ihren Forderungen nach Gerechtigkeit, Wahrheit und symbolischen Reparationen gerecht werden. Die Opfer weisen darauf hin, dass sie hinsichtlich der von ihnen ausgedrückten Bedürfnisse ausschließlich Gleichgültigkeit von Seiten des Staates und der Gesellschaft erfahren. Dies führt bei den Betroffenen zu negativen Gefühlen und Schmerz und stellt eine weitere Form eines gewaltvollen Erlebens dar. Die von den Opfern gegenwärtig erlebte Situation verstärkt den Schmerz dessen, was sie aufgrund des Krieges erlebt haben. Die Rahmenbedingungen von Bedürftigkeit und erfahrener Gleichgültigkeit verschärfen für sie die Folgen des Konfliktes weiter.

Die Befragten drücken aus, dass sie sich noch immer in inneren Auseinandersetzungen gefangen fühlen, sie leben zwischen Schmerz, Erinnerungen, dem Wunsch, zu vergessen und einem sie umgebenden Schweigen. Für viele stellt dies eine äußerst zermürbende Situation dar und sie drücken aus, dass sie sich oft allein fühlen. Die Erinnerung an die Gewalt ist oft sehr stark, sie beschreiben, dass sie von Gefühlen wie Schmerz und Scham über das, was ihnen angetan wurde, wie auch von der Angst davor, dass die Gewalt wiederkehren könnte, überschwemmt werden: „Sie waren schlimmer als Tiere (...), alle haben sich gegenseitig umgebracht, unter Brüdern haben wir uns ermordet, ich will nicht, dass dies wieder passiert, das könnte ich nicht ertragen“ (Senia, persönliches Gespräch, März 2015).

Aussagen wie diese machen deutlich, dass die Folgen des Konflikts im Inneren der Opfer latent weiterbestehen. Für viele ist es schwer, Beziehungen zu Mitmenschen aufzubauen, da sie die das Vertrauen in andere verloren haben und stattdessen Gefühle von Verbitterung und Wut fortbestehen, die es ihnen unmöglich machen, mit anderen so in Beziehung zu treten, wie sie es vor dem Konflikt getan haben: „(...) die Menschen hier waren herzlich und bescheiden, wenn du zu jemandem nach Hause kamst, wurdest du eingeladen, zum

Essen zu bleiben und dich ein wenig auszuruhen, sie waren solidarisch, das war das Leben auf dem Land, das gibt es jetzt nicht mehr, es gibt viel Misstrauen“ (Ramón, persönliches Gespräch, März 2015).

Insgesamt identifizieren und beschreiben die Opfer mit großer Klarheit die schwierige soziale Dynamik, in der sie seit dem Ende des Konflikts leben. Ihnen ist bewusst, dass das Gemeinschaftsgefüge, in dem sie leben, beschädigt ist, und dass ihnen dies auf Dauer weiteres Leiden zufügt sowie sie daran hindert, neue Beziehungen zu ihren Mitmenschen zu knüpfen. Zugleich lassen sie sich von diesen Umstände nicht entmutigen, sondern setzen sich dafür ein, dass die Gewalt sich nicht wiederholt und das Erlebte keinen weiteren Schaden verursache. Sie sind der Ansicht, dass aktives Erinnern zu diesen Bemühungen beitragen kann.

Die Opfer beziehen sich auf eine Praxis des Erinnerns, die es ermöglicht, über das Erlebte zu reflektieren und den Blick auf eine Zukunft in Würde und ohne Gewalt zu richten, eine Zukunft, in der sie als Menschen anerkannt und respektiert werden. Ebenso bedeutet Erinnern für die Opfer, Tätigkeiten auszuüben, die im Zeichen eines Bewusstseins der Nicht-Wiederholung stehen. In diesem Zusammenhang nennen sie Bemühen um Wahrheitssuche, Gerechtigkeit und Reparation sowie Vergeben und Versöhnung. Diese Aspekte sind aus ihrer Sicht Bestandteile einer Erinnerungspraxis, die einen verantwortungsvollen Umgang mit der Vergangenheit zeigt und auf die Gestaltung der Zukunft ausgerichtet ist. Ihr Verständnis der Bedeutung von Erinnerung besitzt eine kulturelle Dimension: Es geht über das bloße Erinnern des Vergangenen hinaus und umfasst auch konkrete Maßnahmen und Handlungen, in denen das Geschehene anerkannt wird und eine Verpflichtung zur Nicht-Wiederholung etabliert wird.

Auch die Aspekte Vergeben und Versöhnung kommen in den Überlegungen der Opfer vor. Sie räumen ein, dass dies schwierige Themen darstellen, die jedoch auch ein aktives Handeln ihrerseits bedürfen, da es letztendlich ihr Wunsch sei, in einer ausgesöhnten Gesellschaft zu leben. Sie sind bereit, sich auf einen Prozess des Vergebens und der Versöhnung einzulassen, sofern sie auf Bereitschaft von Seiten des Staates stoßen: „Natürlich muss es Versöhnung geben, aber wen sollen wir umarmen, wem sollten wir die Hand geben, wessen Bitten um Vergebung oder wessen Entschuldigungen sollten wir annehmen...“ (Ana, persönliches Gespräch, März 2015). Die Opfer betonen, dass es für sie wichtig sei, dass die andere Seite sich den zugefügten Schaden bewusst mache. Ohne dieses Bewusstsein könne keine Vergebung erfolgen und die Möglichkeit, ausgesöhnt in der Gesellschaft zusammenzuleben bliebe verhindert. Aus Sicht der Opfer bringt die Praxis des Erinnerns eine Verantwortung für die Vergangenheit mit sich, die sich in der

Gegenwart manifestiert. Nur so kann die Hoffnung entstehen, eine Gesellschaft aufzubauen, in der alle in Gerechtigkeit und Würde zusammenleben können.

V. Zusammenführung

Auf Grundlage der vorangegangenen Analyse wird eine Zusammenführung erstellt, in dem einige der zentralen Ergebnisse in Form theoretischer Überlegungen dargelegt werden. Diese beruhen auf der umfassenden Analyse der Aussagen der Forschungsteilnehmenden. Es wird aufgezeigt, welche Bedeutung die Opfer vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen der Wiederherstellung des sozialen Gefüges zuschreiben und welchen Beitrag das Erinnern aus ihrer Sicht dazu leisten kann. Dabei wird auch herausgearbeitet, von welchem Verständnis von Erinnerung die Betroffenen ausgehen und welche Verbindungen sie dabei zu ihrem kulturellen andinen Erbe herstellen. Die Analyse zeigt, dass die Bedeutung von Erinnerung in der andinen Kultur in Einklang mit dem Grundprinzip der Relationalität steht. Ebenso wird deutlich, dass das in der andinen Kultur entwickelte Verständnis des Menschen als Teil der Gemeinschaft und die Perspektive der Alterität sich aus diesem Prinzip ableiten. Der Wunsch der Opfer, ein neues Gemeinschaftsgefüge zu schaffen, erwächst aus diesem Prinzip, welches das ‚In-der-Welt-Sein‘ und das Handeln der Menschen im andinen Kontext bestimmt.

Die vorliegende Zusammenführung geht von einer Hauptthese und vier Unterthesen aus. Folgende Hauptthese wurde aus der Forschungsfrage entwickelt:

Für die Opfer des internen bewaffneten Konflikts gibt es bestimmte Handlungen, die zur Errichtung einer menschlicheren, gerechteren und solidarischeren Gesellschaft beitragen. Erinnern spielt in der Umsetzung dieser Handlungen eine wichtige Rolle.

Diese These wird vom Grundprinzip der Relationalität gestützt, welches davon ausgeht, dass der Mensch sich als Teil einer Gemeinschaft versteht und diese benötigt, um in Harmonie mit seiner Umwelt zu sein. Damit sich diese Gemeinschaft angemessen entwickeln kann, müssen drei weitere Prinzipien umgesetzt werden, die aus dem Prinzip der Relationalität hervorgehen: Korrespondenz, Komplementarität und Reziprozität. In dem Maße, in dem diese zur Wirkung kommen, wird eine Gesellschaft menschlicher und gerechter.

Auch in diesem Rahmen entspricht Erinnern einer Handlung und steht in Korrespondenz mit dem Prinzip der Relationalität. Das Erinnern nach Konfliktsituationen kann im andinen Verständnis also ein Nachdenken über die Vergangenheit anregen und so dazu beizutragen,

die Wiederholung solcher Situationen zu vermeiden, die die Gemeinschaft und den Aufbau eines sozialen Gefüges bedrohen.

Auch das Konzept der Alterität versteht sich als Teil des Relationalitätsprinzips und als Teil des Wunsches nach dem Aufbau eines Gemeinschaftsgefüges, in dem Verantwortung für den Anderen übernommen wird. Das Konzept von Alterität und Verantwortung für den Anderen durchdringt alle Beziehungen, die die Menschen im andinen Verständnis mit ihrer Umwelt knüpfen.

Die Opfer beziehen sich stets auf die Notwendigkeit, eine solidarische Gesellschaft zu schaffen und verstehen diese Forderung als einen Teil des Relationalitätsprinzips, auf dem die andine Kultur basiert, das jedoch durch den Konflikt gebrochen wurde. In diesem Bewusstsein weisen die Opfer mit großer Klarheit auf die Notwendigkeit von Handlungsmaßnahmen hin, die zur Entwicklung einer gemeinschaftlicheren Gesellschaft beitragen, die mehr Verantwortung für den Anderen trägt, die Würde der Menschen achtet und in ihrer Gesamtheit gerechter und solidarischer ist.

Folgende Haltungen und Handlungen wurden in der Analyse der Aussagen der Opfer identifiziert: mitfühlende Empathie, wahrhaftige Anerkennung, Vergeben und Versöhnung sowie Alterität als Grundprinzip zur Entwicklung einer auf das Gemeinschaftsgefüge ausgerichteten Erinnerung. Dem Verständnis der Opfer zufolge sollten diese Handlungen Teil eines ureigenen Impulses sein, der aus dem Herzen der handelnden Person erwächst. Die Opfer nehmen direkten Bezug auf das Herz, gilt dieses doch als Ort der Gefühle und das Fühlen wiederum ist im andinen Verständnis relational. Hierin gründet sich das Gleichgewicht des Menschen mit seiner Umwelt, welches als Fundament und oberstes Axiom der andinen Kultur gilt.

Die Umsetzung und Förderung dieser Handlungen wird im Verständnis der Opfer durch ein verantwortungsvolles Erinnern ermöglicht. Dieses umfasst einen Prozess des Erinnerns, der Reflexion und der Analyse der Vergangenheit und ermöglicht, die Ursachen für den Ausbruch der Gewalt und den Bruch der relationalen Verbindung zwischen den Menschen zu erkennen. Eine genaue Betrachtung der Vergangenheit ist Teil der andinen Kultur, sie ermöglicht es, die Gegenwart zu verstehen und Lehren aus dem Geschehenen zu ziehen. Zudem besteht im andinen Verständnis keine Grenze zwischen Vergangenheit und Gegenwart, da beide gleichzeitig stattfinden. Dies bedeutet, dass die Betrachtung der Vergangenheit konstanter Bestandteil der Gegenwart ist und deshalb auch nicht vermieden werden kann, sie vollzieht sich permanent.

Aus den Beiträgen der befragten Personen lässt sich herausarbeiten, dass dieses Verständnis von Zeitlichkeit der andinen Kultur die Möglichkeit eröffnet, eine

pädagogische Perspektive auf Erinnerung zu entwickeln. Ausgehend von einer genauen Betrachtung der Vergangenheit in der Gegenwart identifizieren die Befragten die Notwendigkeit, die gegenwärtige Situation zu verbessern sowie zu verhindern, dass Handlungen, die sich gegen die Würde des Anderen und der Gemeinschaft richten, also auch die Relationalität gefährden, wiederholt werden. Die Bedeutung des Anderen ist in der andinen Kultur und dem damit verbundenen Verständnis des Menschen als Wesen in Beziehung zu anderen grundlegend. Durch diese Beziehung entwickeln sich Komplementarität, Korrespondenz und Reziprozität, die zur Schaffung eines gerechten und solidarischen Gemeinschaftsgefüges, in dem die Würde der Menschen respektiert wird, beitragen.

Um die Grundlagen der Handlungen, die von den Opfern gefordert werden, näher zu beleuchten, sind vier Unterthesen aufgestellt worden.

Die erste Unterthese gründet sich auf der Ablehnung, die die Opfer gegenüber der Nichtbeachtung des Leids anderer ausdrücken: Mitfühlende Empathie ist für die Entwicklung menschlicher Beziehungen notwendig.

Für die Opfer beginnt der erste Schritt hin zu einem Zustand der Relationalität mit einer Annäherung, die dadurch ermöglicht wird, dass sich zwei Menschen gegenseitig ansehen. Der Blick stellt in der andinen Kultur die Anerkennung der Existenz des Anderen dar. Diesen Aspekt wiederzuerlangen ist insofern besonders bedeutsam, als dass diese Art der Annäherung zwischen Menschen das erste war, was durch die Gewalt zerstört wurde.

Im andinen Verständnis löst die Nähe zum Anderen einen mobilisierenden Impuls aus, sie weckt Mitgefühl angesichts einer schmerzhaften Situation und motiviert zum Handeln. Sie weckt also Verantwortung. Die Opfer beziehen sich außerdem auf eine unauflösbare Verbindung zwischen Empathie und Mitgefühl; Mitgefühl erwächst aus der Empathie, das eine kann nicht ohne das andere verstanden werden.

Emotionen oder Empfindungen gegenüber dem Anderen werden in der andinen Kultur nicht als isoliertes Element betrachtet, vielmehr tragen sie stets eine Entsprechung in sich, der sich als Auftrag zum Handeln manifestiert. Eine Empfindung, die die mitfühlende Person nicht zum Handeln mobilisiert, ist keine wahrhaftige Empfindung.

Die erste Unterthese zeigt das Bewusstsein im andinen Denken, dass der Mensch nicht isoliert und gleichgültig gegenüber der Anwesenheit des Anderen sein kann. Dieses soziale Bewusstsein lässt ihn Verbindungen zu anderen knüpfen. In diesem Verständnis ist die mitfühlende Empathie Ergebnis einer Haltung der Entsprechung gegenüber einem Anderen, der leidet. Die Entsprechung steht in diesem Rahmen also im Gegensatz zur

Gleichgültigkeit, sie ermöglicht die Verbindung zum anderen und wird deshalb als erster Schritt zum Aufbau sozialer Beziehungen betrachtet.

Die zweite Unterthese bezieht sich auf die Verantwortung der Menschen in der Gesellschaft: Die wahrhaftige Anerkennung des Anderen ist die Grundlage für die Entwicklung gerechter und solidarischer sozialer Beziehungen.

Die andine Kultur begreift den Menschen innerhalb seines sozialen Rahmens. Der Gesellschaft kommt die Aufgabe zu, die Bedürfnisse des Menschen wirklich zu erkennen und Mechanismen zur Befriedigung dieser Bedürfnisse zu entwickeln und umzusetzen. Die Abwesenheit solcher Maßnahmen stellt eine Verletzung des Prinzips der Relationalität dar, welches in der andinen Kultur eine Grundlage für die Wahrung des Gleichgewichts mit dem Umfeld darstellt.

In den Aussagen der Opfer konnten Forderungen in Bezug auf eine wahrhaftige Anerkennung auf gesellschaftlicher Ebene identifiziert werden, einer Anerkennung, in denen die Bedürfnisse der Menschen erkannt und befriedigt werden. Nur in dem Maße in dem dies tatsächlich umgesetzt wird, können Verbindungen geschaffen werden, die zum Aufbau einer gerechten und solidarischen Gesellschaft beitragen. Auf diese Weise können Gleichgewicht und Harmonie zwischen all jenen hergestellt werden, die einen sozialen Raum miteinander teilen. In dem Bezug der Opfer auf wahrhaftige Anerkennung steckt eine wichtige Konnotation: In den politischen Diskursen der Postkonfliktphase in Peru ist zwar auf die Anerkennung des Opferstatus der Menschen Bezug genommen worden, dies ging jedoch mit keinerlei Maßnahmen einher, in denen eine wirkliche Übernahme von Verantwortung deutlich geworden wäre. Authentizität stellt deshalb für die Befragten eine Bedingung dar, um Maßnahmen zur Umsetzung der Forderungen jener, die am meisten leiden, zu entwickeln. Dies sehen die Opfer als Grundlage dafür, ein soziales Gefüge zu schaffen, wie es die andine Kultur vorsieht.

Die Erfahrung von Gewalt, Leid und Vernachlässigung, die die Opfer von Seiten des Staates schon vor dem bewaffneten Konflikt erfahren haben, verstärkt zudem ihre Forderung nach einer wahrhaftigen Anerkennung. Sie sind der Ansicht, dass bereits vor dem Konflikt von staatlicher Seite keine soziale Ordnung vorgesehen war, die sie in ihrer Grundbedingung als menschliche Wesen anerkannt hätte.

Zusammenfassend gesehen wird in dieser zweiten Unterthese die Verbindung deutlich, die zwischen dem Prinzip der Relationalität und einer wahrhaftigen Anerkennung bestehen. Letztere wird dabei als unverzichtbare Bedingung für das Leben in Gesellschaft und für die Umsetzung inklusiver politischer Maßnahmen und Mechanismen zur Lösung der Schwierigkeiten gesehen, mit denen die Opfer gegenwärtig konfrontiert sind.

Die dritte Unterthese legt dar, dass Vergeben und Versöhnung Handlungen sind, die die Entwicklung einer Erinnerung für die Zukunft begünstigen.

Vergebung und Versöhnung sind Bestandteil menschlicher Beziehungen. Diese Maxime wird von der andinen Kultur anerkannt, ohne Vergeben und Versöhnen könnten keine sozialen Beziehungen stattfinden. Es wird als unverzichtbar angesehen, sich auf die Vergangenheit zu beziehen und aktiv zu erinnern, um zu identifizieren, was verbessert werden kann. In diesem Kontext versteht die andine Kultur Erinnerung als einen reflexiven Prozess, der das Wiederaufrufen des Erlebten braucht, um nicht jene Dinge zu wiederholen, die die Relationalität verletzen.

Auch Prozesse von Vergebung und Versöhnung werden im andinen Denken innerhalb des Prinzips der Relationalität verstanden, da sie die Wiederherstellung der Beziehungen in einer Gemeinschaft ermöglichen. Vergeben besitzt eine relationale Dimension und wird deshalb als ein für das Leben in Frieden und für den Aufbau einer Gesellschaft notwendiger Prozess angesehen. Ohne Vergeben und Versöhnung kann aus Sicht der Befragten nicht von Zukunft gesprochen werden. Das Verständnis von Erinnerung, das die Opfer ausdrücken, geht daher über den Blick auf die Vergangenheit hinaus, es kann nicht allein in der Vergangenheit verharren, da sonst keinerlei Hoffnung für die Zukunft entstehen könne. Dieses Konzept der Transzendenz in der Zeit ist grundlegender Teil der andinen Kultur.

Vergeben beinhaltet für die Opfer gleichsam die Bitte um Vergebung wie auch die Annahme derselben, der Akt des Verzeihens. Beide bieten die Möglichkeit für einen Neuanfang auf persönlicher wie auch gesellschaftlicher Ebene. In der Bitte um Vergebung und dem Akt des Verzeihens drückt sich auch das Element der Anerkennung aus. Die Bitte um Vergebung bringt eine moralische Verantwortung sich selbst und der Gemeinschaft gegenüber mit sich. Der Akt des Verzeihens wiederum ist ein wichtiger Schritt, der sich in der Notwendigkeit begründet, die soziale Ordnung nicht zu brechen, sondern sie vielmehr zu stärken. In der andinen Kultur ist der Mensch Teil der Gemeinschaft, er nimmt sich selbst durch diese wahr und begreift sich als in ihr inbegriffen. Deshalb ist die Wiederherstellung sozialer Beziehungen zwischen den Teilen der Gesellschaft von so grundlegender Bedeutung.

Dieses Bewusstsein trägt dazu bei, dass Prozesse von Vergebung und Versöhnung in einer Gemeinschaft wirksam werden und von allen angenommen werden können. Sich ihnen zu verweigern, würde bedeuten, sich auf eine gewisse Weise von der Gemeinschaft zu isolieren.

Diese dritte These ermöglicht, die Bedeutung von Vergeben und Versöhnung in der andinen Kultur zu vermitteln und verständlich zu machen, warum die Opfer sowohl die Bitte um Vergebung wie auch den Prozess der Versöhnung als wichtige Elemente für den Aufbau einer gerechteren und menschlicheren Gesellschaft betrachten, in der das Prinzip des guten Lebens („buen vivir“) umgesetzt werden kann.

Die vierte Unterthese schließlich geht davon aus, dass Alterität für die Entwicklung einer Erinnerung, die auf den Aufbau eines neuen Gemeinschaftsgefüges ausgerichtet ist, ein unerlässliches Element ist.

Das Verständnis von Alterität bezieht sich in der andinen Kultur auf alle Beziehungen mit Lebewesen und ist im Prinzip der Relationalität begründet. Wenn die Relationalität nicht gegeben ist, kann keinerlei Art von Verbindung geschaffen werden.

In der andinen Kultur bedeutet Alterität die Sorge für den Nächsten, das Gefühl von Verantwortung für den anderen, denn mit diesem Anderen wird Gesellschaft geschaffen und dies wiederum ermöglicht, eine Harmonie mit dem Umfeld herzustellen. Diese Verantwortung geht von einem Zugetan-Sein dem Anderen gegenüber aus sowie von der Notwendigkeit, das Gleichgewicht mit der Umwelt zu bewahren. In diesem Sinne ist Erinnern auch Teil der emotionalen Verbindung mit und der Verantwortung gegenüber jenen, die nicht physisch anwesend sind.

Das Prinzip der Alterität geht in diesem Verständnis über Zeit und Raum hinaus. Dieses Verständnis von Zeitlichkeit, das vom Prinzip der Alterität her erfasst wird, erlaubt dem Menschen in der andinen Kultur in allen drei Zeitdimensionen (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) Verbindungen zu knüpfen, die Gegenwart mit Elementen der Vergangenheit zu schaffen sowie sich für die Gestaltung der Zukunft einzusetzen. Auch wenn die Toten nicht physisch anwesend sind, so bleiben sie deshalb in einer relationalen Dimension dennoch präsent und die Lebenden tragen Verantwortung für sie. Auch deshalb wird es als so wichtig betrachtet, das Vergangene in der Gegenwart zu beleuchten: Damit das, was jenen widerfahren ist, die körperlich nicht anwesend sind, nicht jenen erneut zustößt, die noch kommen werden.

In diesem Sinne ist das Erinnern des Erlebten für die Opfer eine Form, Verantwortung für die Handlungen des Anderen zu übernehmen und wachsam zu bleiben, dass jene Handlungen, in denen die Würde des Menschen angegriffen wurde, sich nicht wiederholen. Es kann deshalb gesagt werden, dass Erinnern als Praxis in der andinen Kultur vielfältige Bedeutungen besitzt. Erinnerung ist im andinen Verständnis ins Gedächtnis rufen, anerkennen, entdecken, sich ein Urteil bilden, es stellt also die Gesamtheit einer Reflexion dar, die darauf ausgerichtet ist, eine Zukunft zu schaffen, in der zwischen denen, die die

Gesellschaft bilden, das Prinzip der Relationalität vorherrscht. In diesem Sinne ermöglicht aktives Erinnern im Verständnis der Opfer den Aufbau eines Gemeinschaftsgefüges, in dem jede und jeder dem Anderen gegenüber Verantwortung übernehmen kann und so in der Gegenwart ein Raum der Würde und Gerechtigkeit geschaffen werden kann, für jene die gegenwärtig da sind und für die, die noch kommen.

In dieser vierten These wird die weitreichende Dimension des Prinzips der Relationalität deutlich, wie auch die Art und Weise, in der Erinnerung sich als wesentliches Element zur Aufrechterhaltung der Relationalität und zum Aufbau des Gemeinschaftsgefüges konstituiert.

VI. Ergebnisse und abschließende Betrachtungen

Als eines der Forschungsergebnisse kann abschließend festgehalten werden, dass die Forderung der Opfer des internen bewaffneten Konflikts nach dem Aufbau eines Gemeinschaftsgefüges in Einklang mit dem Prinzip der Relationalität steht.

In diesem Rahmen konfiguriert sich Erinnerung für sie als ein Element, welches ihnen eine Reflexion über die Vergangenheit ermöglicht und zum Ziel hat, eine Zukunft zu schaffen, in der dieses relationale Grundprinzip dem Leben zugrunde liegt und auf diese Weise das Gleichgewicht mit der Umwelt zu bewahren. Dadurch wird ermöglicht, ein gutes Leben im Sinne des ‚buen vivir‘ zu entwickeln. Das Konzept von Erinnerung in der andinen Kultur ist also vom Prinzip der Relationalität durchdrungen und somit wird Erinnerung zur Grundlage für den Aufbau eines sozialen Gefüges.

Das Konzept Erinnerung, auch wenn dieses im Singular benannt wird, bedeutet eine gemeinschaftliche Konstruktion, da sie verschiedene Erinnerungen umfasst und dabei das Ziel verfolgt, diese zu analysieren und Lehren aus der Vergangenheit zu ziehen. In diesem Sinne stellt Erinnerung für die Opfer ein plurales Konzept dar und eine Hoffnung für den Aufbau eines menschlicheren Gemeinschaftsgefüges.

Die Opfer beziehen sich auf ein Konzept von Menschlichkeit, das mit der Schaffung von Gemeinschaftlichkeit verbunden ist, mit dem Aufbau einer Gesellschaft in Würde und Gerechtigkeit. Dies steht in enger Verbindung mit dem Denken der andinen Kultur. Das Konzept der Alterität der andinen Kultur ist Teil des Relationalitätsprinzips und setzt sich über Zeit und Raum hinweg. Mitfühlende Empathie und wahrhaftige Anerkennung, die die Opfer als notwendige Voraussetzung für die Einrichtung einer solchen Gesellschaft betrachten, haben ihre Grundlage im Erbe der andinen Kultur.

Erinnerung bedeutet für die Opfer die Hoffnung, Gesellschaft zu schaffen. Durch die Praxis des Erinnerns können auch Prozesse von Vergebung und Versöhnung geschaffen werden. Sie sind sich dessen bewusst, dass dieser Prozess nicht leicht ist – nichtsdestotrotz zeigen sie, aus dem Wunsch heraus, eine Gesellschaft in Würde für alle zu schaffen, in der jede und jeder Einzelne sich verpflichtet, für Frieden und die Gewaltfreiheit einzustehen, große Bereitschaft zu Prozessen des Vergebens und der Versöhnung.

Das Verständnis von Erinnerung in der Perspektive der Opfer ist auch mit einer pädagogischen Perspektive auf Erinnerung verbunden. Die beiden Perspektiven haben gemeinsam, dass sie einen Prozess der Reflexion und Rückschau auf die Vergangenheit einbeziehen, dessen Ziel eine würdevolle und gerechte Gesellschaft für die Zukunft ist. Die ethische Dimension einer pädagogischen Perspektive auf Erinnerung ist im andinen Denken auch im Konzept des ‚buen vivir‘ präsent, welches auf dem Wunsch basiert, die Harmonie des Lebensraums zu erhalten. Hierfür ist notwendig, dass das Prinzip der Relationalität in allem Handeln und Fühlen des Menschen präsent ist. Die Praxis des Erinnerns ist im andinen Denken darauf ausgerichtet, diese Relationalität zu erhalten und bewahren.

Vor diesem Hintergrund ist es wichtig hervorzuheben, dass die Rolle des Staates im Verständnis der Opfer für den Aufbau eines Gemeinschaftsgefüges grundlegend ist. Doch die Fortschritte staatlicher Bemühungen im Bereich Erinnerung sind sehr schleppend und bis heute wird Erinnerung nicht als Teil der nationalen Agenda betrachtet. Diese Situation verstärkt die Wahrnehmung der Opfer, dass ihren Bedürfnissen von staatlicher Seite mit Gleichgültigkeit begegnet wird.

Nicht zuletzt ist auch zu erwähnen, dass diese Forschungsarbeit sich einer Realität angenähert hat, die für das Land noch immer sehr schmerzhaft ist. Die tiefe Überzeugung, mit der die Opfer ihre eigenen Prozesse des Erinnerns ausgedrückt und geteilt haben sowie ihr Wunsch, noch mehr gemeinschaftliche Prozesse zu schaffen, um für die Zukunft eine gerechtere und solidarischere Gesellschaft zu schaffen, zeigen, welches tiefgehendes Engagement und Verantwortungsgefühl von ihnen ausgeht, das sich sowohl auf die Toten der Vergangenheit wie auch auf die zukünftigen Generationen richtet.

Building New Social Fabrics By Way of Memories

Abstract

This research seeks to address the need for victims of the internal armed conflict in Peru to build a social fabric that allows them to live with dignity and to establish non-repetition of violence agreements. Within this framework, memory, for the victims, represents the tool that allows the construction of this fabric, because within the exercise of memory is the desire that the past not be repeated.

This conception of memory that victims propose has been posed and developed by organizations that defend human rights, by investigative commissions for conflicts, or truth commissions, in order to restore peace after periods of violence.

Even if the reference to “memory” conventionally is mentioned in the singular, it leads to the plurality of a collective’s remembrances, therefore a reference to “memories” is considered (Jelin, 2012).

This conception of memories has a pedagogical perspective, hence the name, pedagogy of memory.

The pedagogical basis for this lies in an ethical focus that drives an approach and analysis of the past which allows an understanding of it in the present. In this way, lessons from the past can be drawn that make it possible in the future to not repeat actions that violate the dignity of the person (Bárcena and Mèlich, 2015). Likewise, this pedagogical perspective is based on an ethics of alterity which proposes responsibility for the one who suffers, and necessitates, as a central concern, bond-building--for only as long as this is taken on, can a dignified and fair society be built (Levinas, 2014).

The research process was conducted in the city of Ayacucho, where the internal armed conflict began. Ayacucho, located in the Peruvian highlands and with a completely indigenous population, suffered in the greatest magnitude the effects of terrorist violence. The problematic circumstances of the country— centralism, abandonment, and discrimination by government authorities— was the breeding ground for the start of the conflict. After twenty years of violence and a transition period, the population of Ayacucho seeks up to this day to restore the social fabric fractured by violence.

For them, memories are configured as a hope by which the building of a caring society will be achieved. It also implies a responsibility to build a more humane space that chooses peace and respect for the rights of each person.

In this sense, this research aims to show the feelings, thoughts, and concepts that have been drawn from interactions with the victims about what is understood by “memories” and the way in which they contribute in the building of the social fabric.

It is important to note that the research findings also hold an ethical and philosophical approach extracted from the experience of those who participated in this research. A pedagogical perspective aimed at building a social fabric based on the recognition and respect for human dignity is one of these findings as well.

The research consists of five parts in which it is intended to show the way in which the victims conceive the process of building a social fabric.

Below the contents of each part of the research are briefly presented.

The first part of the research deals with the referential framework of the country’s situation. The importance of this section lies in the development of the Peruvian context during the twentieth century and its relationship with the causes that led to the armed conflict, which lasted from 1980 to 2000. The governments that existed during those twenty years are also referenced. After the end of the conflict the country goes through a transition period in which the Truth Commission is created and established, led by Dr. Solomon Lerner, a recognized Peruvian philosopher. A year after the commission was instituted, a mention of Reconciliation is added as a concept considered necessary for the establishment of the social fabric. At the end of the work of the commission a final report was issued, which listed some guidelines for the country to make a memory process in order to not repeat violent events. Since 2003, when the final report of the Truth Commission was released, the victims of the conflict have show the need for memory to be part of the national agenda and for its development in the country to be a priority.

In the second part of the research, theoretical reflections on the concept of memory have been developed: its perspectives, its plural construction, and the performance of these in society. It also approaches the concept of “memories” from a pedagogical approach which is based on learning from the past and thus looks to the future. This perspective, sustained on philosophical and ethical frameworks, is based in alterity and the responsibility towards the other, a contemporary thought of philosopher Levinas. With these considerations, the guiding of the development of memories as a linking element in the building of the social fabric has a correspondence with human rights, as both put their focus on safeguarding human dignity.

Also, because the study sample is the Andean population, this section develops an approach to the Andean culture in order to understand the meaning of memory in this context.

In the third part, the methodological framework of the research is conducted. This section explains in detail the process of research, which is also influenced by my own experience. Having also been a victim of the armed conflict was favorable to me in approaching and accessing victims. Given this circumstance, it was possible to establish deep dialogues and for people to share their experiences and their related feelings. This situation was an advantage for the development of the research and for the construction of this question: What are the demands the victims make for the establishment of a new social fabric.

Given this issue, a qualitative method was proposed for interpretation and analysis of the research: the development of “Grounded Theory”, since it favors the analysis of the population in its own environment and focuses on how people perceive the phenomenon. Starting from this, theoretical guidelines that respond to the reality of the population can be established. In other words, it is the data provided by people in the research that generates the understanding of the phenomenon (Hernandez et al., 2010).

Also, the justification of the method is based in the openness to sensitive and concrete expression of the subjects in their own environment, a possibility provided by Grounded Theory. This understanding, according to Glaser and Strauss, favors the understanding of complex phenomena (Hernández et al., 2010). It is appropriate to note that due to the investigation’s topic, some guidelines of the biographical method have also been used in order to understand how some concepts are lived or understood in the population.

In the fourth part, the analysis of data is presented. The application of grounded theory to the analysis process has allowed the identification of three base categories by which the analysis process is carried out. These categories have been identified and confirmed by the process of saturation.

The identified categories correspond to the concepts of need and indifference, both of them experienced in society by the victims of the armed conflict. Regarding the need, victims express that the government does not show any support to reverse this situation; on the contrary, it is responsible for the existence of economic and social need. Also its indifference to the demands of the victims becomes a situation that generates constant discomfort and frustration among the population believing that these actions are not recognized as part of society.

Victims identify and clearly describe the difficult social dynamic in which they live after the end of the conflict. This dynamic shows a fractured social fabric which, if it persists, will generate much suffering and prevent them from building new social connections.

Faced with this difficult reality in which the victims live, far from giving up on themselves, they express hope in their memories, because through them they position themselves to build a social fabric from a framework of justice and peace, this argument is supported in the conception of the group from the Andean culture.

Grounded in their cultural background the victims manifest the existence of some requirements for the concept of memory to fulfill its hopeful role and to have an impact on the construction of a more dignified society.

Supported in their cultural vision the victims also manifest the existence of some actions that would reveal if they are truly dealing with a responsible memory that seeks analysis, learning from the past, and a commitment to the future. These actions are the following: the search for truth, justice, and reparation, and the promotion of forgiveness and reconciliation.

The fifth part of the investigation consists of a final report divided in a general thesis and four secondary ones. This report considers the theoretical approaches that come from the analysis of data. Likewise, the data respond to the objectives that have been developed throughout the research process.

The general thesis identifies the actions that the victims have for the establishment of a dignified and fair society. These aspirations show a perspective of memory that emphasizes an understanding of the past and that is oriented to the future. This perspective plays an important role in the construction of a new social fabric.

Throughout the development of this thesis, it can be identified that victims understand the concept of relationship as the linchpin of these actions, this based on the basic principle of Andean culture, which seeks the maintenance of collective because in this is founded the harmony with the environment.

For the victims, the recognition of dignity starts with concrete actions that show interest in the existence of the other, since it is with others that society is built. In this sense, they identify indifference an attitude that does not build social links and attacks the human nature.

In the Andean culture all the actions performed by mankind are ruled by the principle of relatedness and because of this deep way of thinking, of this on-going consciousness, victims can point very clearly the urgent need of proper actions and corrections in order to

develop a society that is more human, more responsible of each other and their environment, dignified and hence, fair and supportive.

The actions identified from interventions with the victim population have been termed as follows: empathy-compassionate, authentic recognition, forgiveness and reconciliation and otherness as a principle for responsibility and exercise of memory.

For a better understanding of each of these actions expressed by the victims, four secondary ones have been developed.

The first one states that compassionate empathy is understood as a necessity for the development of human relationships. Empathy for victims is configured as an approach to another person and therefore opposes indifference. This approach was the first thing devastated by violence, hence the need to recover it. For victims, the approach to another person starts with the most basic and fundamental gesture such as looking in each others eyes. This is the first step toward accessing another. This attitude brings us together, makes relationship possible, and it is through it that compassion can awaken.

Victims understand this compassion as something active that generates actions, gives rise to commitment and responsibility, and in short, as what moves the person to prevent the suffering of others. The relationship they establish between empathy and compassion is what enables the connection between people. It is, for them, the first step to building a social fabric.

The second aspiration states that an authentic acknowledgement is the foundation for the development of decent, fair, and supportive social bonds. For victims, this acknowledgement is the result of compassionate empathy, because only through it will social and political actions also be achieved at a social and political level. For victims, the mention of an authentic acknowledgement has an important connotation because this concept has been made reference to in many political speeches. However, the mention has not been accompanied by any actions that show it, hence the victims refer to authenticity as a condition that impacts the behavior of the government towards those who suffer, as this will be the base for building a decent, fair and supportive social fabric.

The suffering and abandonment the victims have experienced since before the conflict is what sustains the approach to building a social fabric. They consider that before the conflict, there was also no authentic recognition of their status as human beings.

The third refers to the concepts of forgiveness and reconciliation as actions required for a memory for the future. The victims argue that without these it is not possible to speak of a future-oriented memory. Memory for the Andean culture which will enable the restoration

of ties. Understanding memory from the Andean goes beyond recall, it is a reflection that generates hope that in future what caused the rupture of the collective does not repeat.

Forgiveness for the Andean culture is understood as a necessary process in order to live in peace. Both the request for forgiveness as well as the granting of it, would offer the possibility of a new beginning, both personally and socially.

Acknowledgement is understood as a preliminary step to forgiveness and reconciliation, and to the extent that it occurs authentically the process of forgiveness and reconciliation will be more feasible for victims.

For victims, reconciliation and forgiveness processes are the most important ones in human and thus social relationships. For that reason, effective requests for forgiveness, and reconciliation processes, would be the result of a desire to build a more just and humane society, and thus the principle of relatedness prevail.

The fourth refers to the concept of alterity. It is understood as an essential condition for the development of a memory oriented towards the building of the social fabric. The mention of alterity that victims make is based on the way they have learned to interact within Andean culture. Therefore, concern for others and feeling responsible for the other person they are relating to, are not novelties but a necessity for building society. This responsibility is grounded in the recognition of the other as a human being. In other words, feeling affection for the other, even if they are a stranger, is something that is part of Andean society, and it is not possible to be indifferent to others' suffering. For the victims the responsibility toward the other, their neighbor, transcends life itself. They even feel responsibility for those who are dead, to ensure that what happened to them is not repeated. For this reason, to remember what was lived is a way of taking responsibility in order to avoid the repetition of the violent events that violate human dignity. Only with this exercise of memory can a new social fabric be built, where every person can answer for the other and thus build a decent and fair space for everyone. In this understanding, we can say that the exercise of memory in the Andean culture carries many meanings. Memory, within the Andean culture, is to remember, recognize, discover and make judgments. In sum, it involves a thoughtful exercise aimed at building a future in which relationality prevails between those who form the society. In this sense, to remember the victims will enable the construction of a social fabric where everyone can be responsible for the other and so build from the present a worthy and just space to those who are and those who will come.

Conclusion and Final Thoughts

After the research, one of the conclusions that can be identified is that the victims of the internal armed conflict in Peru have developed a concept of memory that is the axis for the construction of a social fabric.

This concept builds its bases on the principle of relatedness, which guides all the Andean people's way of thinking, feeling and acting.

For the Andean culture the memory is plural because it hosts many remembrances with which an analysis can be made to draw lessons from the past so that violence will not be repeated. In this sense, memory Memory is an element that is at the service of building society, i.e. it means hope for building a more humane social fabric that in this way helps to maintain the principle of relatedness.

Memory for the victims is the hope to build a society. Through the exercise of it, processes of forgiveness and reconciliation can be generated. The victims are aware that this process is not easy, yet they are willing to do it because of their desire to build a decent society for everyone, in which every person is committed to work for peace and non-violence this in line with the principles of their culture.

It is important to note that within this framework of reflection, the role of the government is vital for building a social fabric, as it is understood and posed by the victims. However, progress in this aspect occurs very slowly since memory is not listed as part of the national agenda. This situation reinforces the perception around the indifference of the government toward the needs of victims.

To finish, it is important to mention that this investigation has approached a reality that is still very painful for the country. Despite this, the depth with which the victims have expressed their own process of memory shows the commitment they have to build a more just and decent society. Likewise, it manifests the commitment they have, not only to the deceased victims of violence, but also to the coming generations.

Curriculum Vitae

For reasons of data protection,
the curriculum vitae is not included in the online version

Curriculum Vitae

For reasons of data protection,
the curriculum vitae is not included in the online version