

EL OJO QUE LLORA, LAS ONTOLOGÍAS DE LA VIOLENCIA Y LA OPCIÓN POR LA MEMORIA EN EL PERÚ / Paulo Drinot

La polémica que surgió sobre la escultura de Lika Mutal, *El ojo que llora*, me provoca una serie de reflexiones sobre las opiniones que se vertieron en ese momento. Me interesa en particular pensar en qué medida el debate refleja la existencia de dos interpretaciones sobre la violencia que vivió el Perú durante las décadas de 1980 y 1990, es decir dos maneras de pensar la historia reciente del Perú. Estas interpretaciones, sostengo, no son identificables con análisis específicos o con posiciones ideológicas (aunque puedan existir coincidencias). No corresponden a una posición de derecha y otra de izquierda. Corresponden sí a ideas que nutren análisis concretos. No pretendo hacer aquí un estudio detallado de estos análisis. Pero creo útil apuntar a estas ideas subyacentes y a veces no del todo articuladas por los analistas que las emplean. Sostengo que estas ideas dan lugar a conclusiones distintas sobre las causas de la violencia, las responsabilidades y culpabilidades de los actores violentos y no violentos, y sobre cómo la sociedad peruana en un contexto de post-violencia debe enfrentar el pasado violento reciente. Termino con una reflexión sobre los límites que presenta el enfrentar el pasado a través de la memoria en el contexto peruano. Pero quiero comenzar con un breve repaso de la polémica sobre la escultura.

LA POLÉMICA

El 3 de enero del 2007 los peruanos despertaron con la noticia de que existía un monumento al terrorismo en el Perú. El titular del diario *Expreso* no dejaba espacio para dudas: “¡Existe un monumento a terroristas!”. El breve artículo, firmado por Iván Pisua, informaba, en un lenguaje que se ha vuelto tristemente común en cierta prensa escrita, que el monumento había sido construido “por la nefasta Comisión de la Verdad (CVR) creada por la izquierda caviar que se trepó al poder a la sombra de Valentín Paniagua y Alejandro Toledo”.¹ Según el periodista, el monumento consistía en “una escultura rodeada por círculos conformados por piedras pequeñas que han sido grabadas con nombres de terroristas mezclados con nombres de víctimas inocentes”. El artículo señalaba que Luis Enrique Ocrospoma, el alcalde de Jesús María (el distrito donde se ubica el monumento, en el Campo de Marte), había declarado que los vecinos del distrito “están indignados con esta situación” y que era necesario “resguardar los derechos de los vecinos, y eso implica el derecho a la vida. Estamos en contra de cualquier acto de violencia, y por eso rechazamos homenajes a los delincuentes terroristas que cometieron crímenes execrables”.

Lo extraño de este titular es que el monumento en cuestión no era otro que *El ojo que llora* de la escultora Lika Mutal, inaugurado hacía más de un año, el 28 de agosto de 2005. Según la página web de la organización de derechos humanos APRODEH, Mutal, inspirada en la exposición fotográfica *Yuyanapaq* organizada por la Comisión de la Verdad y Reconciliación, había pensado al diseñar su obra “en el diseño de una escultura que, aparte de ser un homenaje a las víctimas, sea un

instrumento eficiente para lograr que la población tome mayor conciencia sobre lo que pasó en el Perú durante los años del conflicto armado interno, así como para promover la reflexión e invitar a la memoria y la construcción de un Perú más justo, democrático y solidario”.² El monumento, entonces, que tiene al centro una roca de donde brota agua a manera de lágrimas, había sido pensado como “un espacio destinado [a] honrar y preservar la memoria de todas las víctimas, así como a conocer la historia peruana reciente”. La escultura, señala la página web, es la obra central de un espacio mayor, llamado *La alameda de la memoria*, que ha de incorporar “espacios adicionales destinados a proporcionar información sobre el período de guerra interna ocurrido en los años mencionados y a presentar los ‘Quipus de la memoria’ elaborados en el año 2005 como parte de un esfuerzo nacional de sensibilización y reparación simbólica a las víctimas de la violencia política que comprendió un recorrido por la ruta del camino inca (Cápac Ñam)”. Informa además la página que el proyecto

“reúne los esfuerzos de diversas instituciones de la sociedad civil y de la Municipalidad de Jesús María, quien aceptó implementar la propuesta en el Campo de Marte”.

¿Si el monumento ya existía en agosto del 2005 y si la Municipalidad del distrito había colaborado en su realización, cómo explicar el titular de *Expreso* y las declaraciones del alcalde? La explicación recae en el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la instancia judicial más alta en la región, sobre la matanza ocurrida en el penal Castro Castro en 1992, emitido el 25 de noviembre del 2006. El fallo, de casi 200 páginas, concluía que el Estado peruano había violado, entre otros derechos, el derecho a la vida de 41 personas, y establecía que éste debía indemnizar a los deudos de los muertos y “dentro del plazo de un año, realizar un acto público de reconocimiento de su responsabilidad internacional en relación con las violaciones declaradas en esta Sentencia en desagravio a las víctimas y para satisfacción de sus familiares, en una ceremonia pública, con la presencia de altas autoridades del Estado y de las víctimas y sus familiares, y debe difundir dicho acto a través de los medios de comunicación, incluyendo la difusión en la radio y televisión”.³ Al mismo tiempo, la CIDH establecía que “El Estado debe asegurar, dentro del plazo de un año, que todas las personas declaradas como víctimas fallecidas en la presente Sentencia se encuentren representadas en el monumento denominado ‘El Ojo que Llorá’, para lo cual debe coordinar con los familiares de las referidas víctimas la realización de un acto, en el cual puedan incorporar una inscripción con el nombre de la víctima como corresponda conforme a las características de dicho monumento”.

El fallo de la CIDH causó revuelo en el ámbito político peruano y en la opinión pública. El presidente Alan García, haciendo uso de un lenguaje que recuerda la retórica antiaprista de la época de las dictaduras de Oscar Benavides (1933-1939) y Manuel Odría (1948-1956), señaló que “resulta indignante que un tribunal haya llegado a esta conclusión que lastima a un país que fue víctima de la insania y de la forma diabólica de destrucción de una secta que quiso destruir a nuestra Patria”.⁴ Según García, el Perú no acataría el fallo ya que era un sinsentido dado que establecía que las víctimas deberían pagar a los victimarios: “si la Corte quiere sancionar a los responsables, que lo haga, pero el pueblo ha sido agraviado y no se le puede obligar a pagar, con sus impuestos, cientos de millones a personas que destruyeron el país”. En relación al acto simbólico que la CIDH pedía hacer, el mandatario, quizás confundido por la referencia al monumento de Mutal en la sentencia, señaló con un toque de sarcasmo mezclado con bravura, “supongo que será la propia corte la que venga a construir, porque no va a encontrar a un solo peruano que quiera poner un ladrillo a favor de los asesinos del Perú”.⁵

Muchos vieron el fallo como un grave error y hasta como un acto pro-senderista. El representante peruano ante la OEA, Antero Flores Aráoz, señaló que “sabemos que muchos de ellos eran terroristas, por lo que aceptar o disponer que se les haga un homenaje y se les indemnice, me parece francamente un exceso”.⁶ Según el cardenal Juan Luis Cipriani la CIDH había demostrado con el fallo “una clara ideología a favor del terrorismo”.⁷ El director del diario *Correo*, Aldo Mariátegui, utilizó el fallo para ejercitarse en su deporte favorito (acusar a una fantasmal izquierda “caviar” de todos los males del país) y publicó un texto titulado “El ojo que llora es de Hidrogo” en el que reclamaba a periodistas e intelectuales de izquierda su silencio en torno al “policía Hidrogo [...] el mártir, al que durante la toma de Castro Castro los senderistas le arrancaron los ojos y le hicieron mil barbaridades más antes de que lo rescaten y se muera por piedad divina seguramente”.⁸ Según Mariátegui, “Hidrogo no existe para ellos, a pesar de que siguen viviendo tranquilos y pueden opinar dislates como que se acate ese estúpido fallo gracias a gente como Hidrogo, abogar para que les den plata y homenajeen a los que le arrancaron los ojos. No, Hidrogo no existe tampoco para el Estado peruano, que no ha cumplido con los míseros S/.35 mil –claro, no son US\$50 mil porque no es un terrorista– que le deben a la viuda, a la que algún miserable ha amenazado encima de muerte”. Mariátegui concluía “es que los pobres Hidrogos salvaron a este país, ‘habitado por desconcertadas gentes’ como bien decía Piérola. ¡Qué vergüenza!”.

A estas opiniones se opusieron otras que defendían el fallo, señalando que correspondía al Estado ubicarse siempre dentro del marco de la ley, lo que implicaba reconocer sus errores pasados, la jurisdicción de la CIDH en esta materia, y la necesidad de acatar sus sentencias. Un comunicado publicado en varios diarios y firmado por Mario Vargas Llosa, Gustavo Gutiérrez,

Fernando de Szyszlo, y Julio Cotler entre otros, sostenía que “así como corresponde realizar juicios justos que lleven a condenas severas a los criminales, corresponde igualmente reconocer sus propios errores y crímenes, sancionar a los responsables y reparar el daño cometido según lo mande la ley. Lo contrario equivaldría renunciar al Estado de Derecho que precisamente los terroristas pretendían destruir. Esto no significa de modo alguno equiparar a las víctimas del senderismo con sus victimarios terroristas. Implica demandar del Estado un comportamiento que esté a la altura ética y legal que lo definen como democracia”.⁹ Asimismo, Javier Ciurlizza, ex secretario ejecutivo de la CVR, indicó que “el hecho que un terrorista se amotine y tome por la violencia un penal no autoriza al estado a matar a sangre fría”, aunque añadió que reconocía que la sentencia de la CIDH “fue excesiva”.¹⁰

Otros, si bien reconocían que debía respetarse el fallo, expresaron su disconformidad con él. Martín Tanaka, politólogo y ex director del Instituto de Estudios Peruanos, declaró que “el fallo contiene elementos sumamente objetables”, e ironizó sobre la obligación de “¿desagraviar a los miembros del Comité Central de Sendero Luminoso?” A la sugerencia en el voto razonado de Antônio Augusto Cançado Trindade, uno de los cinco jueces de la CIDH, de que “muchas de las víctimas bombardeadas en el brutal ataque armado a la prisión de Castro Castro parecen Juanas de Arco de fines del siglo XX... como el personaje histórico, tenían sus ideas para liberar el entorno social, por lo que fueron aprisionadas, algunas sometidas a un juicio sin medios de defensa, o ni siquiera esto”, Tanaka respondió: “Si bien los crímenes de las fuerzas del orden son reprobables, esto no convierte en santas a las senderistas asesinadas”.¹¹ Finalmente, Tanaka objetó la recomendación de la CIDH a propósito de la escultura de Lika Mutal, señalando que “frente a esto, suscribo totalmente el pronunciamiento de los impulsores de ese proyecto: ‘No puede admitirse que en El Ojo que Lloro se realicen actos que pretenden olvidar que [tal y como fue señalado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación] la guerra interna que se inició en 1980 fue causada por una decisión criminal de Sendero Luminoso de destruir el Estado y la sociedad en el Perú’”.

Es interesante notar que esta última opinión fue compartida por la escultora de la obra. Preguntada por Doris Bayly del diario *El Comercio* si incluiría los nombres de los 41 asesinados en el penal Castro Castro en su obra, Lika Mutal contestó: “No podría. Ellos fueron criminales, asesinados al margen de un Estado de derecho, pero criminales al fin. Si hay que otorgar una reparación a sus familiares, esta puede orientarse a remediar lo que ellos dañaron”.¹² Asimismo, Salomón Lerner, ex rector de la Universidad Católica y ex Presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, señaló que el monumento no incluía los nombres de terroristas: “cualquier persona que se haya dado el trabajo de visitar El ojo que llora habrá podido comprobar que allí están los nombres de las víctimas de la violencia que asoló al Perú. Están los nombres de niños de meses que han muerto, de mujeres ancianas, y también de miembros de las fuerzas del orden que ofrendaron su vida. No de terroristas”.¹³

Sin embargo, el 11 de enero el diario *Correo* anunciaba en primera plana: “Terroristas en ‘El ojo que llora’ - ¡El colmo! Ya se ha homenajeado a los 41 senderistas de Castro Castro”.¹⁴ Durante una visita a la escultura, periodistas del diario habían encontrado “las inscripciones de Carlos Aguilar Garay y Roberto River Espinoza, cuyos nombres aparecen en dos piedras independientes (muchas rocas [sic] están borradas por el sol), junto a la inscripción del año en que murieron: 1992. Ellos murieron en Castro Castro”. Este descubrimiento, según el diario, establecía que el “injustificado por razones obvias” homenaje pedido por la CIDH “ya ha sido hecho por los que construyeron el monumento” y que éstos “deberán responder al país por esta acción tan injustificada como absurda”. Mientras tanto el alcalde de Jesús María declaraba que procedería de inmediato a retirar los nombres de los senderistas “por dignidad nacional y respeto a los vecinos”.

A la luz de este descubrimiento, Mutal declaró que no había sabido de la presencia de los nombres de los terroristas en las piedras: “El ojo que llora fue creado como un espacio para despertar la conciencia de todos los peruanos. Yo recién he entendido que las listas de la CVR y la Defensoría tenían el registro total de las víctimas. Ellos me dieron la libertad para usar la lista. Casi como una actitud mística incluimos todos los nombres”.¹⁵ En otras palabras, según Mutal, la inclusión de los nombres de senderistas en el monumento había sido un error. En todo caso, era

consecuencia no de una decisión conciente de incluir los nombres de los senderistas asesinados, sino del hecho que estos habían sido considerados víctimas de la violencia por la CVR y la Defensoría. Pero como ya he señalado, la escultora era de la opinión que sus nombres no debían figurar en la obra, por tratarse de criminales. En ese sentido, Mutal no discrepaba con Aldo Mariátegui cuando éste le reclamaba: “No, señora Mutal. No me venga con poesías de reconciliaciones y artículos de Mario Vargas Llosa (los genios también patinan), pues hay muertos y muertos. Una cosa es la víctima y otra el victimario. Saque a esos asesinos de allí”.¹⁶ Sin embargo, no todos compartían esta idea. Carlos Tapia, ex miembro de la CVR declaró en esos días que él pensaba que sí debían incluirse los nombres de los senderistas, ya que a ellos también los consideraba víctimas de la violencia interna.¹⁷

El descubrimiento de la presencia de los nombres de los senderistas asesinados en Castro Castro entre las piedras del monumento agudizó la controversia. El alcalde de Jesús María declaró que no se proseguiría con las siguientes fases del monumento, y que se utilizarían los 200 mil soles destinados a la construcción del Quipu de la memoria para “obras de recreación infantil”.¹⁸ Al mismo tiempo sugirió que debían sustraerse las piedras ofensivas, lo que provocó reacciones en contra, como la de Francisco Soberón, director de APRODEH, una organización de derechos humanos, quien declaró que “creemos que no deben hacerse discriminaciones porque todos los nombres que figuran son de víctimas del terrorismo o de ejecuciones extrajudiciales”, o la del artista Víctor Delfín, quien calificó la propuesta del alcalde como un acto de “ignorancia”.¹⁹ Enrique Bernal, ex integrante de la CVR, dijo que el intento de retirar las piedras correspondía a una mutilación de la obra de Mutal, mientras que Salomón Lerner, el ex presidente de ese organismo, señaló que la posición del alcalde era “lamentable” y manifestó “que el monumento, más allá de depender de la municipalidad, pertenece al país y fue construido para recordar a las víctimas de la violencia”.²⁰

En aquellos días, se organizaron marchas y plantones a favor y en contra del monumento. El colectivo “Para que no se repita” y la asociación “Paz y esperanza” organizaron un evento llamado “Reciclando la Basura: Origami de la Paz” que consistía, según el diario *La República*, en “la transformación de hojas de dos periódicos locales, enemigos de la causa de los DDHH, en palomas de la paz, como una señal de que sí es posible convertir mensajes de división y enfrentamiento en mensajes de concordia y respeto a la vida humana”.²¹ A los pocos días, miembros de la Asociación de Familiares de Víctimas del Terrorismo organizaron un plantón exigiendo el retiro de las piedras con los nombres de los senderistas.²² La semana siguiente, una marcha a favor del monumento en la que participaron Francisco Soberón y Javier Diez Canseco, ex congresista de izquierda y líder del Partido Socialista, Angélica Mendoza (Mama Angélica), presidenta de la organización Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP), y familiares de víctimas de las masacres de la Cantuta, Uchuraccay y el Frontón, así como un grupo de comuneros ayacuchanos, fue declarada una “marcha pro terrorista” y un rotundo “fracaso” por el diario *Expreso*.²³

Para sorpresa de muchos, un diario esbozó argumentos ambientalistas en contra de la obra. Dejando de lado su feroz oposición al ambientalismo cuando se trata de inversiones mineras, el diario *Correo* recogió los argumentos del “catedrático y ambientalista” Hugo Ramírez Gamarra, según el cual la obra constituía una “agresión ecológica y una trasgresión de la intangibilidad del área verde del Campo de Marte”.²⁴ La oposición del ambientalista al monumento sin embargo no se reducía a temas ecológicos. Señalaba que era demasiado temprano para conmemorar a los asesinados por terroristas (“no hay urgencia para rendir este homenaje ni para recordar a los peruanos algo que todos recordamos”), que convendría mover el monumento a una colina, y que el hecho que el Campo de Marte era un espacio que “pertenece más a los niños que a los adultos” hacía que la presencia del monumento fuese desatinada: “resulta contraproducente que el niño vaya a jugar y encuentre ‘El ojo que llora’ y sus padres tengan que explicarle todo un tema doloroso, trágico, de hace 15 años”.

El argumento ambientalista fue retomado en un programa televisivo llamado *Presencia cultural*, y secundado por algunos comentaristas como Martín Tanaka, con un argumento que recuerda la expresión inglesa *to have your cake and eat it too*: “Estoy entre quienes están de

acuerdo con memoriales a las víctimas de la violencia y sobre lo que ocurrió en el conflicto armado interno para que no se repita, y entre quienes consideran que Lima tiene una falta espantosa de áreas verdes y de espacios públicos agradables. Por eso las objeciones de *Presencia Cultural* me parecen válidas”.²⁵ Sin embargo, el programa fue duramente criticado por actuar de mala fe al utilizar fuera de contexto una entrevista con el ecologista Antonio Brack Egg que parecía criticar la construcción del monumento pero que en realidad no hacía referencia a él. El programa también ofreció un espacio a Hugo Neira, el actual director de la Biblioteca Nacional, para pronunciarse sobre el tema. Este declaró que el monumento era un acto apresurado y que “necesitamos unos cincuenta años [para la reconciliación]”, que en todo caso el monumento era una cuestión de limeños “caviars” que “quieren reconciliación para enterrar ya el asunto” y contrastó esta actitud con la de los ayacuchanos que, según Neira, rechazan la idea de un monumento.²⁶

“¿Hay alguna forma de solucionar este impasse?” preguntó Mario Vargas Llosa en un artículo publicado en el diario español *El País* y reproducido en *El Comercio*. “Sí”, contestó, “Dar media vuelta a los cantos rodados con los nombres que figuran en ellos, ocultándolos temporalmente a la luz pública, hasta que el tiempo cicatrice las heridas, apacigüe los ánimos y establezca alguna vez ese consenso que permita a unos y a otros aceptar que el horror que el Perú vivió a causa de la tentativa criminal de Sendero Luminoso –repetir la revolución maoísta en los Andes peruanos– y los terribles abusos e iniquidades que las fuerzas del orden cometieron en la lucha contra el terror, no dejaron inocentes, nos mancharon a todos, por acción y por omisión, y que sólo a partir de este reconocimiento podemos ir construyendo una democracia digna de ese nombre, donde ya no sean concebibles ignominias como las que ensuciaron nuestros años ochenta y noventa”.²⁷ La propuesta de Vargas Llosa fue recibida con aprobación por varios medios. *El Comercio* declaró que “la propuesta de Vargas Llosa de voltear algunas piedras mientras se calmen los ánimos suena sensata”.²⁸

LEYENDO LA POLÉMICA

La polémica sobre el monumento *El ojo que llora*, como sugiero en la sección anterior, se enmarcó dentro de un debate mayor sobre el fallo de la CIDH. Coincidió también con un debate sobre la propuesta por parte del gobierno aprista sobre la implementación de la pena de muerte para violadores de niños y terroristas. Muchos concluyeron que el debate sobre el fallo y la propuesta sobre la pena de muerte en realidad reflejaban maniobras políticas. Unos señalaban que lo que buscaba el gobierno era no tener que pagar las reparaciones señaladas por la CIDH a las víctimas de la violencia ocasionada por agentes del estado. Algunos declaraban que lo que se buscaba era favorecer al prófugo ex presidente Alberto Fujimori, y de manera más amplia a una supuesta alianza aprofujimorista, al llevar al país a una situación en la que tendría que salir de la jurisdicción de la CIDH (lo que convendría a García, Fujimori y todos los que buscaban re-establecer un orden mafioso en el país). Otros sostenían que en realidad lo que se buscaba era desprestigiar el trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Todas estas interpretaciones tienen algo o mucho de correcto. Pero creo que si bien las polémicas arriba reseñadas esconden maniobras políticas, también reflejan diferentes y opuestas interpretaciones sobre la historia violenta reciente del país. En esta sección intentaré desentrañar estas interpretaciones, enfocándome en un primer momento en cómo se entienden las causas de la violencia, viendo enseguida cómo se asignan las responsabilidades y culpabilidades por la violencia y, por último, evaluando qué panoramas de postviolencia se avizoran a raíz de estas interpretaciones. Creo que es necesario entender estas diferentes y, como veremos, irreconciliables interpretaciones para poder entender la raíz de estos debates. Como anticipé en la introducción a este ensayo, estas interpretaciones no corresponden estrictamente a posiciones ideológicas o intereses políticos, aunque puedan existir coincidencias. Como se desprenderá de este análisis, la polémica narrada en la primera sección refleja, más allá de posiciones ideológicas o intereses políticos, dos ontologías de la violencia distintas, es decir dos discursos subyacentes sobre la naturaleza o la esencia misma de la violencia en el Perú.²⁹

Veamos las interpretaciones de las causas de la violencia. Según una primera interpretación, la violencia fue producto de las acciones de una banda criminal de corte terrorista. Si

bien esta interpretación admite que parte de la violencia es atribuible a las acciones del Estado, acciones que en algunos casos se enmarcaron dentro del ejercicio legítimo de la violencia por parte de éste y en otros no, en el último análisis, según esta visión, no hubiese habido violencia en el Perú si no fuese por el hecho que Sendero Luminoso inició una lucha armada en 1980. La violencia fue entonces

causada por la decisión de Abimael Guzmán, secundada por sus adeptos, de llevar a cabo una revolución en el país. Las causas de la violencia deben entonces encontrarse dentro de Sendero mismo, es decir en su ideología y en su estructura militar-política, que son entendidas como expresiones de las personalidades de los miembros de Sendero, y en particular, de su líder. En esta interpretación la violencia es, en su naturaleza o esencia, producto de la naturaleza misma de los actores violentos: es decir, esta interpretación sostiene que la violencia fue producto del carácter inherentemente violento de los que realizaron esa violencia. Hubo violencia política porque en su esencia los senderistas eran violentos.

A esta interpretación se contraponen una segunda que sostiene que la violencia fue producto de brechas irresueltas que dividen a la sociedad peruana. La violencia en esta lectura es expresión o producto de condiciones estructurales propias de la sociedad peruana, quizás incluso su “modo de producción”.³⁰ La violencia solo puede ser entendida dentro de un marco de análisis mayor, que necesariamente toma en cuenta factores como la desigualdad económica, la discriminación racial o de género, la debilidad del estado-nación, la predisposición al autoritarismo, entre otros factores (en cierto modo esta interpretación asimila la violencia política a otras violencias de corte “cotidiano”, “común”, “endémico”, o “desatado”).³¹ Llevada a un extremo, esta interpretación sugiere que si no hubiese surgido Sendero Luminoso cuando surgió, las condiciones existentes en el Perú harían que surja alguna otra organización con fines parecidos a los de Sendero y con consecuencias similares para el país. Hubo violencia, según esta interpretación, no porque los senderistas eran en su esencia violentos, sino porque condiciones estructurales en el Perú crearon circunstancias favorables al surgimiento de la violencia. Si bien esta interpretación admite una diferenciación en el plano de la legitimidad entre la violencia senderista y la violencia por parte del Estado, en el último análisis, ve ambas como producto de una estructura común favorable a la expansión de la violencia como la gramática de las relaciones sociales en el Perú.

De las dos interpretaciones sobre las causas de la violencia se desprenden dos análisis sobre la responsabilidad y culpabilidad de los actores violentos y no violentos. Según la primera versión, la responsabilidad y culpabilidad de la violencia recae únicamente en Sendero Luminoso, ya que fue esta organización la que inició la violencia. Si el Estado, a través de las fuerzas armadas, cometió actos de violencia que conllevaron la muerte de personas inocentes en el contexto de la lucha contra Sendero Luminoso, la responsabilidad de esos actos también recae en Sendero Luminoso, ya que esos actos no se hubieran producido si no hubiese sido por la necesidad de combatir la insurrección senderista. La responsabilidad y la culpabilidad de la violencia entonces recaen únicamente en uno de los actores violentos. Los actores no violentos en esta interpretación son meramente víctimas mientras que los actores violentos no senderistas (las fuerzas de seguridad) son también vistos como víctimas.

A este análisis se opone otro que sostiene que la responsabilidad y culpabilidad por la violencia es más amplia. Si la violencia es expresión de problemas estructurales propios de la sociedad peruana, es la sociedad peruana la que, en el último análisis, es responsable de la violencia. Dado que la violencia, en esta interpretación, es vista como la gramática que articula las relaciones sociales, la violencia de Sendero Luminoso es vista entonces como una entre muchas. Sin embargo, esta interpretación admite una censura mayor a la violencia de Sendero, porque si bien ve la violencia como un fenómeno estructural, no deja de establecer criterios de legitimidad de la violencia. En otras palabras esta interpretación no sostiene una justificación de la violencia de Sendero (como podría imputársele) sino más bien inserta la censura de la violencia senderista dentro de una censura mayor a la sociedad productora de esa violencia, diferenciando su orden de gravedad pero de ninguna manera minimizándola. Por otro lado, si bien la violencia del Estado en esta interpretación aparece también como expresión de una estructura violenta, no por eso es ésta justificada o minimizada dentro de esta visión.

Al mismo tiempo, la interpretación estructural de la violencia extiende la responsabilidad y la culpabilidad de la violencia más allá de los actores violentos a la sociedad peruana misma. Y esta extensión contiene una ambigüedad sumamente problemática. Por un lado, la responsabilidad y culpabilidad de los actores no violentos dentro de la sociedad es necesariamente menor *strictu sensu* que la de los actores violentos. Pero, por otro, su responsabilidad es total, ya que es la sociedad misma la que produce la gramática de la violencia, a través de su incapacidad de resolver los problemas que dan luz a la violencia, entre los cuales, repito, se encontrarían la desigualdad económica, la discriminación racial o de género, la debilidad del estado-nación, la predisposición al autoritarismo, entre otros factores. En cierto modo, esta interpretación sostiene que hubo violencia política en el Perú no porque en su esencia los senderistas eran violentos, sino porque en su esencia el Perú era violento. En otras palabras lo que distinguiría los dos discursos sería la identificación del cuerpo social individual (pero limitado a los senderistas) o colectivo (extensible a todos los peruanos) en el que residiría el germen de la violencia.

Por último, de estas interpretaciones de la esencia de la violencia política y de las responsabilidades y culpabilidades en relación a la violencia política vivida en el Perú se desprenden dos conclusiones distintas sobre cómo la sociedad peruana debe enfrentar el pasado violento reciente en un contexto de postviolencia. Según la primera interpretación, dado que el germen de la violencia reside únicamente en Sendero, el escenario postviolencia es relativamente simple: los senderistas, únicos responsables de la violencia, deben ser castigados judicial y moralmente. Según la segunda interpretación, dado que el germen de la violencia reside ampliamente en la sociedad, el escenario postviolencia es más complicado: por un lado, todos los actores violentos que ejercieron formas de violencia no legítima deben ser castigados judicial y moralmente. Pero como la violencia según esta segunda interpretación no puede ser entendida únicamente con referencia a los actores violentos, entonces corresponde a la sociedad entera participar, en un primer momento, en un proceso de expiación colectiva pero también, en un segundo momento, en un proceso mayor de construcción de una gramática no violenta ordenadora de la sociedad.

Creo que esta lectura enfocada en desentrañar las ontologías de la violencia que nutren cada interpretación de la violencia política en el Perú, permite un entendimiento mayor de la polémica sobre el monumento de Lika Mutal. Es evidente que desde la primera interpretación la presencia de los nombres de senderistas entre las piedras que representan a las víctimas de la violencia es una sinrazón. Si el monumento es un homenaje a las víctimas, es absurdo incluir los nombres de los victimarios. Desde la segunda interpretación es evidente que la presencia de las 41 piedras con los nombres de los senderistas asesinados en el penal Castro Castro es insuficiente. Si de lo que se trata es de homenajear a todas las víctimas de la violencia, es evidente que, desde esta perspectiva, debería incluirse a todos los senderistas, y no solo los senderistas asesinados ilegalmente por el Estado. Si la violencia era estructural, si el germen de la violencia residía en todos los peruanos, entonces, todos los peruanos fuimos víctimas y victimarios. El grado de responsabilidad puede haber variado según las acciones concretas que cada uno tomó, pero en el último análisis, todos fuimos víctimas y victimarios.

Por supuesto, estas son conclusiones que se desprenden de un análisis abstracto algo apresurado y que reflejan extremos que no corresponden, como he anticipado, a lecturas realmente existentes (a pesar de que, también repito, pueden haber coincidencias). Comparto con la antropóloga Kimberley Theidon la idea de que una aproximación efectiva a la violencia que vivió el Perú requiere abandonar la lógica binaria que domina tanto la producción académica como el activismo político en torno a este tema y abrir paso a las “polifonías que interrumpen la metanarrativa”.³² La (re)construcción binaria de interpretaciones sobre la violencia en esta sección no pretende ser un reflejo de dos únicas posibles o existentes metanarrativas sobre la violencia política. Sin duda, la gran mayoría de la población peruana interpreta el pasado violento de maneras que no pueden reducirse a una o la otra de estas interpretaciones. Pero mi análisis permite, sí, una aproximación distinta y quizá más completa a la polémica sobre *El ojo que llora*. Al enfocarse únicamente en cómo la polémica reflejaría maniobras políticas encubiertas, los comentaristas políticos dejan de percibir la

dimensión más profunda y compleja de la controversia (o, en todo caso, no la toman en cuenta en sus análisis o no la articulan suficiente o claramente): el hecho de que, más allá de esconder posiciones ideológicas o intereses políticos, la polémica refleja interpretaciones opuestas e irreconciliables de la esencia de la violencia en el Perú.

MEMORIALIZAR LA VIOLENCIA

En esta última sección quiero proponer una reflexión sobre la función de *El ojo que llora*: la memorialización de la violencia que vivió el Perú como homenaje a sus víctimas. Como indica el nombre del conjunto monumental en que se encuentra la escultura, *La alameda de la memoria*, las organizaciones de la sociedad civil que respaldaron la construcción del monumento buscaron privilegiar a la memoria como el concepto a través del cual confrontar colectivamente el pasado y concretamente la experiencia de violencia política que vivió el país en las décadas de 1980 y 1990. Así, *El ojo que llora* se ve insertado dentro del fenómeno del surgimiento de la “cultura de la memoria”, la “industria de la memoria”, o “el imperio de la memoria” en el Perú, que a su vez inserta al Perú en un proceso mucho más amplio.³³ Para percatarse del fenómeno de la memoria en el Perú basta con notar la cantidad de publicaciones de reciente aparición que llevan la palabra “memoria” en el título.³⁴ Cabe preguntarse: ¿De dónde viene este interés por la memoria? ¿Por qué se privilegia hoy la memoria y no otros conceptos relativos al pasado (como la historia)? ¿Qué consecuencias trae el enfoque en (algunos dirían la obsesión por) la memoria?

Quizás convenga hacer un breve recuento del surgimiento de la memoria como un fenómeno cultural y político en las últimas décadas.³⁵ Según Andreas Huysen, el germen del discurso de la memoria como un fenómeno moderno se ubica en los procesos de descolonización y en los movimientos sociales de la década de 1960 y en el surgimiento del “otro”, pero aún más en el creciente debate sobre el Holocausto que se dio en la década de 1980 a raíz de eventos mediáticos (como la serie televisiva *Holocausto*) y los aniversarios de eventos claves en el surgimiento del Tercer Reich. En la década de 1990, los genocidios en Ruanda, Bosnia y Kosovo contribuyeron a extender el discurso de la memoria sobre el Holocausto más allá de su punto de referencia original. En Europa y en Estados Unidos, la memoria ha desarrollado dimensiones comerciales insólitas, evidentes en el amplio desarrollo de la industria de la nostalgia (presente, por ejemplo, en la moda retro), la fiebre por la construcción de museos, y lo que Huysen llama la “automuseización”, es decir la obsesión popular por las videograbadoras, las memorias de vida, y la literatura confesional (hoy cada vez más tecnologizada a través de los blogs y de espacios cibernéticos como Myspace y Facebook).³⁶

Al lado de la comercialización de la memoria, vemos cada día más el uso político de la memoria, “desde la movilización de pasados míticos para apoyar políticas agresivamente chauvinistas o fundamentalistas (por ejemplo, en Serbia postcomunista y en el populismo hindú en la India) hasta intentos en ciernes, en Argentina y Chile, de crear esferas públicas de memoria ‘real’ para contrarrestar las políticas del olvido perseguidas por regímenes postdictatoriales a través de la ‘reconciliación’ o amnistías generales y en un silenciamiento represivo”. Pero, como bien señala Huysen, “la línea de quiebre entre el pasado mítico y el pasado real no es siempre fácil de trazar. Lo real puede ser mitologizado así como lo mítico puede engendrar efectos de realidad fuertes”.³⁷ En cierto modo el discurso de la memoria es un intento de enfrentar la ansiedad producida por una globalización amenazante anclando la experiencia vivida en lo local, lo íntimo, lo comunitario.³⁸ Pero, insiste Huysen, “asegurar el pasado no es menos riesgoso que asegurar el futuro. La memoria, después de todo, no puede ser un sustituto para la justicia, y la justicia estará inevitablemente envuelta en la poca fiable memoria”.³⁹

Uno de los aspectos más salientes del fenómeno de la memoria en los últimos tiempos ha sido el nuevo interés por lo que podríamos llamar la monumentalidad, es decir el uso cultural y político de los monumentos (palabra entendida en un sentido amplio) públicos.⁴⁰ La memorialización del Holocausto en particular, pero también del comercio trasatlántico de esclavos, de las dos guerras mundiales, de la descolonización en África y Asia, y más recientemente, del atentado del 11 de septiembre del 2001 sobre las Torres Gemelas en Nueva York, entre otros traumas históricos, han

generado una serie de debates sobre monumentalidad y memoria que no es posible reseñar aquí.⁴¹ Sin embargo, es importante reconocer que estos debates sobre la conformación de “sitios de la memoria” cuya responsabilidad moral es entendida como la de garantizar la conmemoración, representan un marco mayor dentro del cual entender la polémica sobre *El ojo que llora*.⁴² Si bien la polémica obedece a una lógica en buena medida local, no deja de reflejar maneras de enfrentar el pasado, así como la memoria y el olvido, que tienen una resonancia global.

El enfoque sobre la memoria en el contexto peruano está íntimamente, aunque no exclusivamente, asociado al desempeño de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Como nota Carlos Iván Degregori, uno de los ex comisionados, en un artículo recientemente publicado, la “genealogía” de la CVR revela un intento iniciado a mediados de la década de 1990 de, por un lado, contrarrestar el olvido sobre la violencia que había vivido el Perú que se imponía desde el poder en ese momento (olvido que parecía consagrado con la ley de amnistía de 1995) y la narrativa oficial fujimorista que se presentaba, como lo había hecho la narrativa oficial pinochetista en Chile, como una “memoria salvadora”. Según Degregori, entonces, a pesar del intento, desde el poder, de establecer tanto el olvido como una “memoria salvadora”, “siempre existieron [...] narrativas que cuestionaban esa historia oficial. Las más visibles eran las que surgían desde los organismos defensores de Derechos Humanos o el periodismo de oposición. Pero también estaban las memorias silenciadas, arrinconadas en el ámbito local o familiar, por temor y/o falta de canales para expresarse en la esfera pública”.⁴³

En esta interpretación, la “historia oficial” de la violencia es expresada como producto de una dialéctica entre dos memorias en pugna; una, desde arriba, producida por el fujimorismo, y la otra, desde abajo, producida por las organizaciones de derechos humanos, la sociedad civil democrática, y por último, la CVR que la articula más claramente. El conflicto armado da paso a otro conflicto sobre cómo entender el pasado. “Recordar” y hacer audible “las memorias silenciadas” se convierte

entonces en el reto fundamental que se propone la CVR a sí misma y, más importante, que la CVR propone a la sociedad peruana. Degregori lo explicita: “transitar de cierta simpatía pasiva a una memoria activa, no solo solidaria con las víctimas, sino capaz de elaborar nuevos sentidos del pasado y propuestas políticas del futuro, es el difícil desafío de los próximos años”.⁴⁴ No es de sorprender que las actividades organizadas por la CVR, así como sus publicaciones, recojan y exalten esta idea: de ahí que se organice la muestra fotográfica *Yuyanapaq – Para recordar*; de ahí que el libro que recoge los discursos de Salomón Lerner se titule *La rebelión de la memoria*; de ahí que se proyecte la construcción de *La alameda de la memoria*.

Es entendible el uso (quizás incluso el abuso) del discurso de la memoria por parte de la CVR y de los proyectos post-CVR. La memoria, a diferencia de la historia, y sobre todo de la “historia oficial”, parece ser (aunque no lo es) algo más inmediato, auténtico, quizás hasta más democrático. La idea, como indica Degregori, es forjar una memoria colectiva “activa”, es decir utilizable política y culturalmente. Degregori entiende bien, como señala Joanna Bourke, que “lo colectivo no posee una memoria, solo lugares estériles sobre los cuales los individuos inscriben narrativas compartidas, infundidas de relaciones de poder”.⁴⁵ La memoria colectiva, en otras palabras, es igual de construida o imaginada que la historia: la memoria “no es algo que ‘existe’ en alguna esfera etérea, más allá de la cultura”.⁴⁶ A la “memoria salvadora” construida por el fujimorismo y perpetuada por sus adalides se opone una memoria “democrática” o quizás “incluyente” que propone otra lectura del pasado y una nueva visión del futuro. Y, como hemos visto, esta es precisamente la memoria que busca implantar *El ojo que llora*, el que, según Lika Mutal fue diseñado para que “aparte de ser un homenaje a las víctimas, sea un instrumento eficiente para lograr que la población tome mayor conciencia sobre lo que pasó en el Perú durante los años del conflicto armado interno, así como para promover la reflexión e invitar a la memoria y la construcción de un Perú más justo, democrático y solidario”.⁴⁷

Sin embargo, si bien comparto plenamente el deseo de forjar una memoria colectiva, o mejor, una conciencia histórica, que ayude a crear “un Perú más justo, democrático y solidario”, creo que es importante reflexionar sobre los límites de los proyectos de memoria.⁴⁸ Wolf Kansteiner no se equivoca cuando sostiene que los grupos que han vivido experiencias de guerra traumáticas “solo

tienen la posibilidad de dar forma a la memoria nacional si controlan los recursos para expresar sus visiones, y si sus visiones concuerdan con objetivos social o políticos e inclinaciones compatibles entre otros grupos sociales importantes, como, por ejemplo, las elites políticas o los partidos”.⁴⁹ Es, entonces, en el campo político y no meramente simbólico o incluso monumental que debe librarse la lucha por la memoria. Como dice Huysen, “la memoria [...] no puede ser un sustituto para la justicia”.⁵⁰ Es probablemente la falta de poder político real lo que obliga a los que comparten las ideas reflejadas en el Informe de la CVR a actuar principalmente en el campo de la representación. Pero creo que es importante reconocer que mientras que las ideas sobre el pasado y el proyecto de nación contenidos en el Informe de la CVR y en *El ojo que llora* no se vean expresados y representados en un proyecto político concreto, es poco probable que la memoria incluyente se convierta en la memoria nacional.

Pero vuelvo a la idea de Kimberley Theidon. ¿Es deseable o incluso posible una sola metanarrativa sobre la violencia, una memoria en el singular, por más que ésta sea incluyente? ¿Y, de ser incluyente, qué incluiría? ¿Es necesario pensar la (re)construcción nacional en términos unitarios? No tengo las respuestas a estas preguntas, pero me parecieron pertinentes cuando intenté visitar *El ojo que llora* a mitad de abril del 2007. Buscando el monumento, me llamó la atención que las personas que se encontraban descansando o paseando en el Campo de Marte y a las que les pregunte en qué parte del campo se encontraba el monumento me contestaron que nunca habían escuchado hablar de él. Después de un corto trajín, me topé con un área cercada con rejas de metro y medio y con una puerta encadenada. A través de las rejas pude ver la gran roca central y el laberinto de piedritas que lo rodea. No pude comprobar si las piedras ofensivas habían sido sustraídas o volteadas. Tampoco conseguí ver si la roca seguía llorando o si, quizá, había dejado de llorar mientras se resolvía su futuro.

NOTAS

- ¹ *Expreso*, 3 de enero del 2007. Quiero agradecer a Víctor Vich por haberme proporcionado su archivo de recortes periodísticos sobre este tema.
- ² <http://www.aprodeh.org.pe/ojoquellora2006/index.html>
- ³ <http://www.corteidh.or.cr/casos.cfm?idCaso=258>
- ⁴ *Perú21*, 31 de diciembre del 2006.
- ⁵ *Perú21*, 10 de enero del 2007.
- ⁶ *Correo*, 2 de enero de 2007.
- ⁷ *Perú21*, 31 de diciembre de 2006.
- ⁸ *Correo*, 8 de enero del 2007.
- ⁹ <http://martintanaka.blogspot.com/2007/01/comunicado-de-responsables-de-el-ojo.html>
- ¹⁰ *Perú21*, 5 de enero del 2007.
- ¹¹ *Perú21*, 9 de enero del 2007.
- ¹² *El Comercio*, 5 de enero del 2007.
- ¹³ *La República*, 5 de enero del 2007.
- ¹⁴ *Correo*, 11 de enero del 2007.
- ¹⁵ *La República*, 18 de enero del 2007.
- ¹⁶ *Correo*, 20 de enero del 2007.
- ¹⁷ *La República*, 15 de enero del 2007.
- ¹⁸ *La República*, 17 de enero del 2007.
- ¹⁹ *La República*, 17 de enero del 2007.
- ²⁰ *La República*, 16 de enero del 2007; *Perú 21*, 17 de enero del 2007.
- ²¹ *La República*, 13 de enero del 2007.
- ²² *La República*, 15 de enero del 2007.
- ²³ *La República*, 21 de enero del 2007; *Expreso*, 22 de enero del 2007.
- ²⁴ *Correo*, 21 de enero del 2007.
- ²⁵ <http://martintanaka.blogspot.com/2007/01/sobre-el-ojo-que-llora-y-el-campo-de.html>
- ²⁶ Ver Fernando Vivas, “¡Chúpale el ojo!”, *El Comercio* 26 de enero del 2007; ver también <http://www.presenciacultural.com/blog/category/violencia/>
- ²⁷ *El País*, 16 de enero del 2007.
- ²⁸ *El Comercio*, 16 de enero del 2007.
- ²⁹ Un excelente punto de partida para estudiar la violencia es Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.), *Violence in War and Peace: An Anthology* (Oxford: Blackwell, 2004). Para un tratamiento algo distinto del concepto de ontología de la violencia del que empleo aquí, ver Stathis Kalyvas, “The Ontology of ‘Political Violence’: Action and Identity in Civil Wars”, *Perspectives on Politics* 1:3 (2003), pp. 475-494.
- ³⁰ Sobre la violencia como “modo de producción”, ver Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (Chicago: Chicago University Press, 1987).
- ³¹ Caroline O. N. Moser y Cathy Mcllwaine, *Encounters with Violence in Latin America: Urban Poor Perceptions from Colombia and Guatemala* (London: Routledge, 2004), p. 3; Sobre la cotidianidad de la violencia, ver, entre otros, Nancy Scheper-Hughes, *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Violence in Brazil* (Berkeley: University of California Press,

- 1992) y Kees Koonings and Dirk Kruijt, *Societies of Fear: The Legacy of Civil War, Violence and Terror in Latin America* (Londres: Zed Books, 1999).
- ³² Kimberley Theidon, "Disarming the Subject: Remembering War and Imagining Citizenship in Peru", *Cultural Critique* 54 (2003), pp. 67-87.
- ³³ El concepto "cultura de la memoria" es utilizado por Andreas Huysen en "Present Pasts: Media, Politics, Amnesia", *Public Culture* 12:1 (2000), pp. 21-38; el de "industria de la cultura", entre otros, por Kerwin Lee Klein en "On the Emergence of Memory in Historical Discourse", *Representations* 69 (2000), pp. 127-150; y el de "imperio de la memoria" por Santos Juliá en "Bajo el imperio de la memoria", *Revista de Occidente*, 303-304 (2006), pp. 7-19.
- ³⁴ Ver, por ejemplo, Marcos Yauri Montero, *Laberintos de la memoria: Reinterpretación de relatos orales y mitos andinos* (Lima: Fondo Editorial del Pedagógico de San Marcos, 2006); Edilberto Jiménez, *Chungui: Violencia y trazos de memoria* (Lima: COMISEDH, 2005); Anahí Durand, *Donde habita el olvido: Los (h)usos de la memoria y la crisis del movimiento social en San Martín* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2005); Raúl Romero, *Identidades múltiples: Memoria, modernidad, y cultura popular en el Valle del Mantaro* (Lima: Fondo Editorial del Congreso, 2005); Salomón Lerner, *La rebelión de la memoria: Selección de discursos, 2001-2003* (Lima: IDEHPUCP, 2004); Marita Hamann, *Batallas por la memoria: Antagonismos de la promesa peruana* (Lima: PUCP/IEP, 2003); Carlos Iván Degregori y Elizabeth Jelin (eds.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: memoria y violencia política en el Perú* (Lima: IEP, 2003); Federico Croci y Giovanni Bonfiglio, *El baúl de la memoria: testimonios escritos de inmigrantes italianos en el Perú* (Lima: Fondo Editorial del Congreso, 2002); Luis Millones y Wilfredo Kapsoli, *La memoria de los ancestros* (Lima: Fondo Editorial Ricardo Palma, 2001); Peter Kaulicke, *Memoria y muerte en el Perú antiguo* (Lima: PUCP, 2001); José Watanabe, Amelia Morimoto y Oscar Chamba, *La memoria del ojo: Cien años de presencia japonesa en el Perú* (Fondo Editorial del Congreso, 1999).
- ³⁵ Para estudios que se enfocan más en la memoria como un concepto clave para las ciencias sociales y en particular la historia, ver, entre otros, Jeffrey K. Olick y Joyce Robbins, "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annual Review of Sociology* 24 (1998), pp. 105-140; Klein, "On the Emergence of Memory in Historical Discourse"; Wulf Kansteiner, "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies", *History and Theory* 41 (2002), pp. 179-197.
- ³⁶ Huysen, "Present Pasts", pp. 22-25.
- ³⁷ Huysen, "Present Pasts", p. 26.
- ³⁸ Esta es la idea de fondo tras el concepto de *lieux de mémoire* desarrollado por el historiador francés Pierre Nora y sus colaboradores. Ver Pierre Nora, "Between Memory and History: les Lieux de Mémoire", *Representations* 26 (1989), pp. 7-24 para una primera aproximación al proyecto de re-escritura del pasado francés a través del lente de la memoria que sumó unas 5000 paginas, 103 colaboradores y 133 artículos.
- ³⁹ Huysen, "Present Pasts", p. 37.
- ⁴⁰ Ver, por ejemplo, Robert S. Nelson y Margaret Olin (eds.), *Monuments and Memory, Made and Unmade* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).
- ⁴¹ Ver, por ejemplo, Devin Zuber, "Flanerie at Ground Zero: Aesthetic Counter-memories in Lower Manhattan", *American Quarterly* 58:2 (2006), pp. 269-299.
- ⁴² Peter Carrier, *Holocaust Monuments and National Memory Cultures in France and Germany Since 1989: The Origins and the Political Function of the Vél d'Hiv in Paris and the Holocaust Monument in Berlin* (Oxford: Bherghan Books, 2005), p. 1.
- ⁴³ Carlos Iván Degregori, Heridas abiertas, derechos esquivos: Reflexiones sobre la Comisión de la Verdad y la Reconciliación", en Raynald Belay, Jorge Bracamonte, Carlos Iván Degregori y Jean Joinville Vacher (eds.), *Memorias en conflicto: Aspectos de la violencia política contemporánea* (Lima: PUCP/IEP/IFEA, 2004), p. 76.
- ⁴⁴ Degregori, "Heridas abiertas", p. 85.
- ⁴⁵ Joanna Bourke, "Remembering War", *Journal of Contemporary History* 39:4 (2004), p. 474.
- ⁴⁶ Bourke, "Remembering War", p. 484.
- ⁴⁷ <http://www.aprodeh.org.pe/ojoquellora2006/index.html>
- ⁴⁸ Sobre la idea de conciencia histórica, ver Paulo Drinot, "Historiografía, identidad historiográfica y conciencia histórica en el Perú", *Hueso Húmero* 47 (2005), pp. 3-33.
- ⁴⁹ Kansteiner, "Finding Meaning in Memory", pp. 187-188.
- ⁵⁰ Huysen, "Present Pasts", p. 37.