

Memorias del conflicto armado e institucionalización de la mediación en Perú

Reflexiones a partir de las experiencias de los lugares de memoria locales en Ayacucho, Apurímac y Junín.

Sébastien Jallade¹

“Después de cuatro años de su inauguración, este lugar de memoria ya es un lugar de olvido. La apertura del recinto como un lugar de remembranza para las víctimas y para las futuras generaciones, no alcanzó su función pedagógica de transmisión de memoria de las experiencias de la violencia política. La gente del lugar refiere que desde su inauguración fue descuidado, nunca recibió visitas, pero siempre fue frecuentado por adolescentes y jóvenes que convirtieron el lugar como punto de encuentro para sus diversiones jocosas. A veces suele ser un mirador para una tarde de pasatiempo; otras, un lugar de encuentro para una noche de amoríos”.

Renzo Aroni. *La Casa de la Memoria de Huamanquiquia: Ayacucho, 2006-2010*, NoticiaSer.pe, 10 de noviembre de 2010.

¹ Informe elaborado para el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Programa de Reparaciones Simbólicas de la SE-CMAN: *Documento de proceso de memoria local, para el reconocimiento de lugares de memoria en las regiones Ayacucho, Apurímac y Junín*. Lima, setiembre de 2014.
s.jallade@gmail.com.

Es difícil abordar un tema tan amplio sin correr el riesgo de perderse. La cuestión de la memoria evoca simultáneamente una innumerable cantidad de preguntas, intereses, desafíos, y contradicciones hasta en el concepto mismo de la noción de “Lugar”. La manera de superar este obstáculo consistió en tomar como punto de partida los testimonios de los actores que fui conociendo. Fueran militantes, representantes de víctimas, funcionarios, investigadores, representantes de víctimas o de ONG o simples ciudadanos, todos tienen en común el haberse integrado en proyectos relacionados a la cuestión de la violencia que afectó el Perú en los años 80 y 90 del siglo XX.

Más allá de los hechos mismos, es la percepción de su experiencia que me interesa aquí: los obstáculos que enfrentaron, los valores y sentimientos que motivaron su elección de ciertas opciones y los procesos puestos en práctica para lograrlo. Por otro lado, confronté el trabajo de campo con el análisis de la bibliografía sobre el tema, a menudo apasionante, de los cuales artículos aún no han sido publicados o lo serán próximamente. Todos ponen en evidencia, de diversas maneras, la riqueza y extrema diversidad de los procesos locales de la memoria.

También he tratado, en la medida de lo posible, de diversificar mis fuentes, integrando en mi trabajo archivos de conferencias, eventos, fondos de pinturas y dibujos campesinos o también documentales relacionados con la cuestión de la memoria. Este trabajo, en particular los numerosos contactos obtenidos, no hubiera podido realizarse sin la constante colaboración y esfuerzos de los miembros del Programa de Reparaciones Simbólicas de la SE-CMAN (MINJUS). Que quede aquí expresado nuestro agradecimiento a todos ellos.

Por fin, saqué provecho de mi propia experiencia personal y profesional, que, por su diversidad, tuvo sin dudas una fuerte influencia sobre el resultado de este estudio: sea por haber realizado un largo metraje documental sobre la cuestión de la memoria, que incluye una secuencia dedicada al puente de Kutinachaca, “Lugar” emblemático de la memoria en Apurímac; o aún más, por mi trabajo de investigación sobre las políticas públicas relacionadas con la cultura en el Perú y al tema de la patrimonialización de la memoria.

Quisiera por último terminar esta breve introducción con un testimonio simple e instructivo. Parece indispensable recordar aquí lo que para algunos es trivial, pero que conviene recalcar una y otra vez como un mantra que nos protegerá de nuestras ambiciones etnocéntricas en materia de políticas memoriales: los procesos de memoria, al nivel local, existen siempre. Algunos se dejan ver, otros no, algunos se comparten con los demás, otros siguen siendo conflictivos. Algunos privilegian la vía del recuerdo o presentan una parte de secreto o de olvido. Otros toman los caminos de la reconstrucción o de la cohabitación, cada uno de ellos con formas y finalidades distintas. La cuestión de la memoria a nivel local no es entonces evidentemente la de saber si hay

memoria pero más bien de plantear la pregunta de las condiciones de su ejercicio público en el Perú de hoy:

“Durante dos días hubieron ceremonias, misas, actos públicos y números discursos en Parcco como en Pomatambo. Todos participaron: autoridades, funcionarios, antropólogos forenses, artistas de Ayacucho o Lima, representantes de organizaciones de afectados, habitantes de los pueblos de la zona. Personas afectadas también.

Pero la noche del segundo día, estas últimas se quedaron solas en la iglesia de Parcco, durante el velatorio. A las doce de la noche, se emborracharon un poco delante de los ataúdes. Luego se castigaron con látigos y pidieron perdón a las demás. Hablaron de todo, desde lo mas anecdótico – como haber hablado mal de alguien durante aquella época – hasta lo mas doloroso, de los crímenes cometidos. Nunca se supo exactamente lo que confesaron. Luego se abrazaron. No siempre es así. Pero en este caso se castigaron y se abrazaron. Eso no se dio a ver a nadie. Se ha hecho cuando todas las autoridades y los foráneos se habían ido.²”

² Entrevista con Katherine Valenzuela Jiménez, encargada del Programa de Reparaciones Simbólicas de la SE-CMAN, con respecto al velatorio del entierro de víctimas de Parcco Pomatambo, en octubre 2013.

Lugares de la memoria y sostenibilidad

Este proyecto surgió de una constatación: unos pocos años después de haber sido creadas, 3 de las 4 casas de la memoria ubicadas en la región de Ayacucho en zona rural, las de Totos, Putacca y Huamanquiquia, habían cerrado. Además, correspondería agregar un cuarto caso, el de Putis, donde un proyecto similar de casa de la memoria nunca llegó a concretarse. Cuando realizamos nuestro estudio, no había sino un techo sin muros y algunas columnas que protegían la fosa común³.

En zona urbana, la situación de los museos locales de la memoria es más diversificada. Pero uno de ellos, el de Huancavelica, permaneció cerrado varios meses al comienzo del año 2014. Actualmente enfrenta numerosos desafíos tanto en cuanto a su viabilidad como a su finalidad⁴.

Estos intentos frustrados ponen de manifiesto la fragilidad de las políticas de diseminación de las casas de la memoria que se han promovido los últimos años en varias regiones del país. No se trata de juzgar el éxito o fracaso de estos proyectos con respecto exclusivamente al criterio de la sostenibilidad. La realización de estos sitios de memoria ha generado, en todos los casos, una dinámica entre los actores, con discusiones, talleres, prácticas individuales y colectivas, sobre lo que se dispone de ciertas descripciones de sus procesos y limitaciones⁵ y que, en su momento, tuvieron sentido o interés para una parte de la población o de las personas implicadas.

Sin embargo, en términos de la sostenibilidad, se puede hablar de fracaso: en el mediano y largo plazo, no ha habido suficiente apropiación local ni dinámicas susceptibles de prolongar estas experiencias más allá de unos pocos años.

Estas dificultades han contribuido a suscitar numerosos comentarios y cuestionamientos, a veces a riesgo de interpretaciones apresuradas que a nuestro parecer no siempre reflejan la complejidad de las lógicas que se aplican: oponer, a menudo artificialmente, el “mundo andino” al “mundo occidental”; contraponer la legitimidad de los procesos de memoria locales a una supuesta ilegitimidad de los actores exógenos; presentar las dinámicas de memorialización y de institucionalización

³ Testimonio de Honorato Méndez, Director de la oficina regional Ayacucho de la asociación Paz Y Esperanza (junio de 2014). Honorato participó a las reuniones preliminares de establecimiento de la casa de la memoria en Putis.

⁴ Natalia Yáñez, Keyla Barrero, María Rodríguez. *Sistematización de la experiencia de creación de la Casa Museo de la Memoria de Huancavelica y aporte*, taller de Estudios sobre Memoria Yuyachkanchik, agosto de 2013, no publicado. Ver también el DVD del taller público: *Proceso e implementación de la casa de la memoria en Huancavelica*, CMAN/MINJUS, junio de 2014.

⁵ Renzo Salvador Aroni Sulca. *La Casa de la Memoria de Huamanquiquia: Ayacucho, 2006-2010*. NoticiaSer.pe, noviembre de 2010.

Renzo Salvador Aroni Sulca. *El centro de la memoria de Putacca: museo, murales y el monumento. Estudio de caso IV*. En: No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en Perú, Lima: IEP, 2015, en prensa.

de la memoria como antagónicas; criticar, a veces con severidad, la utilidad misma de las reparaciones simbólicas o las exhumaciones.

Nuestro trabajo de campo, nuestras entrevistas, así como los trabajos cada vez más numerosos sobre las dinámicas locales de la memoria en Perú, muestran que las categorizaciones de estos fenómenos en dicotomías demasiado simples o soluciones “listas para usar” están condenadas a verse contradichas por los hechos. Hay abundantes ejemplos: el fortalecimiento de la identidad comunal en Putacca a través de un museo de la memoria, o la elección de una estatua de paloma para la plaza central del pueblo, con el argumento de que se trata de un símbolo tradicional de paz⁶, no salvaron a estos sitios del olvido ni del abandono. Igualmente, “el modelo de museo instalado por ANFASEP⁷”, erigido como ejemplo en la primera década de los años 2000, otorgó una aparente legitimidad a la estrategia de duplicación de los museos de la memoria en todo el país. Sin embargo, ya hemos visto los resultados. Al contrario, el *Ojo que llora* de Llinque, en Apurímac, pone de manifiesto cómo un proyecto de monumentalización de la memoria organizado al nivel local puede desarrollarse en una perspectiva a largo plazo. Aún cuando el proyecto es, no solamente una duplicación de un monumento de Lima, sino, lo que es más, un símbolo decididamente abstracto.

Por otro lado, es bueno recordar que las poblaciones locales, especialmente las víctimas, o al menos las asociaciones que las representan, son con frecuencia (pero no siempre) las primeras en reclamar espacios o lugares o monumentos o “alguna cosa”, lo que da por sobrentendido la intervención del Estado, la participación de ONG o de actores externos de todo tipo. La cuestión de los lugares de memoria se convierte así en un catalizador de esperanzas y promesas.

Lo que interesa en prioridad es esmerarse en comprender lo que se está expresando detrás de esas expectativas, detrás de las palabras. Lo que significa realmente una “casa de la memoria” o un “museo de la memoria” para cada uno de los actores que participan en la puesta en marcha de tales sitios. En antropología, se plantea la siguiente pregunta: “¿Qué es lo que constituye un recurso para los actores? “ O sea, aquello que da sentido, impulsa, motiva, constituye la verdadera “riqueza”, los verdaderos intereses de un grupo o un individuo.

La percepción diferente que se tiene de estos diversos términos o de los instrumentos que los acompañan son sin duda alguna el primer factor de desfases o desacuerdos, los cuales, cuando los procesos de implementación o las tensiones son mal controlados,

⁶ “Tótem de la Paz y de la Identidad” de Putacca, inaugurado en 2009.

⁷ Víctor Manuel Quinteros. *Diagnóstico sobre memoriales públicos y reparación de víctimas de desaparición forzada*. En: Temas de derecho penal y violación de derechos humanos, Víctor Manuel Quinteros (Ed., Coord.), Lima: IDEHPUCP, 2012, pp. 77 – 95.

llevan demasiado a menudo a replicar lógicas de subordinación que en muchos casos perpetúa a su vez una cierta forma de discriminación⁸.

Esto plantea otro interrogante, de índole conceptual. “Sitios de memoria”, “espacios de memoria”, “lugar de memoria”, “casas de la memoria”, “museo de la memoria”: se ve claramente que hay una confusión sobre el sentido de las palabras, como si cada una fuera intercambiable. Cuando un término quiere decir todo, es que ha perdido su poder de significación. Esta imprecisión semántica se ha reflejado por ejemplo en la concepción del nombre del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM), en Lima, que no ha cesado de cambiar durante todo el proceso de su creación. También lo hemos notado cotidianamente durante nuestro trabajo, con la frecuente utilización de ciertas palabras para referirse indistintamente a espacios de índole totalmente diferente.

Ahora bien, hasta el presente, lo que se ha desarrollado principalmente en Perú es una forma particular de la monumentalización de la memoria: la edificación de monumentos, placas, plazas, museos. Son sitios de memoria, que constituyen los principales resortes de acción de las ONG y del Estado. La descripción de este fenómeno se encuentra en particular en el *Diagnóstico sobre memoriales públicos y reparación de víctimas de desaparición forzada* (Quinteros, 2012). El mismo contabiliza 108 memoriales públicos identificados en el país, de los cuales cerca del 66% son monumentos o tienen un carácter claramente monumental (el resto son museos locales, exposiciones o también murales). Estas cifras, lejos de presentar un conjunto de “lugares” emblemáticos, pluralistas, reflejo de la diversidad de las prácticas de la memoria en el país, revelan sobretudo la concentración del poder de iniciativa en ciertos tipos de actores, que aplican prácticas institucionales específicas, que convendría analizar.

La casa de la memoria de Pampachacra (Ayacucho)

Para desarrollar el tema central de nuestro trabajo – las casas de la memoria –, consideramos necesario estudiar el caso de Pampachacra. En el momento de nuestro estudio, en 2014, era la única casa de la memoria en zona rural, en Ayacucho, que no había cerrado.

Esta comunidad se encuentra cerca de Huanta, en el corazón de un valle de clima cálido y templado. Está compuesta de un hábitat disperso y su población se dedica esencialmente a la agricultura y ganadería. Durante el conflicto, fue afectada por graves divisiones internas y sufrió exacciones de parte tanto del PCP-Sendero Luminoso⁹ como

⁸ Para el caso de las exhumaciones en Chungui, leer: Koc-Menard, Silvia Nathalie. *Social Mediation and Social Analysis: The Discourse of Marginality in a Theater of War*. Ph.D., University of Michigan, 2011.

⁹ Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso. Para mayor comodidad, lo llamaremos únicamente “Sendero Luminoso”.

de los militares. Pampachacra se despobló entonces casi por completo hasta que, desde 1988, se inició el regreso de las primeras familias.

Lo que sorprende, al penetrar en la casa de la memoria, es la ausencia de objetos en exposición: ningún recuerdo de la época de la violencia, a diferencia de los museos de Totos o de Ayacucho, ninguno de los objetos “tradicionales” o de la vida cotidiana, como en Putacca. Sobre los muros, se distingue una media docena de fotos de víctimas con sus nombres y breves descripciones. Vienen luego afiches sobre la cuestión de la memoria y de la violencia, especialmente sobre el trabajo de salud mental realizado por los psicólogos de la Universidad de Huamanga así como el *Certificado de acreditación* otorgado por el Consejo de Reparación, reconociendo Pampachacra como comunidad afectada. Por fin, murales que presentan una temática bastante frecuente en otros casos similares, con representaciones de la vida de la comunidad antes, durante y después de la época de la violencia. Fueron pintados gracias al apoyo de artistas procedentes de Lima¹⁰.

La casa Yuyarina Wasi llama entonces la atención por la falta de museografía aparente. Ofrece una perfecta ilustración de los desfases de percepción que ocurren debido a las diferentes maneras de concebir lo que debe definir un espacio museal.

Es importante mencionar aquí el proceso que condujo a la creación de la casa de la memoria. Bajo su forma actual, la casa, reconstruida en 2011, es fruto de una decisión guiada por una lógica de oportunidad: fue construida gracias a un presupuesto otorgado por la provincia de Huanta que la comunidad de Pampachacra asignó a la construcción de un local “multiuso”. El sitio actual es por lo tanto un espacio multifuncional: a la vez albergue, casa de la memoria y también, y sobretodo, casa comunal, destinada a acoger las reuniones periódicas de la comunidad. Constituye así el principal, si no el único, espacio público del pueblo.

Cuando surgió la oportunidad de tener el presupuesto para el local multiuso, los habitantes de Pampachacra debatieron sobre el lugar donde debía ser construido. Sin embargo, la casa antigua que servía de local comunal estaba deteriorada y vieja. Estaba situada en el mismo lugar donde se erige el edificio actual, en el centro de la comunidad. Este lugar es eminentemente simbólico: ubicado sobre una loma, colinda con la pequeña iglesia. A unos pocos pasos, el antiguo torreón construido por los comuneros para defenderse marca un hito en el paisaje. Este recuerdo está vivo todavía dentro de la comunidad: es la época del regreso y de la constitución de la primera “agrupación” sin ayuda del Estado, a partir de 1988, dos años antes de que se armaran los primeros CAD (Comités de Auto-Defensa). Los campesinos se defendían solos, equipados esencialmente de cuchillos o machetes. El torreón es un símbolo de esta lucha tanto contra el Sendero Luminoso como contra el olvido por parte de las autoridades.

¹⁰ Colectivo Museo Itinerante Arte por la memoria, Abril del 2011.

Escuchando las palabras de Fredy Araujo Carazas, uno de los fundadores de la casa de la memoria local, se puede constatar cómo el sentimiento de abandono es un elemento determinante de su mensaje. El centro del pueblo es un sitio emblemático, patrimonial, eje de una memoria comunal de resistencia y lucha.

Pero la antigua casa es asimismo la sede de una memoria histórica más lejana: fue propiedad del líder revolucionario Máximo Velando Gálvez. El recuerdo de este personaje emblemático de la memoria local no es neutro: nacido en Pampachacra, fue dirigente de uno de los frentes de guerrilla del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y combatió el Estado a partir de 1965 en la región de Huanta, hasta que lo mataron. Se trata aquí de un símbolo de alcance temporal más amplio, que sobrepasa el contexto de la comunidad, enmarcándose en una historia nacional accidentada: la de la reforma agraria y la lucha contra los hacendados y mas ampliamente, la de los conflictos sociales e ideológicos de esa época. La imagen del personaje es por otro lado bastante idealizada como lo expresa el mismo Fredy Araujo: “Ha sido parecido a un revolucionario como Che Guevara, en la misma época. Se sobreelevó contra el Estado por el olvido de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac. (...) Estábamos olvidados. Entonces ha sido él quien se elevó, con una ideología política que trataba de buscar justicia para que el Estado escuche qué era la necesidad en Ayacucho. Según la historia que los demás nos cuentan, él ha sido apresado por el Estado – el gobierno – y ha sido ejecutado. Allí quedó su casa.”

La comunidad, después de la muerte de Máximo Velando Gálvez, compró el terreno y la casa para hacer la casa comunal. Es en esta casa que se firmó el *acta de padronamiento a los afectados por la violencia política* de Pampachacra, cuyo manuscrito original, que contiene el conjunto de los testimonios originales de todos los familiares de las víctimas de la violencia, se conserva preciosamente protegido, en un armario cerrado con llave. Este documento, que data de 2007, es el acto fundador de la dinámica de memoria propulsada en la comunidad. Es también allí que está expuesto el *Certificado de acreditación* del Consejo de Reparaciones, emitido en 2009, es decir 2 años antes de la construcción de la casa multiuso actual.

Nuevamente encontramos aquí el leitmotiv de la problemática de la memoria en Pampachacra: hay que actuar para lograr reconocimiento, luchar contra el olvido por parte del Estado, testimoniar. La cuestión de la lucha por los derechos está estrechamente relacionada a la del reconocimiento por el Estado. Las dos se confunden en una sola, así como el documento del Consejo de Reparaciones fue un medio para obtener a la vez reparaciones y reconocimiento “oficial” de Pampachacra por una institución del Estado, esto último siendo percibido como una primicia¹¹.

¹¹ El documento inscribe Pampachacra en el Libro Segundo del Registro Único de Víctimas. Al respecto, Fredy Araujo dijo: “Ahora Pampachacra está reconocida por el Estado. Antes no lo era. Solo por el gobierno local”. A efectos de las reparaciones colectivas, Pampachacra obtuvo en particular la ampliación del agua potable. Concerniendo las reparaciones individuales, según Margot Araujo, las víctimas habían recibido 50% de la indemnización en el momento en que hacíamos nuestro trabajo de campo.

En el momento en que se planteó el interrogante sobre la destrucción de la casa de Máximo Velando Gálvez, todos los miembros de la comunidad tenían entonces clara conciencia que la misma tenía una dimensión patrimonial y memorial importante: “Queríamos una casa donde podíamos albergarnos. Era una necesidad. Esta casa era muy pequeña. Había que hacer una casa mucho mas grande, multiuso. La gente debatió. Unos se opusieron: no querían tumbar la casa. Querían hacerlo como patrimonio¹².”

Aún hoy, la duda subsiste: “Si esta casa hubiera estado acá todavía, si hablara esta casa, nos hubiera contado muchas cosas sobre lo que realmente pasó¹³.” La población entonces optó por destruir el sitio monumental – la casa histórica – prefiriendo la dimensión memorial del local multiuso, en cemento. Las funciones de “casa comunal” y “casa del recuerdo”, ya pre-existentes, sirven aquí de nexo entre la casa antigua y la casa nueva, entre el pasado y el presente. Son no solamente símbolos de un lugar de memoria local con una múltiple dimensión temporal, polisémica, centro de la resistencia y de la lucha por el reconocimiento sino también de “la unidad” recuperada y de la reconstrucción¹⁴.

Con respecto a la cuestión inicial sobre el sentido atribuido por los comuneros a su casa del recuerdo, notemos que su dimensión simbólica no reside en el escenario museográfico, que prácticamente no existe, sino en los objetos depositados – no necesariamente en exhibición – en su interior. Los mismos se han vuelto los símbolos más notorios de la emancipación comunal.

De la misma manera, al exponer simples fotos sobre los muros de la pieza principal de la casa comunal, alrededor de las sillas y el escritorio, se pone en escena las víctimas y no la victimización. Se recuerda a todos lo que ha sucedido en el lugar donde se ejerce cotidianamente la ciudadanía de la comunidad, e incluso de los perpetradores, que se ven así obligados a aceptar, por así decirlo, una forma insólita del deber de memoria, en cada una de las reuniones del pueblo. Más que un símbolo de micro-reconciliación o deseo de revancha, se trata por lo menos de una forma original de respuesta ante una experiencia traumática vivida por la colectividad.

Aquí tampoco se trata de una voluntad preestablecida, sino del fruto de un proceso progresivo: “No sabríamos la conciencia de ellos. Por lo menos al ver esto, estos murales que hay, por lo menos se recordarán: mi pueblo era antes que lo destruyen así, durante fue así, y después está por lo menos así¹⁵.”

¹² Testimonio de Fredy Araujo.

¹³ Ibid.

¹⁴ Además del *acta de padronamiento a los afectados por la violencia política*, también deben mencionarse los murales, en particular el último, que Fredy Araujo califica de símbolo de “la unidad” recuperada. Por otro lado, no hay que sorprenderse que uno de los actuales proyectos que dirige Fredy es la escritura de un segundo libro, relatando la historia comunal del siglo pasado, el que incluye la vida del revolucionario Máximo Velando Gálvez.

¹⁵ Testimonio de Fredy Araujo.

Este punto es importante: la casa de la memoria es resultado de un proceso iniciado varios años antes: en 2004, con las primeras reuniones y luego con la constitución de la asociación, *el acta de padronamiento a los afectados por la violencia política* en 2007 y el reconocimiento del Consejo de Reparaciones en 2009. En todas las fechas claves del proceso de memoria local, los actores exteriores han participado a la dinámica impulsada por la CVR (Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú)¹⁶. Sin embargo el poder de iniciativa y de proposición siempre se mantuvo al nivel local. Los éxitos y errores, las decisiones importantes (tal como la destrucción de la antigua casa) resultaron de consensos o de conflictos locales. Lo cual hará decir a Margot, la esposa de Fredy Araujo: “Nosotros mismos la hicimos, sin apoyo de nadie”, transmitiéndonos el sentimiento que el proceso de reparación sirvió para algo y que la cuestión de la memoria se había en cierto modo normalizado: “Una puerta se cerró.”

La dinámica de memoria que se desarrolló en este caso ha sido entonces fruto de una lógica de oportunidad, siguiendo un proceso de aprendizaje en el cual la comunidad de Pampachacra, y en particular Fredy Araujo, ha adoptado una lógica de actor. A su manera, se convirtió en un “emprendedor de la memoria” (Jelin, 2001).

Sobre los lugares y espacios de la memoria

El ejemplo de Pampachacra muestra cómo un “Lugar” condensa una pluralidad de usos y sentidos, con temporalidades múltiples, que moviliza una variedad de lógicas de identificación, de actores o prácticas estrechamente ligados al contexto local, lo que pueden difícilmente lograr los sitios o simples monumentos fabricados externamente por completo, en un país pluricultural como el Perú.

Jeffrey Gamarra recordaba recientemente cómo, en la definición del término “lugar”, terminamos por olvidar una variable esencial, tal como lo señala Michel de Certeau en su libro *La invención de lo cotidiano* (1980): mientras un “lugar” es un espacio físico que contiene cosas, el “espacio” en cambio es un lugar “practicado”, es decir un lugar que “tiene sentido para la gente”¹⁷.

Este enfoque nos lleva a considerar la cuestión de los lugares de memoria de manera diferente, a abandonar la lógica de inventario que supone clasificar los sitios en relación a su dimensión física – un monumento, un museo, una placa, una obra, una plaza – pues nos condena a observaciones estereotipadas, desconectadas de las condiciones sociales de producción de la memoria, para preferir en su lugar un enfoque centrado en las modalidades de apropiación social de los lugares, es decir en los procesos.

¹⁶ Hay que mencionar también, entre otros, a los psicólogos de la universidad de Huamanga, Arte por la memoria, los antropólogos forenses, la SE-CMAN, la municipalidad de Huanta etc.

¹⁷ Citas tomadas del taller-seminario “*Espacios de la Violencia y Políticas de la Memoria*”, Instituto Francés de Estudios Andinos - IFEA, Alianza Francesa de Lima, PUCP, 15 de Julio de 2014.

Ya sea en Pampachacra, en los lugares emblemáticos que hemos podido estudiar, o en otros estudiados por numerosos especialistas del tema de la violencia en la sociedad post-conflicto del Perú de hoy, podemos identificar tres maneras complementarias de apropiarse el espacio, las cuales cohabitan, en grados diferentes, en todos los lugares de memoria: éstos abren a la vez (a) un espacio de autorepresentación, (b) un espacio de recalificación territorial y por fin (c) un espacio de mediación.

Los lugares de la memoria como espacios de autorepresentación

Por autorepresentación entendemos, según la definición de Rik Pinxten y Ghislain Verstraete, el conjunto de valores expresados mediante “etiquetas” o “narrativas”, o sea, los símbolos, lugares, relatos y representaciones de todo tipo que forman “los discursos que cada uno mantiene constantemente para adaptar sus identidades a las demandas de la realidad¹⁸”.

Esto corresponde a uno de los aspectos fundamentales de las dinámicas de memoria en Perú: el de servir de apoyo muy a menudo a ciertas estrategias de búsqueda de reconocimiento, de visibilidad o de construcción de una nueva respetabilidad, así como a estrategias destinadas a obtener financiamiento o atraer la atención de los organismos de financiamiento exterior, sea ONG, Estado u organismos internacionales.

Valerie Robin subraya en un reciente artículo sobre las dinámicas de memoria en el distrito de Ocros (Ayacucho), que, entre todos los elementos que reaparecen a menudo en los relatos campesinos sobre la guerra, uno de los más recurrentes es el del sentido de pertenencia a la Nación¹⁹.

Ella describe cómo, desde 2004, la comparsa de Cceraacro ponía en escena coreografías de la violencia durante los concursos de danza para las competencias de Carnaval. La misma representaba, además de las masacres cometidas durante el conflicto, la lucha de los campesinos al lado del ejército (mediante las milicias de autodefensa).

La investigadora subraya sobretudo la contradicción en la que se encontraron atrapados ciertos miembros de la comparsa a través del ejemplo de “Carla”: al participar a la representación, ella ponía en escena un discurso heroico exaltando a los milicianos de la CAD de Ocros, que habían cometido crímenes de los que ella misma había padecido. Esta contradicción no era el fruto de una “imposición forzada”²⁰, sino la búsqueda de reconocimiento, la necesidad de integrar la participación de la comunidad al “proceso de

¹⁸ Rik Pinxten, Ghislain Verstraete. Culturalidad, representación y autorepresentación, en: Revista CIDOB d'Afers Internacionals, Representaciones e Interculturalidad, núm. 66-67, p. 213-225, 2004.

¹⁹ Valérie Robin Azevedo, “Rejouer l'histoire de la guerre, revivre le massacre. Performance carnavalesque et processus mémoriels dans les Andes d'Ayacucho (Pérou)”, En: Droit et cultures [En línea], 66 | 2013-2, publicado en línea el 14 de enero de 2014, consultado el 22 septiembre 2014. URL: <http://droitcultures.revues.org/3174>.

²⁰ Carla pone en práctica, por otro lado, estrategias de resistencia pasiva.

pacificación del país²¹“, donde la voluntad de salir de la estigmatización se imponía, por lo menos temporalmente, sobre una memoria personal dolorosa.

En el caso de los concursos de danza de carnaval en Ocros, no nos encontramos frente a un “Lugar” tradicional. No olvidemos que para Pierre Nora, los Lugares de memoria (1984), aunque deben tener una dimensión física, pueden tener una conformación abstracta. Cuando él propone este concepto por primera vez, el historiador cita como “Lugares” emblemáticos, en el caso de Francia, el diccionario Larousse, la división política “derecha/izquierda”, o aún más la “memoria-frontera” que constituye la Alsacia, región limítrofe con Alemania, y objeto de dos guerras mundiales²².

También en el caso de ciertos carnavales en Perú, las coreografías de las comparsas van más allá de la simple rememoración del pasado. Ellas enmarcan las dinámicas de la memoria en un espacio específico, “el tiempo del carnaval”, regido por reglas tácitas: un espacio de libertad, incluso de contestación política y de enfrentamiento, a través de una performance narrativa que se realiza dentro una lógica de competición (ganar el concurso) y de improvisación, donde memoria e imaginación se entrecruzan²³.

Por otra parte, el espacio así entreabierto también ofrece a menudo una oportunidad para recomponer dinámicas internas al permitir reconstruir una identidad comunitaria fragilizada por el conflicto armado. A Huancapi, una comunidad de Víctor Fajardo (Ayacucho), la misma antropóloga señaló, en otro artículo, cómo allí el proceso de memoria está marcado por un “monumento” claramente original: el cedro en el centro del pueblo, por el cual la comunidad ha luchado para evitar su destrucción. Este fue el único momento durante el conflicto armado en que la población se elevó públicamente contra los militares²⁴.

Valerie Robin describe cómo el árbol, asociado con el Santo patrón, es el punto de partida de un mito común: San Luis habría preservado Huancapi de la violencia. Ella señala sobretudo cómo este discurso de protección comunal busca ligar estrechamente la comunidad al mismo tiempo que le permite recuperar su dignidad y unidad gracias a un mensaje de protesta y resistencia.

²¹ Valérie subraya que, tanto para Carla como para la comunidad, era una manera de reivindicar un “acceso” a la ciudadanía nacionalizando un evento local.

²² Pierre Nora, en un libro reciente – *Présent, nation, mémoire*, Paris: Gallimard, 2011 – define los Lugares de memoria como una noción “puramente simbólica, destinada a extraer la dimensión memorial de los objetos materiales o también y sobretudo inmatriciales”, y donde se cristaliza el “sentimiento de pertenencia”. El historiador constata que esta noción ha sido víctima de su propio éxito. Mientras ella fue propuesta con el objetivo evidente de restablecer una distancia crítica respecto a una visión nacional y de “autocelebración” del pasado, lo inverso se produjo. Los lugares de la memoria “se han vuelto el instrumento por excelencia de la conmemoración en todas sus formas.”

²³ Aróni Sulca, Renzo Salvador. *Sentimiento de Pumpin: música, migración y memoria en Lima, Perú*, Tesis, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, pp. 41-48.

²⁴ Robin Azevedo, Valérie. “Con San Luis nos hemos hecho respetar”, *La guerra, el santo y sus milagros: hacia la construcción de una memoria heroica de la guerra en Huancapi* (Ayacucho, Perú). En: Las formas del recuerdo, Etnografías de la violencia política en el Perú (P. Del Pino, C. Yezer, Eds.), Lima: IEP – IFEA, 2013, pp. 193-233.

Aquí, una vez más, la elaboración de un mito colectivo posteriormente al conflicto no está exenta de ambigüedad. La autora subraya cómo, al borrar toda huella de los terribles hechos que han profundamente marcado y dividido a la población, el relato provoca una completa exteriorización de la violencia. No obstante, permite forjar una memoria “unificadora” a través de “la mediación simbólica de San Luis²⁵”, de la misma forma que por intermedio del árbol en la plaza del pueblo, al conferírsele los atributos habituales propios de un monumento.

Veamos el caso de otro espacio de memoria en Ayacucho, el de Putis, que también es ejemplar. Tamia Portugal, en un artículo que aparecerá próximamente²⁶, analiza el proceso local de memoria surgido de las exhumaciones de la fosa común, intervenidas en 2008. La misma contenía los restos de 92 cuerpos – hombres, mujeres y niños – asesinados por las fuerzas armadas en 1984. Llegado el momento de decidir el lugar para enterrarlos, se ofrecían dos posibilidades a la comunidad: por un lado, edificar un cementerio sobre el sitio mismo de la fosa, en la comunidad de Putis, siguiendo un proceso clásico de memorialización. Por otro lado, mediante un proceso más íntimo, restituir los cuerpos a cada una de las familias que viven en las 8 comunidades campesinas del Centro Poblado.

La autora subraya que, sin embargo, se eligió una tercera opción, imprevista: la de crear un Campo Santo no en Putis, lugar de la matanza (y del recuerdo), sino en Rodeo, capital del Centro Poblado. Fue elegida así una estrategia de visibilidad: mientras por un lado las víctimas no querían un monumento y que el proyecto de museo con Paz y Esperanza centrado en la fosa común abortó, por el otro, la población creó un cementerio-memorial en un espacio instituido especialmente para ese fin. Yendo más lejos que la cuestión del reconocimiento, este espacio es también un lugar donde se ejerce ocasionalmente el poder al nivel local, el día de la fiesta de Todos los Santos²⁷.

Como en Pampachacra, en el carnaval de Ocros o en Huancapi, en Putis se hace la misma constatación: las dinámicas de la memoria abren un espacio de autorepresentación dinámico, complejo, que moviliza una pluralidad de procesos de representaciones, tanto individuales como colectivas. Todas ellas hacen del pasado una reto, a través de la mediación simbólica de un “Lugar”.

²⁵ Ibid.

²⁶ Tamia Portugal. *Memoria y violencia política en Putis: El encuentro entre distintos modos de recordar para el reconocimiento y el desarrollo*. En: No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en Perú, Lima: IEP, 2015, en prensa.

²⁷ Tamia describe en particular cómo el Campo Santo se vuelve el lugar de una asamblea informal, donde se reúnen los comuneros que vienen a celebrar a los difuntos.

Los lugares de la memoria como espacios de recalificación territorial

No corresponde a este trabajo abordar la compleja y abundante literatura científica sobre las teorías de producción del espacio, pero sí nos parece esencial evocar la cuestión de los lugares de memoria dentro de la perspectiva de ciertos trabajos sobre ese tema.

En un texto esclarecedor, Di Meo²⁸ subraya el impacto territorial de la producción de patrimonio: los objetos patrimoniales, materiales o inmateriales, participan en la construcción de territorios.

Él realiza un interesante análisis sobre las correlaciones entre los procesos de territorialización y patrimonialización:

"Hemos estudiado anteriormente los procesos de la patrimonialización. En los de la territorialización, volvemos a encontrar las etapas, casi análogas, de la definición y la selección (delimitación o singularización por el territorio), de la exposición (nominación y representación) y de la valorización. Tanto para la patrimonialización como para la territorialización, estos procesos pasan por la misma etapa de "adopción", luego de la cual "el grupo que se lo apropia (el territorio o el patrimonio), no solo comprende la significación sino que además se identifica a través del mismo" (Leniaud, 1992)²⁹. "

Quisiéramos aquí explorar su trabajo desde el ángulo de nuestra problemática. Es indudable que se observan fuertes correlaciones e incluso semejanzas, entre objetos patrimoniales y lugares de memoria, entre procesos de patrimonialización y de memorialización³⁰.

Ya habíamos observado, en el caso de Pampachacra, cómo la casa de la memoria moderna había remplazado la casa histórica del revolucionario Máximo Velando Gálvez, la cual había sido destruida con este fin, formando así un lugar de memoria emblemático y polisémico. Por lo demás, la casa siempre colinda el antiguo torreón de la agrupación, preciosamente conservado, símbolo de la resistencia comunal, ilustrando cómo el proceso de memorialización se inserta dentro de un paisaje claramente patrimonial.

Este fenómeno aparece igualmente en Huancapi, donde objetos patrimoniales y memoriales se confunden, vale decir, el árbol monumental y el Santo patrón del pueblo, cimientos míticos de una identidad comunal antigua, se unen en la gestación de un nuevo mito común, forjado por los dilemas de la memoria de la sociedad postconflicto que es el Perú de hoy.

²⁸ Guy Di Méo. *Processus de patrimonialisation et construction des territoires*, Poitiers-Châtelleraut: colloque "Patrimoine et industrie en Poitou-Charentes: connaître pour valoriser", 2007.

²⁹ Ibid.

³⁰ Por memorialización, entendemos el proceso social que procura encarnar el recuerdo de los hechos relacionados con la violencia en la esfera pública, a través de objetos memoriales materiales o inmateriales.

En los dos casos, los procesos de la patrimonialización y la memorialización se juntan. Tienden a formar un mismo proceso social que conduce a seleccionar y proteger bienes materiales e inmateriales que cristalizan, retomando los términos de Di Meo, “el afecto colectivo, lo religioso y lo sagrado”³¹.

Habiendo dicho esto, aquí no nos situamos únicamente en un contexto de “filiación” de bienes patrimoniales recibidos en herencia, sino también dentro de una necesaria recalificación territorial surgida del traumatismo de un pasado reciente. El lugar de memoria contribuye así a reformular la percepción de una herencia antigua a través de nuevas dinámicas: él produce territorios.

Por otro lado, aunque probablemente es abusivo pretender que todos los lugares de memoria relacionados con la cuestión de la violencia en Perú son objeto de un proceso de patrimonialización, un “Lugar”, al igual que los objetos patrimoniales, plantea la cuestión de la transmisión. El mismo “encierra entonces la perspectiva de una proyección hacia el futuro. Contiene la posibilidad de un porvenir que aumenta su carácter de interés estratégico: social, cultural, económico, simbólico y, desde luego, territorial³².” Junto a la correlación entre patrimonialización y memorialización, encontramos entonces una dinámica similar en las lógicas de memorialización asociadas a la territorialización: al singularizar un símbolo a través de un lugar de memoria, sea material o inmaterial, se contribuye a singularizar un territorio.

El “Ojo que Lloro” (Apurímac)

Desde este mismo ángulo, a partir de ahora abordaremos dos ejemplos de lugares de memoria, esta vez en Apurímac. Uno es el *Ojo que Lloro*, monumento abstracto en piedra edificado en Llinque, ya estudiado, cuya sostenibilidad es indisociable de la creación del mercado con el que está indiscutiblemente ligado; el otro es el puente de Kutinachaka, lugar de memoria poco institucionalizado y casi desconocido, donde hemos realizado trabajo de campo.

El *Ojo que llora* es emblemático de una monumentalización de la memoria orquestada a nivel local por una comunidad. La investigadora Dorothée Delacroix, en un trabajo a publicarse próximamente³³, señaló recientemente la pluralidad de “identidades movilizadas” alrededor de este proyecto, subrayando el rol central de los antiguos prisioneros del centro poblado de Llinque en la construcción y mantenimiento del monumento.

³¹ Guy Di Méo. *Processus de patrimonialisation et construction des territoires*, Poitiers-Châtelleraut: colloque “Patrimoine et industrie en Poitou-Charentes: connaître pour valoriser”, 2007.

³² Ibid.

³³ Dorothée Delacroix, Universidad de Toulouse II le Mirail, France: «Somos peruanos y limpios»: Discursos y prácticas alrededor de un monumento a las víctimas del conflicto armado en el Perú, El Ojo que llora de Llinque (Apurímac), Lima: Seminario IEP, Noviembre de 2013, no publicado.

Estos últimos viven dentro de un contexto particular al interior del pueblo. Habiendo sido acusados de haber pertenecido al Sendero Luminoso, están unidos por una experiencia traumática de la cual no pensaban salir vivos, y se interpelan entre ellos mismos con la interjección: “¡Hola alma!”³⁴. Pero, desde que regresaron, sufren de una cierta condenación social, fruto a la vez de la sospecha y de sus profundos cambios corporales. La autora subraya cómo, de una cierta manera, ellos son doblemente víctimas o “víctimas no reconocidas como tal”³⁵. El *Ojo que llora* representó entonces para ellos una oportunidad de emprender un proceso de destigmatización dentro de la comunidad. Por otra parte, esta dinámica propia de un grupo específico se suma a otra, más amplia, que afecta a toda la población: entre otras, la de “ser visibles al exterior” y para el campesino, la de deshacerse “de una identidad negativa y abrazar la de ciudadano peruano”³⁶.

Aquí también, como en Pampachacra, la dinámica de memoria abre un espacio de autorepresentación pluralista, de redefinición y reconstrucción del tejido social. Además, el lugar de memoria – en este caso el *Ojo que llora* – condensa una pluralidad de símbolos. Es un monumento construido no solo por los prisioneros sino también, como lo expresa Ramiro Niño de Guzmán, uno de los principales promotores del proyecto, con “la piedra de las cuevas donde los comuneros se habían escondido”³⁷. Si el proceso de monumentalización en Llinque es parte de una dinámica sostenible, es porque numerosos sentidos y usos están asociados al monumento. Por otra parte uno de los aspectos originales del *Ojo que llora* es su estrecha asociación con la creación de una feria agropecuaria, que hace del monumento un símbolo que sobrepasa la simple dimensión conmemorativa.

La publicación “Los sitios de la memoria: *procesos sociales de la conmemoración en Perú*”³⁸ describe ampliamente la dinámica de actor que tuvo como resultado la creación de la feria asociada al monumento, que actualmente tiene lugar en la fecha aniversario de inauguración del monumento. Dorothée Delacroix insiste igualmente sobre el hecho que, para muchos comuneros, la conmemoración de las víctimas de Llinque otorga al mercado una identidad propia, una diferenciación sin la cual no existiría.

Aquí conviene tener cuidado de no considerar la lógica “económica” del mercado asociado al *Ojo que llora* como una visión utilitarista de las dinámicas de memoria. Ramiro Niño de Guzmán formula el problema planteando una pregunta: ¿“Por qué se ha

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Entrevista con Ramiro Niño de Guzmán (julio 2007).

³⁸ Reátegui, Félix (Coord.). *Los sitios de la memoria: procesos sociales de la conmemoración en el Perú*. Lima: Ed. IDEHPUCP y Konrad Adenauer Stiftung, 2010.

convertido en un evento público pacificador? Hoy en día, es parte de la agenda del pueblo”.

Retomamos aquí evidentemente la cuestión del espacio abierto por un objeto memorial y de sus interacciones con las dinámicas territoriales, lo que Ramiro expresa con una segunda pregunta: ¿“Quién lo formula, con quién, para quién?. El mercado es el fruto de todos”.

De hecho, gracias al mercado, el *Ojo que llora* ha abierto un espacio de reactivación en el presente. Este “Lugar” no es únicamente un punto de encuentro entre una economía y una identidad de víctimas. Se impuso como una necesidad para todos, pues es una expresión social de una temporalidad, de un modo de intercambio y de regulación social al mismo tiempo que un lugar de encuentro y de expresión de manifestaciones culturales y públicas diversas, uno de cuyos componentes es el reconocimiento de los hechos del pasado. La resignificación del espacio por medio de un objeto memorial condujo a una recalificación territorial, fuente, a su vez, de nuevas problemáticas y equilibrios. Esta recalificación del territorio es un vector de identidad al mismo tiempo que puede presentar una dimensión económica, política o social en la realidad. La fecha aniversario de la construcción del monumento se ha vuelto así una de las fiestas más importantes del año, la única donde “se levanta en la plaza pública un estrado con un equipo de sonido” (Delacroix, 2013).

El Puente Kutinachaka (Apurímac)

Esto nos lleva a abordar otro “Lugar”, también estrechamente relacionado a la cuestión territorial, que nos parece emblemático sobre numerosos puntos de vista: el Puente Kutinachaka³⁹.

Se debe aclarar enseguida cuál es la naturaleza de este símbolo y su funcionalidad evidente: es un puente que materializa una frontera. En primer lugar administrativa, que separa Ayacucho (Chungui, La Mar) de Apurímac (Andarapa, Andahuaylas); luego geográfica, porque el puente está ubicado al fondo de la profunda quebrada del río Pampas, una de las mas accidentadas del Perú; también territorial: la ruta de Andahuaylas conduce a los bordes del río donde hoy se encuentra el puente suspendido en madera, con bases de piedra. Del otro lado, hay que continuar a pie para poder acceder a la zona denominada *Oreja de Perro* (o Chapi), obligando a los campesinos a caminar largas horas, a veces varios días, para llegar a su comunidad; finalmente, dentro de los imaginarios: fue un lugar de pasaje importante en la época de la violencia, por el que transitaban las personas que huían de *Oreja de Perro* y que se vieron forzadas a desplazarse a la ciudad de Andahuaylas. Como otros puentes de la región, fue destruido por Sendero Luminoso (el puente se llamaba entonces Puente Pampas o Pampachacha)

³⁹ José Carlos Alca Huamani, de la CMAN de Abancay, fue el primero en llamarme la atención sobre este símbolo en el cual entreveía un lugar de memoria desconocido y escasamente institucionalizado.

lo que aisló a la población de Chapi. Ésta se vio obligada a utilizar las *oroyas* (cables suspendidos sobre el río) o a desplazarse al sitio de Pahuana (o Pawana), promontorio rocoso suficientemente estrecho para poder atravesar el río Pampas mediante una escala suspendida en el vacío⁴⁰.

Conviene en este caso, una vez más, reconstituir el proceso que condujo a la edificación de este símbolo. Mark Willems, fundador de la ONG ProAndes, fue uno de los raros actores, además de ser extranjero, que permaneció en Andahuaylas durante toda la época de la violencia⁴¹. En 1992, cuando surgieron las primeras tentativas de ayuda al regreso para los desplazados que escaparon de Chungui (gracias al PAR, Programa de Apoyo al Repoblamiento), él obtuvo un presupuesto significativo de la Unión Europea. Los desplazados de Chapi a Andahuaylas estaban evidentemente interesados por este apoyo y por la perspectiva del regreso, pero planteaban una condición importante: reconstruir el puente sobre el río Pampas.

El desafío era grande: no había entonces ninguna ruta a Chungui y la pista que une Andahuaylas al río Pampas terminaba en los alrededores de Andarapa, sin llegar hasta el fondo del cañón. Y la búsqueda de fondos no dará mayores resultados⁴².

La experiencia de la construcción del puente es presentada por Mark como una aventura compartida, “sin apoyo” de ninguna institución: entre 200 a 400 comuneros, la mayoría personas desplazadas, se alternaron por turnos en la obra. La mayoría de ellos nunca había construido un obra de ingeniería. Hizo falta un mes para abrir la ruta que llevaba a las inmediaciones del río y tres meses adicionales para edificar las torres, los pozos y la pasarela. Todo el mundo vivía en el mismo lugar, al fondo de la quebrada, en un medioambiente particularmente hostil: las noches pasadas en el lugar, “las tarántulas”, las difíciles condiciones de vida, la ayuda mutua, la necesaria cohabitación durante varios meses y la percepción de participar en un proyecto indispensable confirieron a esta experiencia un carácter fundacional⁴³.

El recuerdo de esta experiencia ha perdurado en el tiempo de manera que el Puente Kutinachaka se ha vuelto el sostén de dinámicas de memorias en la región. Mi primer encuentro con los desplazados de Chungui, en Andahuaylas, tuvo lugar en 2013, en el marco de la realización de una secuencia de un documental sobre el puente Kutinachaka. Una de las demandas que de inmediato presentaron aquéllos que todavía estaban en

⁴⁰ Edilberto Jiménez Quispe publica en su libro tres testimonios de habitantes de Chungui acompañados por dos dibujos, que evocan la destrucción del puente Pampas (“Estuvimos atrapados, Ya no podíamos salir”), el pasaje de Pahuana (“Cruzamos al río Pampas, haciendo una escalera”), y un mapa que menciona el puente Kutinachaka: Jiménez Quispe, Edilberto. *Chungui, Violencia y trazos de memoria*, Lima: IEP, COMISEDH, DED, 2009, pp. 150-153.

⁴¹ Entrevista con Mark Willems (Junio de 2014), en Lima. Notemos igualmente la reciente publicación de su libro, que menciona en diversas ocasiones el puente Kutinachaka: Mark Willems. *La patria del alma. Testimonio desde el país que habito y que me habita*, Lima: Ríos Profundos Editores, 2014.

⁴² Mark Willems mencionó 50 000 soles, así como 15 bastones de dinamita otorgados por las autoridades, sin dar más detalles.

⁴³ 20 años después de los hechos, supimos el rol jugado por su principal promotor directamente de la boca de las personas desplazadas de Andahuaylas.

edad de poder desplazarse, fue de que todos estuvieran conjuntamente presentes en el lugar, lo que implicaba aproximadamente una treintena de personas. El grupo de Llaqta Maqta deseaba, por otro lado, aprovechar esta oportunidad para filmar un clip video cuyo tema central era el Kutinachaka. El responsable de la asociación deseaba, por su parte, hacer conocer la existencia de la asociación y del puente en una radio de Andahuaylas. En cuanto al resto, había numerosas víctimas que habían vivido los hechos pero también madres que habían venido con sus hijos o nietos para hacerles descubrir el sitio. El mismo respondía así a una evidente lógica de reconocimiento. Según decían varios miembros de la asociación, se podía notar un persistente sentimiento de estigmatización en su tierra de exilio, la ciudad de Andahuaylas. Filmar un clip, por ejemplo, era percibido como un medio para hacer conocer la historia de los desplazados a través de este símbolo.

Por otra parte, los testimonios recogidos en el lugar reflejan cómo el Puente Kutinachaka, lejos de representar la esperanza de un regreso utópico o idealizado, era visto sobretudo como el reflejo de una situación que no ha evolucionado desde hace años. La persistente y flagrante ausencia de ruta desde Andahuaylas a Chungui, alimentaba un sentimiento de desinterés, incluso de desprecio, de parte de las autoridades. Uno de los deseos recurrentes expresados por los desplazados de Andahuaylas era así el de destruir el puente actual para construir una ruta en dirección de Chungui, lo que hace así del Kutinachaka el soporte de reivindicaciones en el presente⁴⁴:

“En este puente hubo unas señas, huellas para que pase la gente; por aquí pasamos cuando éramos niñas, cuando cortaron ya no hubo pase. Los hombres malvados lo quebraron, lo destruyeron y ahora agradecemos al señor Mark Willems por habernos hecho un puente ancho. Cruzando por aquí llevamos nuestras necesidades hacia nuestro pueblo, volvemos a ver a nuestros padres...”

“Nosotros queremos un puente hecho de concreto, para que puedan pasar carros grandes y para trasladar nuestras cosas, para ir a visitar a nuestras familias que están lejos. Cuando la carretera está así, malograda, tenemos miedo de viajar. Los carros nos cobran demasiado caro. Por eso andamos cargando nuestros bultos pesados.”

“En pueblo ajeno nos sentimos mal, nos sentimos despreciados por los problemas que han sucedido. En nuestro pueblo estuvimos felices. Ahora que retornamos, aún en nuestros corazones perduran los dolores, nuestros familiares que han muerto ante nuestros ojos.”

“Algunas personas que vienen cambian algunas maderas, no es suficiente con eso. Otras maderas se pudren, las mulas con carga introducen sus patas y se quedan atrapadas. Si algún gobierno nos puede oír y puede arreglar. Hasta cuando estaremos en tierras ajenas, humillándonos.”

⁴⁴ Extractos de testimonios recogidos en el puente Kutinachaka (mayo de 2013). Traducción del Quechua de Raúl Cisneros Cárdenas.

“De nosotros nadie habla, de los comuneros de Santa Carmen que murieron en esta quebrada de Muru Muru, nadie da cuenta. Si algún congresista haya sufrido un accidente, si a un rico le pasara algo, en ese caso todos los periodistas vendrían en montones. Nuestros familiares, abuelos y hermanos murieron como perros olvidados, pedimos que nos recuerde el gobierno. Ellos también nacieron de una mujer y de un hombre. Por eso deben ser sensibles.”

Notemos que mas allá de los testimonios, estas reivindicaciones se expresaron también a través de varias canciones de Llaqta Maqta⁴⁵. Secuencias habladas improvisadas se alternaban con estrofas y refranes evocando el exilio, el desarraigo, los eventos dolorosos del pasado y la época de la violencia, puestos en escena en los paisajes del río Pampas, del puente Kutinachaka o de Pawana⁴⁶:

Vamos paisanos retornemos, vamos compoblanos, volvamos. (bis)
Por el puente del río Kutina, por las riberas del río Pawana. (bis)

(Hablado)

“Hasta incluso nuestro camino se encuentra en mal estado, es difícil para caminar. Nuestros paisanos, al retornar, sufren mucho en el camino. Hasta ahora seguimos con dificultades, no nos hemos recuperado todavía.”

(Fuga)

Cerveza, en la cantina de Andarapa, calma pues, mi vida rabiosa.
Vengo lleno de ira, porque mis paisanos fueron exterminados, fueron asesinados.” (bis)

(Hablado, otra persona)

“Ni con cerveza, ni con cañazo, nuestros dolores podemos calmar; en nuestros corazones siempre recordamos a nuestros hermanos y nuestros padres asesinados. Ellos quedan en nuestros corazones, aunque tomemos tanto cañazo jamás los olvidaremos, a ellos, a nuestras hermanas y hermanos.

Ya no llores hermana, tu llanto ya es en vano; con tu llanto nuestros padres y madres ya no revivirán. Llorando puedes hacerte daño, mejor haz que tu corazón sea fuerte; con el llanto nada lograremos; más bien, nuestra misión es seguir adelante y triunfar.

No llores, no llores, no lloren criaturas, dejen de llorar, mejor cantemos una vez más.”

Otra concretización de la idea de frontera aparece en el mercado que tiene lugar ocasionalmente al lado del Kutinachaka. Su existencia está estrechamente ligada a la cuestión territorial regional: pese a su aislamiento, el puente se ha vuelto otra vez la principal vía de acceso entre Ayacucho y Apurímac. Los habitantes de Chapi y los

⁴⁵ Género musical del Distrito de Chungui (Ayacucho).

⁴⁶ Extracto de una canción de Llaqta Maqta (Homenaje a los muertos) que mezcla refranes y discursos reivindicativos improvisados, recogida al pie del puente Kutinachaka, mayo 2013. Traducción del Quechua de Raúl Cisneros Cárdenas.

comerciantes regionales de Andahuaylas intercambian o hacen trueque, entre otras cosas, de productos agrícolas contra productos manufacturados. Por otro lado, como también en el caso del mercado de Llinque, éste no es solamente un lugar de intercambio comercial: una vez al año, a fines de agosto, el mercado es el lugar donde se realizan las fiestas más importantes apoyadas por la municipalidad distrital de Chungui, en presencia de las autoridades, donde se presentan públicamente manifestaciones culturales, especialmente de Llaqta Maqta, y se exponen productos agrícolas. Este momento es una oportunidad para el mantenimiento ocasional del puente⁴⁷, pero también para el recuerdo⁴⁸.

Para terminar, es interesante abordar lo que me parece ser uno de los elementos más emblemáticos de este “Lugar”: su acto de bautismo. Los desplazados de Andahuaylas piden la destrucción de la pasarela de madera actual para edificar una ruta moderna. El valor simbólico del puente no reside entonces en su dimensión física (o monumental) sino en su dimensión funcional y memorial, a través de la mediación simbólica de una palabra: “Kutinachaka”.

Mark Willems ya ha insistido sobre este punto: cuando terminaron los trabajos, las autoridades habrían venido con una placa que llevaba inscrito el nombre de la localidad vecina de Cocas, ubicada en el distrito de Andarapa. Por la noche, el letrero fue arrojado al agua, en el río. Fue en esa época que los desplazados que trabajaban en la construcción de la pasarela eligieron el nombre de “Kutinachaka”: se concretizaba así, de manera simbólica, el desplazamiento forzado y la experiencia traumática de la huida pero también, una vez cruzado el puente, la cuestión del regreso y de la reconstrucción de una nueva vida.

El símbolo es tan más fuerte que todo el mundo utiliza hoy el nombre “Kutinachaka”, incluso en numerosos documentos oficiales de la región o de ciertas instituciones emblemáticas del Estado, como el Instituto de Medicina Legal de Ayacucho (IML). Al acto fundacional de construcción del puente se ha añadido así una apropiación simbólica del espacio por medio de un acto de bautismo original, a través de la toponimia.

Este acto de apropiación del espacio, obra de los desplazados de Chungui a Andahuaylas, tiene un paralelo sobrecogedor en el excelente trabajo de Renzo Aroni sobre los desplazados de Hualla a Lima y la plaza de Acho. En su tesis, Renzo estudia la estrecha relación entre la cuestión de la migración forzada, la memoria y la música, a través del Pumpín⁴⁹. Él subraya cómo “los huallinos han encontrado en la música el mejor recurso

⁴⁷ Notemos que en junio de 2014, la municipalidad distrital de Chungui votó una restauración completa del puente, dentro de su presupuesto participativo de 2015.

⁴⁸ En esta ocasión, los pobladores “recuerdan la esperanza que sentían en llegar al puente y la desesperanza y el temor que les embargaba al no encontrarlo habilitado para pasar”. Ver: José Carlos Alca Huamani. *Diagnóstico. Lugares de memoria, Apurímac*. Abancay: CMAN, 2013, no publicado.

⁴⁹ Aroni Sulca, Renzo Salvador. *Sentimiento de Pumpín: música, migración y memoria en Lima, Perú*, Tesis, México D.F.: Universidad nacional Autónoma de México, 2013.

para sobrellevar una experiencia tan difícil de sufrimiento y penas y expresar un mundo de imaginarios y situaciones críticas que les tocó vivir”. Renzo Aroni señala sobretodo que “un ejemplo claro de uso del espacio público por los huallinos, fajardinos y ayacuchanos es la plaza de Acho”. En este lugar se desarrolla anualmente, en el mes de marzo, el concurso de carnaval “Vencedores de Ayacucho”. En varias ocasiones, en 2011 y 2014, la comparsa de otra comunidad, originaria de la provincia de Vilcashuamán, ganó el concurso representando el episodio de la masacre de Accomarca, en presencia de las televisiones nacionales⁵⁰. La plaza de Acho se volvió así el lugar donde “los migrantes huallinos y ayacuchanos dialogan con la sociedad, con la nación peruana⁵¹”. Pero sobretodo, el autor subraya que al resignificar un espacio como el de la plaza de Acho, al modificar su uso original, los migrantes ayacuchanos ejercen un acto de apropiación que representa también un acto de poder sobre el espacio⁵².

En las inmediaciones del río Pampas, el proceso es el mismo: al reconstruir el puente, al modificar su nombre, haciendo de la música un lugar de transmisión “persistente del capital cultural y musical”⁵³, los chunguinos desplazados a Andahuaylas resignifican el espacio mediante un acto de poder claramente simbólico. El puente de Kutinachaca cristaliza así todas las dimensiones del espacio representado (representaciones, imaginarios, identidad, etc.) y del espacio “objetivo”, el de las dinámicas territoriales.

⁵⁰ Testimonio de Celestino Baldeón (Asociación de Familiares Afectados por la Violencia política del Distrito de Accomarca – AFAVPDA), Junio de 2014.

Leer también: Aroni Sulca, Renzo Salvador. « Coreografía de la Matanza »: Rememoración y escenificación de una historia trágica en el carnaval ayacuchano en Lima. Ponencia en el Primer Congreso Internacional Poéticas de Oralidad. Homenaje a John Miles Foley, México: Unam, 2014.

⁵¹ Aroni Sulca, Renzo Salvador. *Sentimiento de Pumpin: música, migración y memoria en Lima, Perú*, Tesis, México D.F.: Universidad nacional Autónoma de México, 2013, p148.

⁵² Ibid.

⁵³ ibid, p.108.

Los lugares de la memoria como espacios de mediación

La característica propia de un lugar de memoria ¿no sería el abrir espacios de interacción, de diálogo? ¿Qué sentido damos a la idea de mediación?

Un «lugar» nunca es totalmente espontáneo: él supone un acto voluntario. Se desea tocar de cerca la memoria colectiva y, a través de ella, el espacio público. Se plantea inevitablemente el problema de la transmisión. Uno formula el deseo de pasar de una memoria individual a una memoria colectiva, cualquiera sea ella: familiar, comunitaria, étnica, nacional u otra; que se pretenda reconstruir una identidad comunal traumatizada por un pasado reciente o que se dirija a públicos o generaciones que no han vivido los hechos. Todos tienen en común movilizar estrategias de actores, con intereses divergentes.

La elección de los términos a emplear aquí es importante. La “negociación” por ejemplo, supone una voluntad común entre los actores, un diálogo equilibrado, fruto de la búsqueda de un acuerdo sobre los intereses que se identifican.

Nos parece que la idea de “mediación”, definida por Etienne Le Roy⁵⁴ como una “ideología de la pacificación social o incluso como un proyecto de sociedad”, expresa mejor, en este contexto, las propuestas que tienden a convertir los lugares de memoria en herramientas de políticas públicas de reparación. Este término subraya también, en el contexto peruano, la existencia de un desequilibrio persistente, tanto en cuanto a los intereses y los objetivos como a los “medios”, reflejo a su vez de una desigualdad política y social entre los actores (si uno se sitúa en el contexto de la sociedad post-conflicto, pluricultural y netamente racializada que es hoy el Perú). Por otro lado, la mediación implica la idea de un proceso plural, de una dinámica en la que interactúan también intermediarios que buscan ejercer por su parte una influencia sobre el espacio de diálogo así creado. Los “Lugares” se vuelven así un síntoma del estado de una relación.

Retomemos brevemente el caso de Putis. Tamia Portugal ha trazado un mapa esclarecedor de la red de actores⁵⁵ implicados, de cerca o de lejos, en el proceso que condujo a la creación del Campo Santo de Rodeo. Con respecto a los medios, investigadores, artistas, universidades, ONG, funcionarios o agencias de financiamiento, su análisis revela la omnipresencia de los actores exógenos. Sin embargo, mientras Gerardo Fernández dispone de su propia red de contactos, son sobre todo sus dos principales apoyos institucionales, EPAF (Equipo Peruano de Antropología Forense) y la ONG PyE (Paz y Esperanza) quienes le abren las puertas a organismos internacionales e

⁵⁴ Etienne Le Roy, *La médiation mode d'emploi*, Droit et Société, n°29, 1995, pp. 39-55.

⁵⁵ Tamia Portugal. *Memoria y violencia política en Putis: El encuentro entre distintos modos de recordar para el reconocimiento y el desarrollo*. En: No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en Perú, Lima: IEP, 2015, en prensa.

instituciones del Estado. De esta manera, cuando PyE interviene para apoyar el proyecto de Campo Santo en Rodeo, comenzará una campaña de solidaridad llamada “Entierro Digno Para Putis”, que tendrá repercusiones nacionales así como internacionales⁵⁶. En esta ocasión, la ONG convocó todas sus relaciones. Intervino aquí en un rol de apoyo y de asesoramiento (financiero, técnico y administrativo) y no según la lógica de concebir un proyecto fuera de la comunidad. Gerardo Fernández y por su intermedio la población de Putis, conservaron control del poder de iniciativa a nivel local, sin haber sido desposeídos de su rol de emprendedor de la memoria.

Encontramos una configuración semejante en Pampachacra, que ya estudiamos ampliamente, donde el rol principal era desempeñado por Fredy Araujo; o en Llinque, lugar donde se instalaron el *Ojo que llora* y la feria agropecuaria. En este último caso, la dinámica de actores estaba fuertemente institucionalizada. La creación de asociaciones de víctimas, la intervención de la ONG APRODEH, la organización de talleres de sensibilización a los derechos humanos y un viaje a Lima, todos contribuyeron a lo que Félix Reátegui y Jesús Peña definieron como “la construcción de una identidad de víctima”⁵⁷. Aún así, hay que constatar el rol clave desempeñado por uno de los principales actores del proyecto, Ramiro Niño de Guzmán, “figura emblemática en la lucha por el reconocimiento de las víctimas”⁵⁸, quien después de haber dejado APRODEH, se dedicó, solo, durante tres años, a trabajar con los comuneros de Llinque. Él es, por otro lado, quien “sugirió articular la actividad agropecuaria con un proceso de reparación simbólica.”⁵⁹

Por fin, también hay que mencionar otro caso muy interesante, el de los desplazados de Accomarca en Lima. En 1985, por lo menos 69 personas de dicha comunidad fueron asesinadas por los militares. En nuestro encuentro con Celestino Baldeón⁶⁰, pudimos constatar cómo el propio “local Accomarca” jugaban en Lima, un rol central. Sirviendo como lugar de socialización y de transmisión del capital cultural, éste se utiliza para la organización de fiestas religiosas, eventos de la vida social, reuniones o asambleas, ejecución de proyectos productivos o también de entrenamiento para los diferentes concursos de carnaval. Este espacio es evidentemente un intermediario ineludible dentro de la dinámica local de la memoria, tanto para el proceso de “judicialización” como para el desarrollo de estrategias de reconocimiento relacionadas con ese período, tal como lo ilustra la representación de la masacre de Accomarca en la arena de la plaza de Acho. Este fenómeno se observa, por otro lado, también en otros locales de

⁵⁶ Ibid. Información corroborada por Honorato Méndez, de PyE.

⁵⁷ Reátegui Félix (Coord.). *Los sitios de la memoria: procesos sociales de la conmemoración en el Perú*. Lima: Ed. IDEHPUCP y Konrad Adenauer Stiftung, 2010, p. 54.

⁵⁸ Ibid, p. 61.

⁵⁹ Ibid, p. 62.

⁶⁰ Vicepresidente de la Asociación de Familiares Afectados por la Violencia Política del Distrito de Accomarca (AFAVPDA).

desplazados de Ayacucho en Lima, en particular el CSH, o Centro Social de Hualla, cuyo papel, génesis y lineamientos han sido ampliamente descriptos por Renzo Aroni⁶¹.

Es interesante constatar que estos intermediarios culturales de carácter institucional dependen estrechamente de los territorios en los que sitúan. Al analizar el contexto de las asociaciones de desplazados en Abancay (Apurímac) por ejemplo, se puede notar que la situación es totalmente diferente. Por falta de recursos, la mayoría de las veces, éstos deben alquilar los locales para cada una de sus reuniones. El contraste con Lima es obvio, donde las constantes idas y vueltas entre las personas que permanecieron en la comunidad de origen y los migrantes, que sean forzados o no, contribuye a dar a estos espacios el tamaño crítico necesario en términos de recursos financieros y humanos, para poder impulsar estrategias a largo plazo.

De todas maneras, en todos los casos, los actores emblemáticos presentados abren espacios de mediación plurales y dinámicos, caracterizados por la autonomización de los líderes locales que los impulsan. El acceso a la red de actores institucionales exógenos, su ejecución y animación, resultan de una temporalidad impuesta por el nivel local, de estrategias fundadas en lógicas de oportunidad y en afinidades eminentemente subjetivas entre los individuos, fenómenos característicos de los procesos abiertos y poco institucionalizados.

Todas estas reflexiones muestran una misma cosa: la variabilidad casi infinita de las condiciones sociales de producción de la memoria a nivel local, hace difícil, o aún imposible, crear este tipo de sitios exclusivamente sobre una base institucional. El eterno debate sobre la finalidad de muchos sitios de memoria locales – ¿espacios de conmemoración, de lo sagrado u otra cosa? – oculta sobre todo espacios de mediación que están ampliamente institucionalizados, donde los actores externos, con demasiada frecuencia, se sustituyen a los actores locales. Esta modalidad de sustitución de un actor por otro refleja ante todo una crisis de los espacios de mediación.

Éste es hoy uno de los desafíos que se plantea, aún más interesante frente a la multiplicación de los actores de todo tipo (organizaciones de víctimas, ONG, Estado, Organismos internacionales), la autonomización de los individuos, forjada por movimientos migratorios inéditos, sin hablar de los medios de comunicación, todo lo cual favorece la fragmentación de las experiencias individuales, cuyo corolario es a su vez una extrema fragmentación de las representaciones.

Esta diversidad hace cada vez más compleja la lectura de las interacciones entre actores: ¿en qué momento una dinámica de memoria, un proyecto o una práctica institucional sirve de coartada a la agenda de una institución, a sus restricciones presupuestarias, sus modos de representación o de perpetuación, en vez de servir al actor local que

⁶¹ Aroni Sulca, Renzo Salvador. *Sentimiento de Pumpin: música, migración y memoria en Lima, Perú*, Tesis, México D.F.: Universidad nacional Autónoma de México, 2013.

supuestamente deberían ayudar? Estas preguntas no resueltas colocan a las instituciones, o a los individuos que las encarnan, frente a contradicciones recurrentes: entre el discurso y la práctica, hay un desfase a menudo contradictorio y cada vez más profundo.

Es precisamente esta crisis de los espacios de mediación, de las interacciones instauradas entre los actores, que ahora deseo explorar, a través de un ejemplo concreto: la cuestión de la “participación”.

En la inmensa mayoría de los casos, como el LUM en Lima, la participación se ve a menudo reducida al mínimo: es decir, a un modo puntual de “consultación” al servicio de un proceso ya comenzado y cuyos objetivos ya han sido concebidos con anterioridad. Entonces, aun cuando en tales encuentros pueda surgir un real intercambio de impresiones, no se puede dejar de constatar el espacio limitado que así se atribuye a este proceso, el cual no se considera como una misión intrínseca de la institución. ¿No se puede razonablemente considerar que un proyecto de carácter memorial debería invertir la ecuación planteada?

La investigadora Marion Carrel⁶² señala, en un libro reciente, los peligros del concepto de “participación”, tema de moda que “se vuelve a veces una conminación política mágica y abusiva”. Subraya sobretudo la necesidad de “bajar” los costos de entrada del debate público, con el fin de permitir al mayor número de personas de tomar la palabra. Esto supone, en particular, interrogarse en cuanto al lenguaje que se emplea – tecnocrático, académico u otro – pero también permitir que el conflicto se exprese dentro de un marco de resolución previsto de antemano y aceptado por todos. De hecho, si uno supone que la democracia es el lugar de resolución de conflictos de manera pacífica, un proceso participativo, lejos de ser concebido como un espacio apaciguado, debería ser también un lugar de confrontación de representaciones. Esto lleva evidentemente a pensar la participación en términos de mecanismos: espacios previstos para la concertación, toma de palabra, modos de deliberación, redacción de los informes intermedios y de las conclusiones – es en esto que se esconde a menudo el verdadero poder, una vez terminada la reunión y todo el mundo vuelto a su casa – o por fin la puesta en ejecución de las decisiones. Instrumentos, todos ellos, que deben permitir al proceso de desembocar al final sobre los objetivos y no a la inversa.

Más allá de la cuestión de la finalidad de los sitios de memoria establecidos, se trata evidentemente de la democratización de las prácticas institucionales, las culturales en particular. A veces, esta cuestión es objeto de iniciativas originales consideradas como ejemplares: es el caso del museo neozelandés “Te Papa Tongarewa”, nacido en 1998 de la fusión entre el Museo nacional de Nueva Zelanda y del Museo de Arte. Éste ha aplicado plenamente la lógica participativa, instaurando una dirección “bicéfala” con un

⁶² Marion Carrel. *Faire participer les habitants ? Citoyenneté et pouvoir d'agir dans les quartiers populaires*, París : ENS-Editions, 2013.

representante de la sociedad civil neozelandesa y un representante maorí⁶³. No se trata aquí, una vez más, de imitar una experiencia realizada en un contexto diferente. Sin embargo, la cuestión de la democratización de las prácticas institucionales se plantea para todos: sea para el LUM de Lima, el santuario de Hoyada en Ayacucho o numerosos museos o sitios locales de la memoria, cabe reiterar que el problema principal radica ante todo en los mecanismos en los que se apoyan.

Por otro parte, retomando un debate reciente organizado por el LUM, sobre el rol de la cultura en la construcción de la memoria histórica en el Perú⁶⁴, el crítico de arte Jorge Villacorta manifestaba serias dudas sobre la capacidad de los museos, y del Arte en general, en la actualidad, para crear dinámicas memoriales susceptibles de “cambiar la cultura”. Lo que Patricia Ciriani Espejo, investigadora, periodista y gestora cultural, reformuló ulteriormente de la siguiente manera: “Las manifestaciones de teatro, artes plásticas y cine que se van presentando en el LUM desde junio, ¿son arte o cultura, experiencia o espectáculo? ¿Ayudan a fomentar la memoria colectiva o entraron en el circuito del espectáculo y del consumo limeño de la cultura?”⁶⁵

Este cuestionamiento sobre la democratización de las prácticas institucionales concierne igualmente el nivel local. En Ayacucho, el museo de la memoria de Putacca fue ampliamente estudiado en dos publicaciones recientes⁶⁶. Éstas han señalado cómo el proyecto quería, en cierta manera, ser innovador, porque tenía como objetivo sobrepasar el simple marco de la época del conflicto armado. El mismo presentaba, en particular, murales con representaciones de la época de las haciendas, ubicando así la cuestión de la violencia dentro de una temporalidad más amplia que la de la CVR. Por otro lado, exhibía elementos propios de la vida del pueblo, incluso objetos de la vida cotidiana, lo que respondía a uno de los objetivos iniciales anunciados por la ONG Paz y Esperanza, implicada en el proyecto y que era el “fortalecimiento de la identidad”⁶⁷.

Pese a ello, el museo de la memoria tuvo siempre un futuro incierto debiendo enfrentar a marcas de oposición, así como de incompreensión o desinterés. Los autores detallan así la dinámica de las interacciones entre los diferentes actores implicados en el proyecto, destinada a otorgarle legitimidad social a un espacio que tenía dificultad para integrarse

⁶³ “La estructura del museo es bicéfala, es decir que además del director general de operaciones, el museo comprende igualmente un representante maorí (el Kaihautu) encargado de dar su aprobación a las grandes decisiones y orientaciones patrimoniales del museo. El Kaihautu (o líder maorí) está encargado de asegurar el respeto del patrimonio, además de velar para que los lazos entre el museo y la comunidad sean armoniosos y fructíferos”. En: Jonathan Paquette, *Expertise et patrimoine autochtone : hybridation des savoirs et évolutions récentes des pratiques patrimoniales en Nouvelle-Zélande*, Éthique publique [En ligne], vol. 14, n° 1 | 2012.

⁶⁴ “La Cultura como documento para la construcción de la memoria histórica 1980 – 2000”, Lima: Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM), 7 de julio de 2014 (conversatorio).

⁶⁵ Patricia Ciriani Espejo. *Un informativo no debate para un grandioso no lugar*, Limagris.com, 8 de Julio de 2014.

⁶⁶ Renzo Salvador Aroni Sulca. *El centro de la memoria de Putacca: museo, murales y el monumento. Estudio de caso IV*. En: No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en Perú, Lima: IEP, 2015, en prensa. Reátegui Félix (Coord.). *Los sitios de la memoria: procesos sociales de la conmemoración en el Perú*. Lima: Ed. IDEHPUCP y Konrad Adenauer Stiftung, 2010.

⁶⁷ Ibid (texto de Renzo Aroni). Otras frases eran colocadas sobre las paredes: “Por la revaloración de nuestras costumbres”, “El centro de la memoria se implementó con la finalidad de rescatar los valores y costumbres de nuestros antepasados, para no olvidarlas y fortalecer nuestra identidad cultural”.

en la vida del pueblo. Esto tuvo como resultado, entre varias propuestas, el establecimiento de una “estrategia de desarrollo basada en el turismo”, un objetivo claramente inadecuado, dirigido a un público que, por así decirlo, no frecuentaba casi nunca la región⁶⁸. Finalmente, al elegir la cuestión de la identidad y la cultura comunal como sostén de la dinámica local de la memoria, el proyecto abrió un espacio de mediación dominado por una visión distorsionada de la realidad.

Este discurso, que deriva de una creencia a menudo compartida por muchos actores institucionales, ilustra una tendencia a esencializar las culturas, es decir, a reducir un individuo a una sola identidad, con un perfil en parte estereotipado o fantaseado, privilegiando el *etnos* al *demos*, en detrimento del “sujeto” político.

Estas creencias reaparecen a veces, a su pesar, en ciertos eventos eminentemente emblemáticos. El día de la inauguración del auditorio del LUM, en Lima, se organizó una reconstitución teatralizada de una *saywa de la memoria*⁶⁹, que recibió un cierto éxito tanto entre los espectadores como las personas afectadas y las organizaciones de víctimas. Aún así, no puede dejarse de constatar que había allí dos espacios claramente separados, dos puestas en escena radicalmente diferentes: de un lado el “mundo andino”, tradicional, el de las víctimas y de la *saywa*; del otro, en el auditorio, el mundo supuestamente moderno, de las agencias de financiamiento internacionales, los embajadores y los decisores de todo tipo. De hecho, al no permitir a las víctimas o a sus representantes más eminentes de participar plenamente en la parte “tecnocrática” del evento, se volvía a reproducir, inconscientemente, dos mundos en parte “racializados”.

Por otra parte, las *saywas de la memoria* son también eminentemente esclarecedoras. Impulsadas por la ONG PyE, se benefician, desde hace varios meses, de una institucionalización rápida a través de la construcción de monumentos, como en Chiara, cerca de Ayacucho, o durante la reconstitución temporaria de *saywas* durante el congreso regional de la CORAVIP (Coordinadora Regional de Organizaciones de Afectados por la Violencia Política), en 2013, o durante la inauguración del auditorio del LUM. Tales estrategias de monumentalización de prácticas sociales, a través de un objeto memorial tan simbólico, no están exentas de contradicciones: al cimentar las piedras de la *saywa*, con el fin de erigir un monumento duradero, se prohíbe al mismo tiempo el gesto cotidiano y refundador que consiste en darle forma día tras día, con un acto eminentemente simbólico. A través de esta ambivalencia, nos confrontamos a una pregunta esencial: ¿cómo pensar la duración, la transmisión intergeneracional, sin desnaturalizar ni alterar el objeto que uno codicia?

⁶⁸ El museo era destinado a un “nuevo tipo de viajero que busca una experiencia distinta”. En; Reátegui Félix (Coord.). *Los sitios de la memoria: procesos sociales de la conmemoración en el Perú*. Lima : Ed. IDEHPUCP y Konrad Adenauer Stiftung, 2010, p. 39.

⁶⁹ Montículos de piedras que sirven especialmente como marcas para los viajeros y los pastores. Honorato Méndez es el primero que subrayó el valor memorial de estos objetos de memoria. Notemos que también en Apurímac, canciones de Llaqta Maqta utilizan las *saywas* como objetos memoriales simbólicos para expresar tanto la época de la violencia como la experiencia del desarraigo. Éste es el caso, según Mark Willems, de los desplazados de Chungui a Andahuaylas, o también de las canciones de Llaqta Maqta cantadas sobre el Puente Kutinachaka y que nosotros pudimos grabar.

Hay numerosos ejemplos en que las agendas institucionales intervienen dando forma, conscientemente o no, a ciertas lógicas de institucionalización de la mediación, a veces pese a la sinceridad de los individuos que las sostienen. Pensamos en los “Lugares” a través del monumento y de su representación final; nos focalizamos en el guión museográfico de un museo y no en su verdadera función en el territorio en el que se sitúa. Uno privilegia el símbolo a expensas del proceso. Prohibimos al espacio de mediación de funcionar.

Conclusión

Estamos conscientes que este estudio plantea numerosas preguntas y abre vías de trabajo sin por eso pretender cubrirlos exhaustivamente, objetivo éste que sobrepasaría el tiempo y los medios disponibles para este proyecto. Precisamente, nuestra intención es llamar la atención sobre ciertos campos poco explorados que convendría profundizar dentro de los cuestionamientos, a veces superabundantes, de la problemática de la memoria relacionada con el conflicto armado.

Entre ellos, este documento esboza en particular algunos lineamientos sobre la problemática de la “participación” y sobre las anomalías de la institucionalización de la mediación y sus consecuencias en el contexto peruano. Lanzamos así un llamado a los jóvenes profesionales e investigadores a interesarse en los campos de la sociología del desarrollo y la antropología institucional referentes a la cuestión de la memoria y de la violencia en el Perú. Con los instrumentos que ofrecen estas disciplinas, se podría evitar que las lógicas institucionales prevalezcan en el futuro, a menudo produciendo efectos contrarios a la voluntad de la mayoría.

Por otra parte, es importante subrayar que aunque la institucionalización de la mediación puede ser criticable y en la medida que perpetúa con frecuencia lógicas de subordinación y memoriales que desembocan, en cierta forma, en callejones sin salida, no es aquí el lugar de quitarle legitimidad al papel, a menudo esencial, desempeñado por los actores exógenos. Por un lado, porque mucha gente, sobre todo al nivel local, desea participar en esos nuevos espacios de interacción, entre los niveles locales, regionales, nacionales e internacionales, algo nunca visto anteriormente en tan gran escala. Por otro, porque los lugares de memoria son un síntoma de la relación entre el Estado y la sociedad civil. Renunciar a ellos, sería privarse de una de las raras vías de acción del Estado al nivel local así como de tantos espacios de ciudadanía que el Perú tanto necesita actualmente. Los “Lugares” son, por lo tanto, parte de la necesaria búsqueda de espacios de diálogo en un contexto intercultural.

Finalmente, un lugar de memoria debe también concebirse como un *medium*, es decir, un sistema de transmisión completo, con su propia lógica simbólica, su temporalidad, su lenguaje, sus códigos y sus modos de producción de conocimientos. En resumen, con una teatralidad propia. En un contexto donde los medios de comunicación en un sentido amplio, sobre todo los audiovisuales, pero también ciertos ámbitos políticos, tienden a promover “una memoria vacía de contenido ético, desvinculada de procesos conexos a la justicia y reparación”⁷⁰, los “Lugares”, cualquiera sea su forma, sus finalidades o su sostenibilidad, son todas maneras diferentes de promover la cuestión de la memoria en relación a la violencia. Se trata entonces también, de una cuestión de pluralidad.

⁷⁰ Agüero, José Carlos; Portugal, Tamia; Muñoz-Nájar, Sebastián. *memoria y violencia política*. Quehacer 185, Lima: Desco, 2012.

Bibliografía

AGÜERO, José Carlos; PORTUGAL, Tamia; MUÑOZ-NÁJAR, Sebastián. *Memoria y Violencia política*, Quehacer 185, Lima: DESCO, 2012

AGÜERO, José Carlos. *Los rendidos, Sobre el don de perdonar*, Lima: Grupo memoria - IEP, 2013, no publicado

ALCA HUAMANI, José Carlos. *Diagnóstico. Lugares de memoria, Apurímac*. Abancay: CMAN, 2013, no publicado

ARONI SULCA, Renzo Salvador. *Aprendimos a vivir con los Senderistas y militares. Violencia política y respuesta campesina en Huamanquiquia, 1980 - 1993*. En: Investigaciones sociales, año X, 17, pp. 261-284, Lima: UNMSM / IIHS, 2006

ARONI SULCA, Renzo Salvador. *Reflexiones desde la casa de la memoria de Huancavelica*, NoticiasSer.pe, 24 octubre de 2010

ARONI SULCA, Renzo Salvador. *La Casa de la Memoria de Huamanquiquia: Ayacucho, 2006-2010*. NoticiaSer.pe, noviembre de 2010

ARONI SULCA, Renzo Salvador. *Sentimiento de Pumpín : música, migración y memoria en Lima, Perú*. Tesis, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013

ARONI SULCA, Renzo Salvador. *El centro de la memoria de Putacca: museos, murales y el monumento. Estudios de caso IV*. En : No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en Perú, Lima: IEP, 2015, en prensa

ARONI SULCA, Renzo Salvador. *“Coreografía de la Matanza”: Rememoración y escenificación de una historia trágica en el carnaval ayacuchano en Lima*. Ponencia en el Primer Congreso Internacional Poéticas de Oralidad. Homenaje a John Miles Foley, México: Unam, México, 2014

BARRENECHEA, Rodrigo. *Políticas locales de reparación en Ayacucho. Reparación sin reparadores?*, Documento de trabajo, 157, Seria Política y Sociología, Lima: IEP, 2010

BARRERO, Keyla ; RODRIGUEZ, María ; YAÑEZ, Natalia. *Sistematización de la experiencia de creación de la Casa Museo de la Memoria de Huancavelica y aporte*. Taller de Estudios sobre Memoria Yuyachkanchik, Lima : agosto de 2013, no publicado

BOLAÑOS, Aldo. *La Ley de Memoria Histórica y la búsqueda de los desaparecidos en España: una aproximación desde la arqueología forense*. Arqueología y Sociedad, nº 22, 2010.

BOLAÑOS, Aldo. *Paisaje y Memoria: Los Desaparecidos de Perú y España*. Lima: 2008. No publicado.

BRETT, Sebastian ; BICKFORD, Louis ; SEVENKO, Liz, RÍOS, Marcela. *Memorialización y democracia: Políticas de Estado y acción civil*, Santiago de Chile : Flacso Chile, ICTJ, Sitios de conciencia, 2007

CARREL, Marion. *Faire participer les habitants ? Citoyenneté et pouvoir d'agir dans les quartiers populaires*, París : ENS-Editions

CMAN/MINJUS. *Proceso e implementación de la casa de la memoria en Huancavelica*, Lima : CMAN/MINJUS, junio de 2014, DVD

DELACROIX, Dorothée. "Somos peruanos y limpios": *Discursos y prácticas alrededor de un monumento a las víctimas del conflicto armado en el Perú, El Ojo que llora de Llinque (Apurímac)*, Lima: seminario IEP-noviembre de 2013, no publicado

DE CERTEAU, Michel. *La invención de lo cotidiano*, México D.F.: Universidad Iberoamericana, ITESO, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1999

DI MÉO, Guy. *Processus de patrimonialisation et construction des territoires*, en Colloque "Patrimoine et industrie en Poitou-Charentes: connaître pour valoriser", Poitiers-Châtelleraut, 2007

INSTITUT FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS - IFEA, *Espacios de la Violencia y Políticas de la Memoria*, Lima : Alianza Francesa de Lima, PUCP, 15 de Julio de 2014, seminario

IPPDH, *Principios fundamentales para las políticas públicas sobre sitios de memoria*, Version preliminar, Buenos Aires : Mercosul, 2012

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*, Madrid: Siglo XXI Editores, 2001

JELIN, Elizabeth ; LANGLAND, Victoria. *Memorias de la Represión*. En : Vol. 5: Monumentos, memoriales y marcas territoriales, Madrid: Siglo XXI Editores, 2003

JIMENEZ QUISPE, Edilberto. *Chungui, Violencia y trazos de memoria*, Lima: IEP, COMISEDH, DED, 2009

KOC-MENARD, Silvia Nathalie. *Social Mediation and Social Analysis: The Discourse of Marginality in a Theater of War*. Ph.D., University of Michigan, 2011

LE ROY, Etienne, *La médiation mode d'emploi*, Droit et Société, n°29, 1995, pp. 39-55

NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*, 3 tomos, Paris: Gallimard, 1984, 1986, 1992

PINXTEN, Rik; VERSTRAETE Ghislain. *Culturalidad, representación y autopresentación*. En: Revista CIDOB d'Afers Internacionals, Representaciones e Interculturalidad, num. 66-67, pp. 213-225, 2004.

PORTUGAL, Tamia. *Memoria y violencia política en Putis: El encuentro entre distintos modos de recordar para el reconocimiento y el desarrollo*. En: No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en Perú, Lima: IEP, 2015.

QUINTEROS, Víctor Manuel. *Diagnostico sobre memoriales públicos y reparación de víctimas de desaparición forzada*. En: Víctor Manuel QUINTEROS (Eds Coord.) Temas de derecho penal y violación de derechos humanos, IDEHPUCP, Lima, 2012, pp. 77 – 95

ROBIN AZEVEDO, Valérie. *(Re)jouer l'histoire de la guerre, revivre le massacre. Performance carnavalesque et processus mémoriels dans les Andes d'Ayacucho (Pérou)*, En: Droit et cultures, 66, 2013-2

ROBIN AZEVEDO, Valérie. “*Con San Luis nos hemos hecho respetar*”. *La guerra, el santo y sus milagros: hacia la construcción de una memoria heroica de la guerra en Huancapi* (Ayacucho, Perú), En : Etnografías de la violencia política en el Perú (P. Del Pino, C. Yezer, Eds), Lima: IEP-IFEA , 2013, pp. 193-233

REÁTEGUI, Félix; BARRANTES, Rafael; Peña, Jesús. *Los sitios de la memoria, Procesos de la conmemoración en el Perú*, Lima : IDEHPUCP, 2012

REÁTEGUI, Felix. *Criterios básicos para un espacio de conmemoración de la violencia en el Perú*. En: La centralidad de los derechos de las víctimas, Lima: IDEHPUCP, 2012

RODRIGUEZ JAIME, María. *Balance de los procesos de memoria en la regiones Ayacucho, Lima, Amazonas*. En: Rastreo de información sobre los lugares de memoria, Lima: 2013.

UCCELLI, Francesca; AGÜERO, José Carlos; PEASE, Maria Angélica; PORTUGAL, Tamia; DEL PINO; Ponciano. *Secreto a voces Memoria y educación en colegios públicos de Lima y Ayacucho*. Lima: IEP, 2013.

WILLEMS, Mark. *La patria del alma. Testimonio desde el país que habito y que me habita*, Lima: Ríos Profundos Editores, 2014.

Anexo 1 - Canciones de Llaqta Maqta recogidas al pie del puente Kutinachaka (mayo 2013⁷¹):

Homenaje a los muertos

(Hablado)

“Haber, todos cantemos a la manera de nuestra costumbre, de nuestras tristezas en nuestras vidas, de que hubo matanzas en Santa Carmen. Cantemos a nuestro pueblo, cantemos hermanos.”

Qué tristeza afectó al pueblo de Santa Carmen (bis)

Los años 84 y 85 para que mueran tantas personas (bis)

(Hablado)

“¿Cuál fue el delito en Santa Carmen para que toda la gente haya muerto?”

(Cantado)

¿Montañas de Muru Muru y Lirio Qaqa, qué es lo que testimoniarás?
(bis)

De los años 84 y 85 en que fueron exterminadas mucha gente (bis)

(Hablado)

“¿Montañas de Muru Muru y Lirio Qaqa, qué es lo que testimoniarás de nuestros paisanos que fueron exterminados, que fueron arrojados a los barrancos? Fue ahí, muchos de nosotros en las montañas de Muru Muru y en Lirio Qaqa. Fueron asesinados: niños, ancianas, nuestros compoblanos jóvenes; sin delito alguno, hostigados por los militares.”

(Cantado)

¿Montañas de Muru Muru y Lirio Qaqa, qué es lo que testimoniarás?
(bis)

De los años 84 y 85 en que fueron exterminadas mucha gente (bis)

(Hablado)

“En aquel tiempo, en esos lugares, nuestros padres y madres murieron. Como consecuencia nos encontramos aquí, en orfandad, quedamos unos pocos. Y vivimos en pueblos ajenos, muchas veces rechazados y otras veces queridos.

(Cantado)

Vamos paisanos retornemos, vamos compoblanos, volvamos (bis)

Por el puente del río Kutina, por las riberas del río Pawana (bis)

(Hablado)

“Hasta incluso nuestro camino se encuentra en mal estado, es difícil para caminar. Nuestros paisanos, al retornar, sufren mucho en el camino. Hasta ahora seguimos con dificultades, no nos hemos recuperado todavía.”

⁷¹ Traducción del Quechua de Raúl Cisneros Cárdenas.

(Fuga)

Cerveza, en la cantina de Andarapa, calma pues, mi vida rabiosa.
Vengo lleno de ira, porque mis paisanos fueron exterminados, fueron
asesinados.” (bis)

(Hablando, otra persona)

“Ni con cerveza, ni con cañazo, nuestros dolores podemos calmar; en
nuestros corazones siempre recordamos a nuestros hermanos y
nuestros padres asesinados. Ellos quedan en nuestros corazones,
aunque tomemos tanto cañazo jamás los olvidaremos, a ellos, a nuestras
hermanas y hermanos.

Ya no llores hermana, tu llanto ya es en vano; con tu llanto nuestros
padres y madres ya no revivirán. Llorando puedes hacerte daño, mejor
haz que tu corazón sea fuerte; con el llanto nada lograremos; más bien,
nuestra misión es seguir adelante y triunfar.

No llores, no llores, no lloren criaturas, dejen de llorar, mejor cantemos
una vez más.

Así es hermana, cuántos muertos llevó este río. Anduvimos por aquellos
cerros de hambre, en aquellos tiempos fuimos niños inocentes forzados
por los terroristas y perseguidos por los militares; huíamos. No en vano
escapábamos, sino porque mataron a nuestros familiares, estuvimos
aterrorizados, así cuando viene el gavián las gallinas huyen al monte;
así huíamos cuando venían los militares.

Nadie reclamó por nosotros; dispersos en las laderas se morían, hedían,
se descomponían nuestros padres. Solo nuestro dios Padre nos habrá
elegido a unos cuantos que sobrevivimos.

Con toda esa experiencia, entre todos tenemos que amarnos y andar
juntos.”

Canción del Kutinachaka

En la subida de Kutina, cactu desnudo de tuna,
Te aconsejo que no des tantos frutos como una docena y media,
Si luego de este aviso das frutos y floreces,
Vendrán hombres extraños y te llevarán, te cogerán.

En la subida de Kutina, enredadera de tumbes,
Te aconsejo que no des tantos frutos como una docena y media,
Si luego de este aviso das frutos y floreces,
Los extraños caminantes te comerán, te cogerán.

(Fuga)

Sobre la torre de Lima un águila está cantando,
El nombre que lleva es también mi nombre,
El nombre que se puso también es mi nombre.

Qué hora habría sido, qué momento habría sido,
Para que esa águila pueda cantar, pueda anunciar.

Lima, Lima, andas repitiendo.

Cusco, Cusco vas insistiendo.
Mejor que Lima es mi pueblo.
Mejor que Cusco es mi tierra.
Lima, Lima, andas repitiendo.
Mejor que Lima es mi pueblo.
Su Castellano es con mote.
Su Quechua es con chuño.

Así es paisanos, en nuestro pueblo,
El Castellano tiene su mote.
Nuestro Quechua tiene su chuño,
Es muy sabrosa.

Lima, Lima, andas repitiendo.
Mejor que Lima es mi pueblo.
Su Castellano es con mote.
Su Quechua es con chuño.

En nuestro pueblo
Nuestra agricultura es natural.
Sin ninguna química, es sana.
Tampoco llega el carro (risas).

Lugar más conocido como Oreja de Perro,
Los pueblos: Yerbabuena, Oronqoy,
Santa Carmen, Ninabamba, Putucumay,
Taksabamba, Mollebamba, Patahuasi, Huallhua.

Anexo 2 – Fotos del trabajo de campo (Sébastien Jallade, 2013 / 2014)

1. Puente Kutinachaka (Andahuaylas, Apurímac/La Mar, Ayacucho). Foto de Nicolás Landa.



2. Desplazados de Chungui en Andahuaylas cantando al pie del puente Kutinachaka (Apurímac/Ayacucho). Foto de Nicolás Landa.



3. Casa de la memoria Yuyarina Wasi, Pampachacra (Huanta, Ayacucho).



4. Fredy Araujo Carazas y el *acta de padronamiento a los afectados por la violencia política* de Pampachacra, Casa de la memoria Yuyarina Wasi, Pampachacra (Huanta, Ayacucho).



5. Mural de la Casa de la memoria Yuyarina Wasi, Pampachacra (Huanta, Ayacucho).



6. Murales del estadio municipal de Huanta "Manuel Eloy Molina Robles" (Huanta, Ayacucho).



7. Mausoleo de los “Mártires del Periodismo” (Huanta, Ayacucho).



8. Virgen de Rosario de Chungui (La Mar, Ayacucho).



9. Cedro de Huancapi, (Víctor Fajardo, Ayacucho).



10. Museo de la memoria de Chilca (Junín).

