

Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana.
Marita Hamman, Santiago López-Maguiña, Gonzalo Portocarrero y
Víctor Vich (eds.). *Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales*
en el Perú. Lima: PUCP, Universidad del Pacífico e IEP, 2003

Pepi Patrón

Quiero, en primer lugar, agradecer a los editores del libro el honor que me hacen al haberme invitado a presentar este interesante trabajo —que aparece en un momento por demás oportuno— en vista de la temática que trata (me refiero, obviamente, a la muy próxima presentación del *Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*). Más allá de cualquiera elogio, crítica o discrepancia que se pueda tener respecto de un texto que recién se lee, presentar un nuevo libro es siempre una fiesta, como se refirió Nietzsche al pensamiento: «la fiesta del pensamiento».

Leyendo la pequeña introducción de los editores, me quedé pensando que la expresión «urgencia de memoria» tal vez hubiese sonado menos beligerante que el título de «batallas», que, como indica Miguel Giusti en su comentario, podría parecer una contradicción *preformativa*, pues la memoria podría estar más ligada al silencio de la escucha que a la idea de conquistar botín. Pero, en fin, más allá del título, no puedo sino expresar mi acuerdo con la idea que expresa que el fondo del problema es la inexistencia de una verdadera comunidad nacional en el Perú. No creo estar de acuerdo, sin embargo, con la necesidad de un discurso y un sujeto capaz de proponer una memoria ciudadana, salvo que, como creo que los autores de la introducción piensan, se constituya una comunidad nacional que admita en su seno, como parte de su riqueza, diversas memorias y diversos sujetos. La «incapacidad histórica de ponerse en el lugar del otro» a la que alude el texto es lo propio de lo que Kant llamaba la incapacidad de juzgar. Incapacidad de juzgar que se nos hace tan clara en estos días en que empezamos todos a recordar lo difícil que fue, por ejemplo, que Lima, la capital, pensara que lo que pasaba en Ayacucho debía afectarlos tanto como lo que sucedió en Tarata. Esta incapacidad (lamentablemente presente en algunos de nuestros políticos y qué decir de algunos medios de prensa) de aplicar lo general a lo particular es una disposición natural, cuya carencia «es lo que generalmente se llama estupidez», según Kant.

Como se podrán imaginar, no voy a comentar cada texto en detalle ni todos los textos que conforman este libro. La selección no obedece a ninguna valoración no dicha; pero, por razones de obvia deformación profesional, voy a ocuparme más de la primera parte: «Aproximaciones teóricas». Quiero detenerme en algunas ideas centrales que, de distinta manera, se repiten, no siempre, por cierto, en el mismo sentido. No solo porque hay diferencias de opiniones, sino también cierta desigualdad en la profundidad con la que se tratan los temas en el libro, resulta —y lo digo con todo respeto—, en algún sentido, un libro disparejo. Por ejemplo, el artículo que se anuncia como «Los

letreros de las calles de Lima» no dice nada sobre los letreros de Lima para desconcierto de los lectores. En este texto, frases como «siguiendo el mismo modelo metafísico que llevó a Abimael Guzmán, de su lectura de Kant y otros filósofos, a practicar un terrorismo sangriento» me parecen de determinismo muy discutible, sino inaceptable, y que, además, nada tiene que ver con el buen Kant de la paz perpetua o de la necesidad de ponerse en el lugar del otro que mencionaba hace unos instantes y al que también alude el trabajo de Gisele Velarde (sobre el que volveré más adelante).

El texto de Guillermo Nugent me parece particularmente sugerente, además de conmovedor, en torno a la relación entre memoria y justicia. Estoy de acuerdo en que la memoria no es ni puede ser sustituto de la justicia ni de las sanciones respectivas; pero tampoco creo que nadie, menos en el caso específico de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), lo pretenda. La justicia es, sin duda, condición de la reconciliación (como también señala Espezúa). *Sin justicia y sin reparaciones, la reconciliación no puede iniciarse como el largo proceso que, sin duda, lo es.* El paralelo que hace Guillermo con la ausencia de las mujeres del espacio público en Grecia resulta sumamente enriquecedor en relación con el valor y la importancia de una memoria pública de muchas mujeres en las Audiencias Públicas (valga la redundancia) a las que hemos asistido. Recordar y revivir ante otros permite, como diría Habermas interpretando a Freud, traducir un lenguaje privado en un lenguaje público y traducir el sufrimiento en lenguaje. Por ello, como señala Dorian Espezúa, «tenemos que confiar en el lenguaje».

El solo hecho de ser escuchadas por otros y otras ya es un acceso a lo público que, en la mayoría de los casos, les estaba vedado por omisión, tradición, decisión o simplemente miedo. *La idea de que el pasado y los recuerdos son vueltos a elaborar constantemente en función del presente me parece un principio hermenéutico de plena validez, que cuestiona directamente cualquier positivismo, que parece deslizarse en afirmaciones como aquella de Espezúa que habla de los «hechos en su rotundidad fáctica» (p. 120).* Los hechos son siempre hechos interpretados e interpretables (como también señalará Manrique más adelante); de allí la importancia de lo narrativo que tan bien resalta el trabajo de Tubino.

De allí también que el silencio respetuoso de un auditorio que escucha no necesariamente tiene que remitir a la «pulsión de muerte», como parece indicar el texto de Hamman. El que no haya diálogo con el público no significa que el solo pensar y narrar no «promueva una reflexión activa» (p. 141). Yo creo, siguiendo a Platón, que el pensamiento es el diálogo silencioso del alma consigo misma y que pensar y escuchar en silencio ya es un diálogo que implica reflexión, aunque sea silenciosa. Tampoco estoy de acuerdo con la afirmación de que «el síntoma está enlazado a un dicho», pues el dolor, el sufrimiento silencioso, aquello que no puede verbalizarse, no se asocia necesariamente a un dicho, y justamente lo no dicho es lo que se trata de recuperar: otra vez estamos ante el paso de lo privado a lo público. Tampoco creo que «no hay historia verdadera ni historia falsa, sino... historias cínicas». Prefiero creer que hay historias con sentido y eso es de lo que se trata. Incluso las partes más dolorosas de una historia individual o de una historia colectiva pueden tener sentido si se busca comprenderlas, como alguna vez planteó Hannah Arendt.

Que la verdad surge o es resultado de un proceso dialógico es una concepción que encontramos en varios textos; por ejemplo, los de Tubino y

Espezúa. El trabajo de Fidel Tubino, sumamente rico, hace explícita la necesidad de replantear la pregunta de «¿qué somos?» por la pregunta sobre «¿quiénes somos?». En su opinión, somos una colectividad sin memoria y sin proyecto; por ende, sin identidad o, por lo menos, con una identidad de la carencia. Quisiera rescatar una frase del trabajo de Tubino que me parece de una gran pertinencia: «¿Quiénes somos? Somos las historias que nos contamos a nosotros sobre nosotros mismos». Por ello, pienso que la mezquindad a la que asistimos en estos días de invalidar un informe que pretende ser un relato éticamente articulado de lo sucedido en los años de la violencia es como querer quitarnos el derecho a la memoria. Saber quiénes somos no es, como también señala Hannah Arendt, un asunto ontológico, sino ético-político. «La identidad narrativa es un proyecto ético», dice Tubino (p. 91), y me parece que tenemos el deber de enfrentarnos con nuestra débil identidad por medio de la comprensión de nuestra propia historia: mirarnos de frente, poner el pasado delante, como dice el psicoanálisis y la sabiduría aymara, que pone el pasado delante porque lo conocemos (en la medida en que nos lo cuentan) y el futuro detrás porque no lo conocemos.

En este ponemos delante y juzgarnos en nuestra propia historia, las referencias a Kant y Arendt en el texto de Gisele Velarde me parecen pertinentes y esclarecedoras; son, en efecto, una buena fuente para pensar. Sin embargo, no resulta en absoluto evidente la pretensión del texto de Velarde de liberarnos del prejuicio y pasar al juicio. Liberarnos de todo prejuicio, como ya lo mostró Gadamer, es hermenéuticamente imposible, pues los prejuicios, en tanto juicios previos, son la marca de nuestra historicidad, finitud y pertenencia a tradiciones. El deber de juzgar, poniéndonos en el lugar de los otros, no implica la liberación de todo prejuicio; ello es imposible. Nadie puede poner delante de sí todos sus prejuicios. Pensar por uno mismo no es sinónimo de una autonomía racional a lo Kant, pues felizmente no somos ni tan racionales ni tan autónomos como el buen Kant quería. Buena parte del pensar filosófico contemporáneo apunta a nuestras pertenencias y diferencias de todo tipo —género, cultura, etnia—, que nos muestran muy heterónomos en nuestras decisiones y valoraciones. Desechar prejuicios negativos, como racismo, discriminación, desprecio por el otro, como los que la autora menciona, sí es, sin duda, parte de nuestro proyecto ético como nación.

La alusión a los temas del corazón en el texto de Castro o del poder en el de Gabriela Ramos muestran, creo, en qué medida nuestra autonomía racional no es tal sino relativa a nuestros propios contextos vitales e históricos.

La (re)valorización del cuerpo en el texto de Rocío Santistevan, que lleva el duro título de «Maternidad y *basurización* simbólica en mujeres supervivientes a crímenes de violencia política», me parece fundamental. Si bien no comparto algunas de las críticas que allí se hacen al trabajo o actitud de los comisionadas y comisionados, resulta de suma importancia el tránsito propuesto por la autora de «te doy mi dolor/tú me das tu compasión» (aunque no creo que haya sido la actitud de la CVR) a «yo te doy mi historia/dame tú tu indignación». La indignación moral es un sentimiento que en verdad creo nos hace mucha falta en el Perú.

La reflexión de Portocarrero sobre los años del velasquismo revelan la urgencia de una tarea todavía pendiente. En efecto, en una investigación realizada hace algunos años por el grupo interdisciplinario de AGENDA: Perú, el régimen de Velasco Alvarado aparecía como el que más había cambiado la

historia del país. Su satanización no nos conduce a nada y es cierto que «la reivindicación de la democracia ha introducido una sombra sobre lo que fue» dicho gobierno (p. 243). Mientras leía el texto de Gonzalo, no podía dejar de pensar en la primera sala de la exposición de fotos de la CVR, «Yuyanapaq. Para recordar», que tiene una imponente foto de Velasco en una manifestación, indicando el inicio de algo, también convencida, como Portocarrero, del radical cambio: una democratización sin democracia o una suerte de revolución cultural que dicho gobierno significó. Yo creo que este texto constituye una llamada de atención respecto de la invitación a la amnesia que parece hacerse a las generaciones jóvenes en relación con la etapa del velasquismo.

En otro registro, no sé si comparto su idea de los justificados odios y resentimientos que fueron liberados en los movimientos como Sendero Luminoso o el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. Creo que el papel de lo ideológico en dichos movimientos amerita un papel más importante que el señalado en el texto de Portocarrero.

Todo lo que podemos decir y no decir cuando cantamos valeses en esos raptos de entusiasmo criollo, que creo todas tenemos, nos lo deja en claro de manera muy sugerente el texto de Víctor Vich, de cuya lectura también he disfrutado mucho. Lo que las canciones revelan acerca de la exclusión, violencia y desigualdades, lo que dicen de machismo y centralismo limeño, créanme, hará que, en el futuro, mis raptos de criollismo sean más cuidadosos.

Las «Memorias locales» y el colofón que cierra el libro resultan como ilustraciones de lo dicho teóricamente, aunque, dicho con sinceridad, a veces se echa de menos una mayor articulación entre los casos locales (que parecerían simbólicos y, a la vez, querer ser universalizados) y la red conceptual tejida en la primera parte. La pregunta de Norma Fuller –«¿cuáles memorias se tornan hegemónicas?»– me parece una pregunta clave cuya respuesta es un trabajo abierto a futuro.

El acceso a las memorias colectivas de grupos subalternos es el propósito del muy interesante trabajo de Patricia Ruiz Bravo y Eloy Neira. El concepto del buen vivir aludido (p. 395), que lamentablemente no se desarrolla más en el artículo (por obvias razones de espacio), es una invitación a la Filosofía, pues el tema de la vida buena es de antigua preocupación en esta disciplina, desde Aristóteles hasta el actual debate entre liberales y comunitaristas. Propongo muy en serio una aproximación interdisciplinaria a este concepto que saca a luz la investigación presentada. Encontramos, nuevamente, la importancia de los afectos y deseos como elementos fundamentales para entendernos como colectivos y comunidades y el rol de la agencia femenina en la vida de las comunidades andinas. Deja abierto también el reto de la participación femenina en los espacios públicos, en el ejercicio del poder, del que tan lejos estamos aún, pese a algunas presencias esporádicas e incluso algunas nefastas como en el decenio de los noventa. *Tenemos allí mucho* trabajo por hacer, en el doble nivel, teórico y práctico, que el artículo de Ruiz Bravo y Neira tan bien articulan.

Para terminar, no puedo sino compartir, y ya lo señalé anteriormente, la tesis de Manrique de que no hay hechos que hablan por sí solos, sino que el sentido de los hechos es siempre producto de una interpretación. Y esta nunca es neutra, precisamente porque nunca es autónoma; es decir, que no se da a sí misma sus propias reglas, desde la sola razón. La memoria del sentido de los hechos marca nuestra pertenencia a una colectividad y luchar

por la memoria —dice Manrique— no es solo celebrar el recuerdo o buscar justicia y castigo. Es, esencialmente, luchar para que las víctimas de la violencia sean finalmente integradas a la nación, a esa comunidad nacional que todavía no somos y que tenemos el imperativo ético de construir.

Por ello, y permítanme una reflexión personal para terminar, el cuestionamiento reciente a la idea de reconciliación muestra lo compleja que es la realidad de nuestro país. Plantear, como algunos hacen tendenciosamente, que hablar de reconciliación es sinónimo de perdonar y sacar de la cárcel a quienes mercedadamente cumplen una condena es no querer ver todo lo que nos falta aún por construir.

Pienso que nadie duda de que vivimos en un país que tiene un fondo histórico y secular de injusticias. Entre las muchas formas de injusticia que se podrían mencionar, figuran la pobreza y la pobreza extrema; la discriminación —en todas sus formas: racial, étnica, de género—; y la desigualdad en el acceso a la educación, a la salud o al poder político. En un notable *Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000/2001*, del Banco Mundial, titulado *Luchando contra la pobreza*, esta es abordada como un fenómeno de múltiples dimensiones, que no puede ser entendido y enfrentado solo en términos de crecimiento económico. En dicho documento, se pone el acento en el carácter no solo cuantitativo, sino también —¿esencialmente?— cualitativo de la pobreza: esta no solo significa privaciones materiales —como falta de alimentos o vivienda o escasa salud—; sino también falta de educación, ausencia de poder y de voz propia, presencia —entre los pobres del mundo— de sentimientos de extrema vulnerabilidad (ante desastres naturales o reveses económicos) y experiencias de maltrato de parte de las instituciones del Estado y la sociedad.

Y de la vulnerabilidad, desamparo y maltrato de miles de habitantes de nuestro país durante los años del conflicto armado hemos sido testigos, pasivos o no. Creo que la espeluznante cifra que se ha hecho pública, que indica que el 75% de los muertos durante la guerra interna que Sendero Luminoso inició son quechuahablantes o de otras lenguas vernáculas, es una prueba concluyente de la perversa continuidad que hubo entre las injusticias estructurales que nos caracterizan como nación y las injusticias cometidas durante esos años. Lo más trágico del caso es que, invocando la lucha contra esas ancestrales injusticias, se generó una situación en la que se cometieron injusticias que atentaron contra no solo cualquier concepción de la justicia sino de toda ética. En última instancia, la justicia social será la única manera de iniciar un proceso de reconciliación que, en el plano conceptual de la CVR, se entiende como la puesta en marcha de un proceso de restablecimiento y refundación de los vínculos fundamentales entre los peruanos, vínculos destruidos o deteriorados aun más en las últimas décadas por el estallido del conflicto armado en el seno de una sociedad injusta y en crisis.

Reconciliación significa corregir y replantear las condiciones básicas de nuestra convivencia; debe consistir, por ello, en una refundación de los vínculos fundamentales, es decir, en la instauración de una nueva relación, cualitativamente distinta, entre todos los peruanos y peruanas. Debemos aspirar a crear un nuevo pacto social, en el que todos y todas podamos ser ciudadanos y ciudadanas en sentido pleno. Para ello, la memoria de lo sucedido y la asunción de responsabilidades nos debe llevar a esa indignación moral que será el primer paso de la reconciliación así entendida.