

## CONGRESO ABIERTO 2008

### XLIV Congreso de la Asociación Canadiense de Hispanistas, 2008

U. of British Columbia (Vancouver, Canadá)

[Word](#)

[PDF](#)

## **Olvidar o no olvidar, ésa es la cuestión. ¿Superación de la “memoria salvadora” en la narrativa “pituca” post-Fujimori?<sup>1</sup>**

**José Antonio Giménez Micó**  
Concordia U. / The U. of Calgary

No hay peor sordo que el que no quiere oír, ni peor amnésico que quien tiene la firme intención de olvidar. Una buena parte de la sociedad peruana en los años 90 –y, en cierto sentido, así sigue siendo en la actualidad– se niega no ya a que se condenen, sino incluso a que se graben en la memoria colectiva las atrocidades cometidas por las fuerzas armadas y otros grupos paralelos. Carlos Iván Degregori, uno de los analistas más lúcidos de la guerra sucia en el Perú, habla al respecto de “memoria salvadora” o de “voluntad de olvido de los ‘excesos’ represivos del Estado.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Versión abreviada de los artículos publicados en español y en inglés en 2009 y 2008 respectivamente (véanse las referencias completas en Obras citadas, entrada de Giménez Micó).

Véanse igualmente mis artículos “Pérou: oublier ou ne pas oublier, un dilemme insensé?” y “Oublier ou ne plus oublier: au-delà de la «mémoire salvatrice»?” In *La violence dans l’imaginaire latino-américain*, André Corten, dir., Anne-Élizabeth Côté, coll. Paris/Montréal: Karthala/P. de l’U. du Québec, 2008, pp. 195-202 y 329-336 respectivamente.

Este trabajo se inscribe en un proyecto de investigación colectivo transdisciplinario sobre los imaginarios de la violencia realizado por el Grupo de Investigación sobre los Imaginarios Políticos en América Latina (GRIPAL, por sus siglas en francés), equipo del cual formo parte. Para mayor información, la dirección URL del GRIPAL se encuentra en la bibliografía. El GRIPAL agradece al Consejo de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales del Canadá (SSHRC, por sus siglas en inglés) y al Fondo Quebequés de Investigación sobre la Sociedad y la Cultura (FQRSC, por sus siglas en francés) por su imprescindible ayuda.

<sup>2</sup> SL le había dado al Estado suficiente materia prima como para que éste construya una “memoria salvadora.” Los asesinatos de dirigentes sociales, los “castigos ejemplarizadores,” las masacres brutales, el desplazamiento y la reducción a servidumbre de comunidades enteras, así como los coches-bomba y los paros armados en las ciudades, se tornaron contra ellos. Sin mayor esfuerzo, los medios lo construyeron como el Otro monstruoso y la opinión pública atemorizada compartió esa imagen y contribuyó activamente a dibujarla. El régimen logró así un margen de maniobra suficiente como para seleccionar ciertos olvidos estratégicos y tratar de implantarlos en la memoria nacional ... Esa voluntad de olvido de los “excesos” represivos del Estado fue compartida, al menos por un tiempo, por importantes sectores de la ciudadanía. (Degregori 2003: 20)

Es cierto que, tras la caída del régimen fujimorista, estos “excesos” parecen haber dejado de ser tabú. Como ha sido el caso en varios países que han conocido situaciones similares, una “comisión de la verdad” –a la cual, por cierto, se le agregó significativamente “y de la reconciliación”– se pone en marcha. El tema de los “años de la violencia sociopolítica” –sintagma que da a entender que esta “violencia” únicamente se circunscribe a un período delimitado de un pasado terminado–, este tema de la violencia va ganando en visibilidad en los medios masivos de comunicación, capitalinos y de otros países hispanos, como lo demuestra el hecho de que varias obras literarias sobre el tema son catapultadas por la industria cultural transnacional en castellano: así, novelas como *La hora azul* o *Abril rojo* consiguen importantes premios en España (el Herralde 2005 y el Anagrama 2006, respectivamente) y se difunden en las principales ciudades de España y Latinoamérica.

Sin embargo, no está de más recordar que la producción literaria sobre el tema se remonta al comienzo mismo del conflicto. En 2000, Mark Cox ya “había podido juntar un corpus de más de 100 cuentos y 30 novelas publicados por 60 escritores” (67); en 2003 el número ya había “crecido bastante, con 192 cuentos y 46 novelas publicados por 104 escritores, y eso ni incluye varias obras inéditas” (*ibid.*). De hecho, desde comienzos de los años ochenta –cuando ciertos escritores “cosmopolitas” de Lima todavía ignoraban olímpicamente la suerte de sus compatriotas<sup>3</sup>– son casi exclusivamente los escritores andinos, tradicionalmente ninguneados por el campo intelectual de la capital, quienes “sienten la necesidad de publicar sobre la violencia política” (68).

Que yo sepa, todavía está por ver la luz un amplio estudio comparativo-contrastivo de las narrativas andina y “pituca” que tratan del tema de la violencia. Mi objetivo es mucho más modesto: consiste en cotejar diversas marcas de “violencia” en las representaciones de la literatura “pituca” peruana contemporánea en relación no ya con la narrativa andina, sino con el “habla ordinaria” de la población de Ayacucho. Ello es así porque en nuestro grupo de investigación (véase la nota 1) tenemos en cuenta la multiplicidad de imaginarios de la violencia e intentamos privilegiar aquéllos que no representan necesariamente a las voces hegemónicas, ésas que encuentran un eco de resonancia en los medios de comunicación masivos, en el discurso de las fuerzas políticas legítimas.

---

<sup>3</sup> “Iván Thays, ... en una conversación sobre la narrativa de los noventa y la violencia política, tiene esta reacción indiferente al sufrimiento de sus paisanos: ‘No hay por qué hacerles caso a quienes te exigen que reflejes una realidad que quizás no te tocó o te tocó de una manera indirecta, como es mi caso’ ... Para entender a cabalidad la narrativa peruana de los años ochenta y noventa, sería necesario no sólo estudiar a los que publican sobre la violencia política, sino a los que, como Thays, optan por no acercarse a este tema” (Cox 69).

A este doble objetivo se dedicará, necesariamente de manera muy sintética, el resto de esta ponencia. En primer lugar, comentaré un fragmento de la ya mencionada novela *La hora azul*, para posteriormente ponerlo en relación con los resultados de un estudio sobre “el habla ordinaria de Ayacucho” que realicé a partir de una serie de entrevistas que hicimos en abril de 2007.

Comencemos con *La hora azul*. Esta novela cuenta una historia presuntamente basada en un hecho real. Cito la sinopsis que aparece en la contracubierta del libro:

El doctor Adrián Ormache es un abogado próspero que vive en una zona acomodada de Lima. Tiene un buen sueldo, un trabajo estable que le gusta y una familia encantadora. Al cuidado de su madre, su infancia también ha transcurrido sin problemas. Adrián sólo ha visto esporádicamente a su padre, de cuyas hazañas como oficial de la marina peruana ha oído hablar. Tras su fallecimiento, descubre sin embargo que su padre estuvo a cargo de un cuartel en la zona de Ayacucho, durante la guerra de Sendero Luminoso. Gracias a ex subordinados suyos, se entera, además, de que ordenaba las sesiones de tortura y mandaba violar y ejecutar a las prisioneras. Pero en una ocasión su padre le perdonó la vida a una de ellas, que luego se escapó del cuartel. Cuando se entera de la existencia de esta misteriosa mujer, ... Adrián se propone conocerla. (Roncagliolo, contracubierta)

Les ahorro una síntesis pormenorizada de la diégesis (por ejemplo, en particular, la evolución del personaje en esta especie de *Bildungsroman* que es *La hora azul*) para concentrarme en lo que considero fundamental: ¿por qué Ormache persiste en su búsqueda de la víctima de su padre, en querer hablar con ésta? Sería fácil, muy fácil, demasiado fácil inferir que nuestro protagonista experimenta un sentimiento de culpa. No digo que no sea así, pero quizá ello sea irrelevante. Lo importante es que Ormache necesita saber. La “voluntad de olvido,” tan imprescindible para que siga funcionando la “memoria salvadora,” aparece completamente desactivada. Ormache, como lo hará la nación entera pocos años más tarde, necesita comprender lo que pasó, es decir, el contexto que permitió que su padre y muchos como él cometieran impunemente las atrocidades que cometieron.

Debido a esta ineludible necesidad de comprender, Ormache se desplaza a Ayacucho. El episodio de Ayacucho, que ocupa los capítulos XIII y XIV de la novela y unas 30 páginas de sus 300, merecería por sí solo no ya una ponencia entera, sino un estudio mucho más profundizado. Me limitaré a apuntar aquí uno de los elementos que se ponen en escena. En su búsqueda de pistas sobre Miriam, la víctima de su padre que logró sobrevivir, el protagonista llega a la iglesia San Antonio de Padua de Luricocha, provincia de Huanta, departamento de Ayacucho, lugar de nacimiento de Miriam. El cura le dice que regrese a mediodía, pues tiene una reunión con un grupo de parroquianos que quizá sepan algo sobre Miriam. Esto es lo que Ormache encuentra entonces:

Junto a él [el cura], dos ancianos, un hombre y una mujer, cubiertos de telas negras y sombreros. No hablaban castellano. Le pedí que les preguntara si habían conocido a Miriam. Al oír su nombre, los ojos de la mujer se encendieron. Empezó a hablar en quechua.

Sí se acuerda de ella, me dijo.

Que un día vinieron unos soldados y se la llevaron y no supieron más, dicen. Dicen que pregunte si usted sabe algo. ¿Tenía algún pariente en Luricocha, en Huanta o en Huamanga?

El hombre sacudió la cabeza. Su padre y su madre murieron, dice que no quisieron dar su comida de la bodega a los senderistas, dice que los senderistas se llevaron a su hermano para obligarlo a pelear con ellos.

Después los senderistas asaltaron el puesto policial aquí también. Allí lo mataron a su otro hermano. No han vuelto a saber de ellos nunca. No saben nada de Miriam. La casa sigue cerrada. Ya casa fantasma parece. No saben nada de la familia de Miriam tampoco.

Caminé con el padre Marco hasta la pista donde me esperaba el mototaxi.

...

—¿Cómo puede hacer para consolar a esta gente, padre?

—Ya no quieren consuelo, señor. Pero quieren hablar, quieren contarme sus cosas, **eso nomás quieren** y por eso yo los oigo pues. Los oigo y ellos hablan y los sigo oyendo y cuando ellos se van yo me quedo solo y lloro todo lo que puedo, señor.

Entro a mi cuarto, me echo boca arriba en la cama, y rezo un rato y entonces me pongo a llorar y me pongo de costado, el llanto se me viene solo, yo no hago nada y de repente estoy llorando, es mejor así, y después ya me siento mejor, y les digo que recen mucho, y que no los olviden, sobre todo eso, que no se olviden de sus muertos pero que los recuerden con alegría, así les digo, y así se la pasan recordándolos, y yo también. Así podemos seguir viviendo, pero llorando siempre, eso sí. (176-177; mi énfasis)

*Eso nomás quieren.* Aunque, según el cura, el consuelo ya no forme parte del horizonte de expectativas de la pareja de ancianos, la función terapéutica de la escucha es innegable. Elizabeth Jelín señala al respecto que “para relatar sufrimientos, es necesario encontrar del otro lado la voluntad de escuchar.”<sup>4</sup>

*Eso nomás quieren.* Y *eso nomás* es lo que hace el cura de Luricocha en sus reuniones con los supervivientes del *sasachakuy tiempo*. Y *eso nomás* es lo que hace Ormache a lo largo de la novela y lo que le impele a escribir el libro. *Eso nomás* es igualmente lo que motivó los trabajos de la comisión de la verdad y la reconciliación.

---

<sup>4</sup> “... para relatar sufrimientos, es necesario encontrar del otro lado la voluntad de escuchar ... Hay coyunturas políticas de transición ... en que la voluntad de reconstrucción es vivida como contradictoria con mensajes ligados a los horrores del pasado. En el plano de las memorias individuales, el temor a ser incomprendido también lleva a silencios. Encontrar a otros con capacidad de escuchar es central en el proceso de quebrar silencios” (Jelín 35-36).

Pero “ser o no ser consolados” quizá no sea la cuestión. La verdadera cuestión también podría muy bien ser la siguiente: ¿únicamente quieren “contar sus cosas,” *eso nomás quieren* ellos? ¿O más bien *eso nomás* queremos *nosotros* escuchar?

En todo caso, *eso nomás* no es exactamente lo que pude constatar en abril de 2007 durante mi estancia en Huamanga, capital del Departamento de Ayacucho. Allá visité el Museo de la Memoria, inaugurado sin ninguna ayuda gubernamental en 2005 por la ANFASEP (Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados y Detenidos-Desaparecidos en las Zonas Declaradas en Estado de Emergencia del Perú). La señora Elena Gonzales, la guía e integrante de la ANFASEP que me mostró el museo, me contó no su historia particular –como hace la pareja de *La hora azul*, los que “eso no más quieren”–, sino la historia de los veinte años de violencia extrema e, ineludiblemente, la historia de lucha y resistencia de la asociación.

Los miembros de la ANFASEP quieren, por supuesto, recuperar los restos de sus seres queridos (a diferencia de Sendero Luminoso, los militares tenían la costumbre de “desaparecer” los cadáveres de sus víctimas). Por encima de todo, quieren o, más bien, exigen la verdad, la justicia, la reparación. Pero no es *eso nomás* lo que quieren. Siguen rememorando lo inaceptable que han vivido y rechazando lo inaceptable que siguen sufriendo. Su museo no es un cementerio de objetos anticuados, su memoria no se ha quedado anclada en el pasado, el verbo *resistir* siguen conjugándolo en presente. A diferencia del informe oficial de la muy oficial Comisión de la Verdad... y de la Reconciliación, su memoria no es un asunto ordenado y archivado por los siglos de los siglos, su memoria sigue estando muy viva. Hasta el punto que muchos hijos de las víctimas, que fueron acogidos por la ANFASEP cuando se quedaron huérfanos, se van afiliando ahora a la asociación.

La ANFASEP, fundada en 1983 (poco después del comienzo de la lucha armada), constituye una especie de vanguardia, al fin y al cabo minoritaria, de la batalla por el reconocimiento de quienes sufrieron más directamente los llamados “años de la violencia sociopolítica.” Sin embargo, no parece haber en Perú movimientos de masa similares a los que conocen otros países andinos como Ecuador y Bolivia.

Sí, es cierto que el malestar social es palpable y ciertos movimientos campesinos, particularmente de cocaleros, se oponen a veces vigorosamente a las medidas gubernamentales, pero es difícil considerar la posibilidad de una corriente de protesta extendida y, con mayor razón, de una alternativa política suficientemente representativa que surgiera de estos movimientos. Podemos preguntarnos, eso sí, hasta qué punto la posición crítica y activa de la ANFASEP traduce la emergencia más o menos embrionaria de un imaginario instituyente *otro*, más inclusivo, en la población de Ayacucho, y en particular entre los menos afortunados, aquéllos que sufrieron más directamente este período extremadamente penoso de la historia peruana contemporánea.

Para intentar responder a esta pregunta, llevé a cabo en abril de 2007, con la inestimable ayuda de Wari Zárate, el artista y educador social que generosamente nos ha cedido los derechos de imagen de una de sus obras para la portada de nuestro programa, y dos estudiantes de la Universidad de San Cristóbal de Huamanga, Tania Edith Pariona Tarqui y Demetrio Mendoza Ventura, una serie de entrevistas en medio rural, entre estudiantes universitarios y en medio urbano marginal. Para ello, seguimos el modelo del proyecto colectivo del GRIPAL, aplicado en otros diez países latinoamericanos.

En primer lugar, las referencias a la violencia que se detectan explícitamente en los enunciados de una buena parte de los entrevistados forman a menudo parte de lo que en el GRIPAL tipificamos como “violencia conservadora” e incluso derrotista, que se podría parafrasear de esta manera: “la situación” no es fácil, es cierto, pero siempre ha sido así, no es algo que vaya a cambiar de la noche a la mañana... Hay que reconocer, sin embargo, que estamos “un poco mejor” que como nos encontrábamos durante “los años de la violencia”... La mayoría de los informantes, en las tres categorías, parecen coincidir en esta percepción, incluso quienes más críticos se muestran hacia el *statu quo*. Sin embargo, cuando se tiene menos en cuenta el sentido literal de los enunciados y se presta más atención a los mecanismos discursivos de la enunciación, se observan marcas recurrentes de otras percepciones de la violencia que, en ocasiones, incluso contradicen los enunciados que vehiculan expresamente la violencia conservadora. La marca más sobresaliente, pues quizá sea la más generalizada en las tres categorías de informantes —un poco menos entre el grupo de estudiantes—, es la iteración de palabras (a menudo negativas: *no*, *nada*, *nunca*, etc.) que, es cierto, confirman a menudo explícitamente la violencia conservadora o de “situación excepcional” que parece eternizarse, pero cuya *repetición abusiva* da más bien a entender una anulación o, en todo caso, una problematización más o menos consciente de su significación.

Veamos un par de ejemplos. Una informante de 42 años, residente en una barriada marginal de Huamanga pero procedente del ámbito rural –como la inmensa mayoría de los habitantes de estas zonas, responde así a la pregunta sobre el abuso de poder:

*No, no, no, no*, no hablemos de los policías, pero que ellos me ayudaron en mi problema, ellos me animaban, me decían no llores vas a salir, para que, cuando mi hermano nos amenazaba, a mí y a mi madre, a veces yo caminaba de miedo, llorando, diciendo este en cualquier momento me va a matar, y les decía a ver si mi hermano se encaminaba, pero ... ellos sí me ayudaron, *yo no puedo decir que no...*

Curiosamente, a una pregunta formulada poco antes: “¿Le ha ocurrido alguna vez encontrarse en una situación en la que se dijo algo así como: ‘aquí se acabó, es mi última hora’?”, esta misma persona, incitada por el entrevistador a explicarse tras haber pronunciado un magro “Sí,” había esbozado el siguiente relato de vida (reproducción íntegra de esta respuesta):

Yo estaba en mi pueblo y han venido cuarenta guardias y me han traído amarrando la mano, poniéndome en mi cabeza tres revólveres cargados, ahí sí pensé en Dios, pero ... yo tenía como 16 años y que no estaba entregada a la iglesia, sí, así fue.

Todo parece indicar que esta detención ha sido naturalizada (objetivada, como si formara parte, o casi, del “orden normal de la realidad”) hasta el punto que, si hay alguien responsable de lo que ocurrió, sería la misma locutora. ¿Cómo interpretar de otro modo su penúltima frase: “ahí sí pensé en Dios, pero ... yo tenía como 16 años y que no estaba entregada a la iglesia”?

Pero volvamos a la cita precedente, es decir, a la respuesta que comienza con cuatro “No” seguidas del imperativo “no hablemos de los policías.” Éstos serían los rasgos principales de la enunciación: 1. repetición exacerbada de la negación; 2. empleo del adversativo “pero”; y, sobre todo, 3. esta doble negación final con la cual se pone punto final y definitivo al relato (“yo no puedo decir que no”). Antes de formular una hipótesis a propósito de lo que estas marcas discursivas pudieran revelar, detengámonos un instante a la manera en que varios informantes responden a la pregunta “¿Cree que se puede tener confianza en la autoridad?” Citaré aquí la respuesta de uno de 29 años de edad de otro “pueblo joven,” muy similar a la que ofrecen otras personas entrevistadas:

*¿La autoridad? Pues bueno, las autoridades son buenas, pero las autoridades ahora son como engañadores, al pueblo lo engañan con una cosa, y después otra cosa hacen, y por lo tanto hasta el momento, desde que tengo uso de razón, ninguna autoridad hizo bien al pueblo, todo es llenarse los bolsillos nada más.*

La primera frase, “las autoridades son buenas,” se entenderá como la expresión del imaginario instituido –*lo que debe o debería ser*: verdad universal, intemporal, por no decir eterna... *Pero* las cosas no son así *ahora*: un *momento* lo suficientemente amplio para abarcar, al menos, “*desde que tengo uso de razón*”... La contradicción entre enunciado y enunciación es flagrante.

Más allá de sus diferencias, lo que tienen en común estas y muchas otras respuestas que recogimos de los diferentes informantes que entrevistamos es que una “*realidad*” presentada en primer lugar como “*excepcional*” (pero, *al mismo tiempo*, más o menos “*naturalizada*”: así ocurren las cosas *ahora... desde que tengo uso de razón*), presuponen un conflicto entre un sentido *instituido*: *lo que debe o debería ser*, más allá de toda temporalidad– y otro sentido que pugna por emerger, éste relacionado con *lo que es* en realidad: “*así fue*,” “*las autoridades son buenas, pero las autoridades ahora –desde que tengo uso de razón– son como engañadores.*”

Ya para concluir. Afirmar que la emergencia de un imaginario instituyente *otro*, plural (que incluyera a ese “ellos” múltiple presupuesto –para evacuarlo mejor– en *Eso nomás quieren*); afirmar que la emergencia de este imaginario instituyente *otro* está a la vuelta de la esquina en Ayacucho sería pecar de optimismo. “Las cosas tal como son *ahora*” son más bien aceptadas e incluso naturalizadas, aunque sólo sea por defecto: a diferencia de lo que se puede observar en algunos de los países andinos vecinos, nada parece indicar que exista la más mínima esperanza de cambio significativo.

Lo que en el GRIPAL sí hemos podido constatar, a través del análisis de las huellas de la violencia en la enunciación del habla ordinaria de Ayacucho, es una puesta en tela de juicio, por relativa que sea, del imaginario instituido. Es cierto que estas marcas no consiguen desembocar en la emergencia de un imaginario instituyente *otro*. Pero, al menos, se puede detectar un malestar cierto frente a un estado de cosas que se juzga excepcional... y, al mismo tiempo, habitual, normal. La conclusión más obvia de este conflicto irresoluble entre enunciados “*conservadores*” y una enunciación más o menos “*contestataria*” es la anulación del sentido instituido o, al menos, su suspensión, su problematización. Lo cual no es poco.

## Obras citadas

- Comisión de la Verdad y Reconciliación (informe hecho público el 28 de agosto de 2003).  
<<http://www.cverdad.org.pe/pagina01.php>>
- Cox, Mark R. “Apuntes para el estudio de la narrativa peruana desde 1980 y la violencia política.” En *Pachaticray (El mundo al revés). Testimonios y ensayos sobre la violencia política y la cultura peruana desde 1980*, M. R. Cox, ed. Lima: San Marcos/Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2004.
- Cueto, Alonso. *La hora azul*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Degregori, Carlos Iván. “A tres años del informe de la CVR: La persistente exclusión.” *Argumentos* 1.6, julio de 2006.  
<<http://www.revistargumentos.org.pe/facipub/upload/publicaciones/1/84/files/Argumentos%206%20jul2006.pdf>>
- ---“Introducción” al volumen colectivo *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, C. I. Degregori (ed.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003.
- Giménez Micó, José Antonio. “Olvidar o no olvidar la violencia: ¿ésta es la cuestión?” *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 34.1, otoño de 2009, 165-181.
- ---“Pérou: oublier ou ne pas oublier, un dilemme insensé?” In *La violence dans l’imaginaire latino-américain*, André Corten, dir., Anne-Élizabeth Côté, Paris/Montréal: Karthala/P. de l’U. du Québec, 2008, pp. 195-202.
- ---“Oublier ou ne plus oublier: au-delà de la «mémoire salvatrice»?” In *La violence dans l’imaginaire latino-américain*, André Corten, dir., Anne-Élizabeth Côté, coll. Paris/Montréal: Karthala/P. de l’U. du Québec, 2008, pp. 329-336.
- GRIPAL (Grupo de Investigación sobre los Imaginarios Políticos en América Latina)  
<<http://www.gripal.ca/content/view/135/82/>>
- Jelín, Elizabeth. “Memorias y luchas políticas.” En *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, C. I. Degregori [ed.]. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003.
- Roncagliolo, Santiago. *Abril rojo*. Madrid: Alfaguara, 2006.