



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Macedo Janto, G. (2016). *Representación e imagen del personaje femenino en el discurso del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación* [Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Título: Representación e imagen del personaje femenino en el discurso del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación

Autor: Gloria Lizette Macedo Janto

Año: 2016

Lugar de publicación: Lima, Perú

Tipo de tesis: Maestría

Palabras claves: Gloria Lizette Macedo, personaje femenino, mujer andina, testimonio, memoria, olvido, violencia política peruana.

Referencia en APA 7ma. ed. Macedo Janto, G. (2016). *Representación e imagen del personaje femenino en el discurso del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación* [Tesis para optar el Grado Académico de Magíster en Literatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

Resumen

El trabajo tiene como objetivo estudiar la representación del papel de la mujer andina en el Informe Final de la Comisión de la Verdad. La hipótesis que se maneja afirma que la voz de la mujer andina, como personaje femenino, se configura a partir de la violencia y la mirada discriminatoria del otro. En capítulo primero se trata la representación de la violencia política en el Perú a partir de diversos medios, como la literatura, la filmografía, la música, entre otras expresiones artísticas. El segundo capítulo trata sobre el discurso testimonial desde el campo de la Literatura, así como de los conceptos de memoria y olvido. En el tercer capítulo se analiza la representación e imagen de la mujer andina en el discurso del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Palabras Clave: Gloria Lizette Macedo, personaje femenino, mujer andina, testimonio, memoria, olvido, violencia política peruana.



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)

ESCUELA DE POSTGRADO

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POSTGRADO



**REPRESENTACIÓN E IMAGEN DEL PERSONAJE FEMENINO EN
EL DISCURSO DEL INFORME FINAL DE LA COMISIÓN DE LA
VERDAD Y RECONCILIACIÓN**

TESIS

**PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN LITERATURA
PERUANA Y LATINOAMERICANA**

POR:

GLORIA LIZETTE MACEDO JANTO

Lima, 2016



A mis sobrinos Harold, Dayana y Mateo,
para que crean en los sueños



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I: INFORME FINAL: CONTEXTO DE VIOLENCIA	8
1.1 La violencia política en Perú	9
1.1.1 Representación de la violencia	14
1.2 Revisión del discurso del Informe Final de la CVR	19
1.2.1 Recepción del Informe de la CVR	23
1.2.2 Problematización del testimonio	27
1.2.3 Corpus testimonial	31
CAPÍTULO II: EL DISCURSO TESTIMONIAL EN EL INFORME FINAL	42
2.1 El discurso testimonial	43
2.1.1 Características del discurso testimonial	45
2.1.2 El testimonio desde la Literatura	56
2.2 Representaciones de la memoria	59
2.2.1 La memoria y el olvido	61
2.2.2 La representación de los otros	65
CAPÍTULO III: REPRESENTACIÓN E IMAGEN DE LA MUJER ANDINA EN EL DISCURSO DEL INFORME FINAL	74
3.1 Representación de la mujer andina en el IF	75
3.1.1 La cosmovisión del mundo andino	76
3.1.2 Aproximación al papel de la mujer en la época de violencia	88
3.2 Narrativa de la mujer andina	98
CONCLUSIONES	113
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	115
ANEXOS	131



INTRODUCCIÓN

Esta tesis estudiará la representación del papel de la mujer andina¹ en el Informe Final de la Comisión de la Verdad², para lo cual se revisarán las secciones donde aparezca representada el personaje de nuestro análisis; pero nos centraremos, especialmente, en el tomo VIII que trata de “Los factores que hicieron posible la violencia” que dedica el capítulo 2 a “El impacto diferenciado de la violencia” donde se expone la violencia y desigualdad de género con mayor detalle.

En este trabajo se verá cómo la discriminación y la violencia contribuyeron a formar un personaje clave en la época terrorista que sufrió los más crueles maltratos. Su voz es la de la sobreviviente, que recuerda un pasado que no puede, aunque quisiera, olvidar. Y ella narra con dolor, pero sin permitirse olvidar, los sucesos que cambiaron su vida y el de la familia o comunidad.

En líneas generales, el discurso del IF es un texto de no ficción proveniente del campo de las Ciencias Sociales, que pretende como la Comisión a la que pertenece, alcanzar ser objetivo en la búsqueda de la

¹ En este trabajo, no se detallará los nombres de las testimoniantes, aunque sí el número de su testimonio.

² En adelante, IF y CVR, respectivamente.



verdad. Se construye con la ayuda de los testimonios de los protagonistas de la época de violencia: los testigos directos o indirectos.

Esta tesis, desde el campo de los estudios literarios, pretende ampliar la investigación de los discursos no literarios, porque lo que nos interesa es la condición de literariedad del discurso y la construcción de una historia a partir de los testimonios que lo integran.

El IF de la CVR nos resulta importante porque, a pesar de no ser propiamente literario, y quizá por esa razón, al no pretender serlo, incluye testimonios organizados narrativamente, de tal manera que arman un discurso. Así, se vale de un recurso ampliamente discutido en el campo literario, como es la inclusión del testimonio. Esta tesis que surge por el interés de analizar la participación de la mujer andina durante los años de violencia, hablará del testimonio de la mujer andina.

La representación de la mujer como personaje en el IF de la CVR se construye teniendo como base los aportes de los testigos, adquiere fuerza cuando es enunciada por las mujeres víctimas de la violencia. Su palabra expresa su punto vista y su memoria, por eso el discurso transita entre el hecho, el documento y lo que la voz representa. En ese sentido, la hipótesis de este trabajo es que la voz del personaje femenino, la mujer andina, se configura a partir de la violencia y de la mirada discriminadora del otro (de los otros). Su representación narrativa se refiere a cómo la violencia actúa sobre ella: la mujer, la relación que establece con otros, la mirada que tiene de ellos y, en general, cómo se construye a lo largo de la narración y de su testimonio.



Este tipo de discurso (el testimonio) ha sido empleado, como en este caso, en situaciones de violencia para ejemplificar la manera como fueron vividos los hechos por los verdaderos protagonistas de la historia. Sin embargo, sobre su veracidad y alcance de verdad, se han propuesto muchos cuestionamientos que explicaremos. Como discurso, es la expresión de la memoria, personal y colectiva que recrea los hechos experimentados. Y describe la manera como son recordados los sucesos que han marcado al personaje que le tocó vivir episodios que, además de determinar su historia personal, también hicieron lo mismo con la de todo un pueblo y en este caso, la de todo un país. En otros países de Latinoamérica, también se han realizado Informes de esta naturaleza que han sido motivo de estudio y problematización. En esta investigación se analizan el contexto que los motivó, la implicancia de la mujer, el discurso de esta y, al mismo tiempo, se esgrime una reflexión sobre lo acontecido.

Después de trece años de su presentación, el discurso del IF reclama estudios exhaustivos, detallados, y sin apasionamientos. Por este motivo, hemos elegido un tema que, además de importante en los estudios del discurso en general, merece que se le preste atención y se analice para encontrar respuestas para entender nuestro pasado.

Con esta investigación, queremos contribuir a ampliar el campo de los estudios literarios a los estudios del discurso, en general. Además, pretendemos contribuir con el estudio del personaje femenino en el IF, desde nuestro campo.



En el IF de la CVR, la mujer se representaría como un personaje que se definiría a partir de la violencia y de la mirada discriminadora del otro. Nuestro estudio detallará cómo la violencia actúa sobre el personaje femenino, la relación que este personaje establece con otros, la mirada que tiene de ellos y en general, cómo se construye, con lo que se evidenciará su participación clave en el enfoque del IF; todo esto a partir de la inclusión de sus testimonios.

Dentro de las consideraciones que contempla el IF de la CVR, están los factores que hicieron posible la violencia, tema que toca el tomo VIII del citado informe. Entre esos factores se consideran la discriminación de género y la discriminación étnica. Dos puntos determinantes en este proceso de violencia, que confluyen en la imagen de un mismo personaje víctima: la mujer, la mujer andina. Si evaluamos el proceso de violencia veremos cómo, en este, las mujeres jugaron un papel importante, en un contexto que les obligó a participar, a veces no por ellas mismas, sino por sus familiares, cuyas vidas se veían en peligro. Sin duda, uno de los personajes clave en todo este proceso de violencia fue la mujer, ya sea como miembro obligado de apoyo al senderista o al ejército, por voluntad propia, o como eje del sustento y defensa de su entorno familiar.

En el capítulo I, hablaremos de la violencia política en el Perú y cómo esta ha sido representada en otros discursos como la literatura de la violencia, la filmografía, las canciones y otras expresiones artísticas. Luego, nos centraremos en una tesis que precede a esta en el estudio de los testimonios, aunque se centre en las audiencias públicas y no en los testimonios que aparecen en el IF, como es nuestro caso. Nos aproximaremos a la



problematización de los testimonios y su papel en el IF, así como la recepción de este documento como propuesta de trabajo de la CVR. Finalmente, analizaremos los testimonios y discursos que nos servirán de corpus para nuestro trabajo.

En el capítulo II, analizaremos específicamente el discurso testimonial, las características de los testificantes y revisaremos el testimonio desde el campo de la Literatura. Luego, veremos los conceptos de memoria y olvido, como ideas que nos aproximan a entender y examinar los discursos testimoniales. Aquí, escudriñaremos cómo se representa a los “otros” en estos discursos.

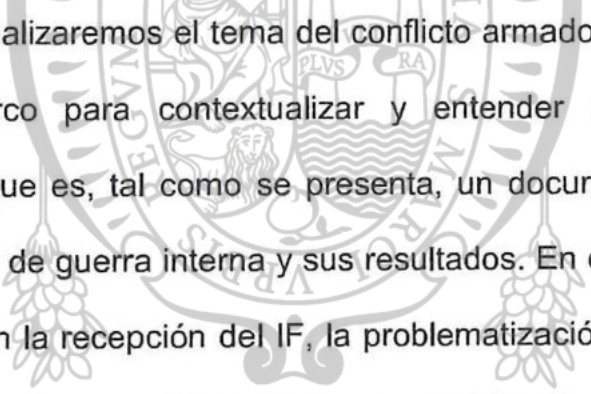
En el capítulo III, analizaremos la representación e imagen de la mujer andina en el discurso del IF. Para entender estos conceptos, primero, observaremos cómo se configura el mundo andino; es decir, cuál es la cosmovisión, qué relaciones se establecen en él y cómo determina los actos de los hombres y mujeres. Luego, revisaremos el papel de la mujer en la época de la violencia, sus características y cómo se refiere a ella el documento presentado por la CVR y los testimonios recogidos. Finalmente, estudiaremos la narrativa de la mujer andina.

La elaboración de esta tesis ha considerado básicamente los estudios sobre el testimonio, la memoria, el mundo andino, los discursos de la mujer y también, en menor medida, se ha valido de la perspectiva del psicoanálisis. Todo ello se ha realizado con el objetivo de estudiar los discursos de la mujer andina desde diferentes puntos de vista y enriquecer los debates sobre el tema.



CAPÍTULO I:

INFORME FINAL: CONTEXTO DE VIOLENCIA



En este capítulo, analizaremos el tema del conflicto armado interno en el Perú, que sirve de marco para contextualizar y entender nuestro trabajo; y revisaremos el IF que es, tal como se presenta, un documento en el que se evidencian los años de guerra interna y sus resultados. En esta segunda parte, nos detendremos en la recepción del IF, la problematización del “testimonio” y los discursos de mujeres andinas que nos servirán de corpus. Para ello, nuestra aproximación teórica se valdrá de conceptos, tales como: conflicto armado interno, mujer andina, literatura de la violencia, testimonio, comisión de la verdad.

Aunque no analizaremos las causas políticas, sociales y económicas, sí haremos lo propio con el impacto que causaron y las consecuencias que produjeron desde el punto de vista de las mujeres. Para ello, revisaremos sus



testimonios, los cuales aparecen diseminado en el IF que entregó la CVR. Esta aproximación nos dará campo para más adelante, en los siguientes capítulos, escudriñar detenidamente el discurso testimonial de este personaje y su caracterización en el IF.

1.1 La violencia política en Perú

Los años 80 conforman, en la memoria de los peruanos, una década de terror, llena de hechos sangrientos que enlutaron a familias, dejaron niñas y niños huérfanos, despoblaron tierras enteras, causaron daños físicos y emocionales irreparables. Sin embargo, como se sabe, la violencia no cesó hasta finales de los 90. Y su resurgimiento es un tema de constante preocupación y más en estos días cuando se realizan amagos de violencia en zonas alejadas y en la misma capital. La CVR señala que para comprender esa “década de la violencia”:

es necesario advertir cómo esa voluntad política aprovechó determinadas coyunturas, se alimentó de antiguas debilidades institucionales, aprovechó determinadas fallas estructurales, recogió ciertas reivindicaciones y graves frustraciones, expresó cierto imaginario y logró enraizarse en distintos sectores sociales y escenarios geográficos (IF 2003: t.8, 27)

Tantos años de violencia trajeron resultados desastrosos para el país. Según la CVR, el total de víctimas bordea los 70 mil. Entre ellas se puede contar muertos³ y desaparecidos. Aun hoy, muchos buscan y reclaman por los cuerpos de sus parientes.

³ El Registro Único de Víctimas, elaborado por el Consejo de Reparaciones, ha contabilizado hasta en 2015: 31.972 víctimas con nombre y apellido. <http://www.ruv.gob.pe/registro.html>



Según la misma CVR, el Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso⁴ fue responsable del 54% de las víctimas mortales y los agentes estatales del 37%. El porcentaje restante se debió a los comités de autodefensa. Es decir, PCP-SL fue el mayor perpetrador en estos años y los pobladores de zonas pobres fueron sus principales víctimas.

Sobre este grupo senderista se puede revisar los trabajos de Degregori⁵ (1990), quien examina ampliamente su desarrollo y evolución, así como sus acciones y consecuencias, tanto en el campesinado como en la región. El estudioso señala, con detenimiento, el origen de esta organización terrorista y cómo desplegó su accionar violento desde Ayacucho, además de las condiciones sociales y económicas que atravesaba el país que resultaron tristemente oportunas. Además, haciendo énfasis en un factor importante, Degregori afirma que “No hay violencia política sin discurso” (2000: 494) con lo que hace alusión al discurso de liderazgo que se impartió en el PCP-SL. Explica que en las palabras de Abimael Guzmán, líder del partido en mención, se percibe la creación de una omnipresencia “Se trata del cosmócrata, cuyo ego es exaltado a través de un culto a la personalidad inédito en la historia del movimiento comunista” (2000: 509). Por su parte, Manrique resume así el inicio de SL:

⁴ En adelante, PCP-SL.

⁵ Su análisis ubica el fenómeno “Sendero Luminoso” en el contexto nacional y luego esboza un conjunto de ideas alrededor de los siguientes temas: el escenario regional en el que PCP-SL desarrolla el grueso de sus acciones; el escenario social o institucional en el cual surge el PCP “SL”; la evolución de esta organización hasta 1980; finalmente, las acciones armadas y sus repercusiones en el campesinado y la región en general. Para más información sobre el origen de este grupo subversivo, se puede revisar *El surgimiento de Sendero Luminoso* (Degregori 1990).



Durante las dos últimas décadas del siglo XX el Perú afrontó una profunda crisis, agravada por la generalización de la violencia política. Esta violencia fue tanto una consecuencia de la crisis cuanto un componente fundamental de la misma. El rol decisivo en su gestación y desarrollo lo jugó una pequeña organización política surgida en los Andes, a la que inicialmente muy poca gente prestó atención (2003: 1).

Pero, entender el fenómeno senderista puede resultar difícil si no se conocen sus causas. A propósito, Félix Reátegui (2006: 441) afirma que:

Hay que entender el senderismo como ideología no necesariamente política sino cultural: como una negatividad pura e irresistible para quienes no tienen nada que perder; como el ofrecimiento de otro sentido para vidas cotidianas ya subvertidas malamente por una modernización trunca, por una educación masiva y paupérrima, y por un despertar de expectativas que no tienen ninguna posibilidad de ser satisfechas.

Solo así se puede comprender la crueldad de los actos terroristas que realizaron sus integrantes y el poco amor por la vida, la suya y la de los demás⁶. Por ejemplo, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru – MRTA:

se caracterizó por la “toma” de radioemisoras, colegios, mercados y barrios populares, robos de camiones repartidores de importantes firmas comerciales, asaltos a camiones repletos de productos de primera necesidad, atentados contra empresas prestadoras de servicios de agua y energía eléctrica, ataques a puestos policiales y residencias de integrantes del gobierno, asesinatos selectivos de altos funcionarios públicos y empresarios, ejecución de líderes indígenas y algunas muertes motivadas por la orientación sexual o identidad de género de las víctimas, estos últimos, en una línea de acción de terror que se mantuvo a lo largo de un lapso de tiempo considerable. Además, realizaron secuestros de periodistas y empresarios para obtener por su rescate importantes sumas de dinero. Durante su

⁶ “El referido conflicto se agudizó en medio de una práctica sistemática de violaciones de los derechos humanos, entre ellas ejecuciones extrajudiciales y desapariciones forzadas de personas sospechosas de pertenecer a grupos armados al margen de la ley. Estas prácticas fueron realizadas por agentes estatales siguiendo órdenes de jefes militares y policiales. La Corte ha señalado que resulta amplia y públicamente conocido el sufrimiento causado a la sociedad peruana por Sendero Luminoso. (CIDH 2014: 17).



cautiverio, los secuestrados permanecían ocultos en las llamadas “cárceles del pueblo” (espacios de reducidas dimensiones e insalubres)... Los elementos de prueba obtenidos por la CVR le permitieron concluir que entre 1984 y 1996 el MRTA realizó decenas de secuestros individuales y colectivos con fines de extorsión” (CIDH 2014: 17).

Por su parte, Gustavo Gorriti en su libro *Sendero. Historia de la guerra milenaria en el Perú* narra los inicios y el desarrollo del conflicto armado interno en más de 400 páginas. Describe las inoperancias del Gobierno de turno y cómo la figura del PCP-SL se va apoderando del terror desde Ayacucho hacia la capital. También, analiza el discurso del líder, recoge las siguientes palabras que aparecen en *Pensamiento Militar del Partido*, uno de los varios textos que publicó el grupo subversivo: “Para hacer la guerra hay que ser filósofos. El c. Gonzalo se plantea políticamente las batallas, no técnicamente.” (2012: 386). Sobre dicho documento, Gorriti comenta que “la literatura senderista del período es de franca alabanza a la guerra. No se la enfoca solamente como una deplorable necesidad histórica, sino como una forma superior de vida, que depura, fortifica y escoge a los mejores” (2012: 390). Esta fue la elección de los senderistas en su afán de luchar por la igualdad de clases. Una evidencia de esto es el caso de una testigo, quien cuenta su encuentro con subversivos que entraron en su casa y escucha de ellos las razones que sustentaban su accionar:

A una persona [uno de los subversivos] le pregunté ¿dime ustedes quiénes son avísame? “Somos los soldados de los pobres defendemos a los pobres” Yo le dije ¿quiénes son pobres? “Ahí está pues en el campo están los pobres, en la ciudad están los ricos que se llevan nuestro dinero nosotros somos los soldados de los pobres” y qué van a hacer “hemos venido a defender a los pobres (sic) aquellos ricos que tienen varias ovejas vamos a quitarles y le daremos al que tiene una sola oveja, las chacras también a aquellos que tienen grandes chacras les vamos a quitar y les daremos a los que tienen poquito (sic) ahí



habrá todos iguales para eso nosotros hemos venido (CVR, Testimonio 200796: 13)

Las causas de la violencia terrorista en esta época también las explica la CVR en su IF. En el capítulo I del tomo VIII, la Comisión encuentra que “la libre decisión del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL) de iniciar una ‘guerra popular’ contra el Estado” fue la causa decisiva que desencadenó el conflicto armado interno en nuestro país. (IF 2003: t.8, 23) explicando así el origen de una época dolorosa para el país. Además, se señala, en el mismo capítulo, que a la pobreza “Es más preciso entenderla como uno de los factores que contribuyó a encender el conflicto” (IF 2003: t.8, 28) y se hace hincapié en las brechas sociales que existían y propiciaron el escenario para los terribles años que siguieron. Incluso, la CVR diferencia a los que tuvieron “voz” de los que no la tuvieron, tratando de explicar cómo fueron silenciadas y se dejaron de lado las necesidades de los menos favorecidos. Asimismo, se señala la presencia de factores institucionales, pues la falta de institucionalidad y representación por parte del Estado se manifestó en la carencia de una autoridad que diera la cara por los pobladores, especialmente los de zonas rurales. Por otro lado, se indican los factores coyunturales, entre los cuales se puede destacar el primer paquetazo económico de 1975, la masificación de la educación secundaria y superior, la expansión de Institutos Superiores y Academias Pre Universitarias. (IF 2003: t.8, 32). Todo esto trajo como consecuencia que para 1980 “el tamaño del aparato estatal (burocracia y empresas públicas) había crecido y, sin embargo, el Estado, como institución, tenía más dificultades para cumplir sus obligaciones básicas con sus ciudadanos” (Ídem.)



Como parte del fracaso del proceso de la Reforma Agraria, el gobierno del general Morales Bermúdez procedió a la desactivación del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), el aparato estatal que, como hace hincapié la CVR, de alguna forma, había cubierto el vacío dejado por los poderes locales tradicionales (Ídem.) El desorden social y el caos político hicieron que, por ejemplo, por ausencia de otras alternativas económicas que pudieran ayudar a los campesinos, estos, buscando un medio para subsistir, se dedicaron al cultivo ilegal de coca. Sin embargo, se estaba intentando poner orden en el país a través de mecanismos que incluyeran a los partidos de izquierda. Y en mayo de 1980 se llevarían a cabo elecciones para elegir, después de 17 años, un gobierno civil⁷. No obstante, contrariamente a lo esperado, todo ese contexto impulsó el surgimiento de la violencia. Pues, “Era muy importante para el PCP-SL comenzar su ‘lucha armada’ antes de las elecciones y de la instauración del nuevo régimen, precisamente para deslegitimarlo y negar las transformaciones de las cuales era expresión” (IF 2003: t.8, 33).

La difícil situación, que ya se había forjado desde años atrás, fue especialmente favorecedora para el surgimiento de lo que se ha dado en llamar “guerra interna”. Las condiciones estaban dadas para el desarrollo de los enfrentamientos entre peruanos.

1.1.1 Representación de la violencia

⁷ “A pesar de todas las dificultades mencionadas, se eligió una Asamblea Constituyente en 1978 y se elaboró la Constitución de 1979, que fue políticamente incluyente y democratizadora: incorporó a la legalidad a partidos de izquierda marxista y otorgó el derecho a votar a los mayores de 18 años y a los analfabetos. La responsabilidad principal de su redacción estuvo en manos del PAP y del Partido Popular Cristiano. Así, en mayo de 1980 el país acudió, después de 17 años, a las urnas para elegir un gobierno civil” (IF 2003: t.8, 33).



El IF evidencia que los pobladores de la sierra del Perú fueron los principales afectados con el conflicto social. Tal es así que en el prefacio se afirma que “De cada cuatro víctimas, tres fueron campesinos o campesinas cuya lengua materna era el quechua” (IF 2003: t.1, 30). A propósito, cabe mencionar que no fueron pocos los testimonios recogidos, por la CVR, entre 2001 y 2003, sino que bordean los 17 mil, con lo que se tiene un amplio espectro de lo sucedido. Además, las audiencias públicas contaron con la participación de más de 400 declarantes.

El IF da cuenta del impacto de la violencia y de las consecuencias en la vida y en la construcción de las sociedades andinas que fueron las principales afectadas. Prueba de ello es que solo cuando los ataques llegaron a Lima, aquí en la capital el Gobierno empezó a reaccionar (IF 2003: t.8 33). En palabras de Óscar Ugarteche “Solo cuando la guerra llegó a Lima y a sus sectores residenciales se tomó conciencia de que había alcanzado a todos” (1999: 163). Incluso hoy, en los medios de comunicación, se recuerda más el atentado en la calle Tarata de Miraflores (Lima) que alguna de las matanzas en algún pueblo de la serranía como la de Soccos o Lucanamarca, ambas en Ayacucho.

La representación discursiva de esta etapa se aprecia en la filmografía y en varias otras expresiones artísticas como la pintura y las imágenes crudas de la fotografía⁸, como la exposición que se inauguró en febrero de 2015 en la UNMSM llamada “El pasado es hoy. Memorias del Pasado Recuento del Perú 1980 – 2014”.

⁸ También, podemos mencionar las obras teatrales *La cautiva* (2014), obra investigada por la Dircote por acusaciones de apología terrorista, y *Cómo crecen los árboles* (2014).



La literatura no le ha sido ajena. La llamada literatura de la violencia representa en sus páginas el dolor, la incertidumbre y el miedo de quienes les tocó enfrentar esa época de terror y vivir con sus consecuencias. Las marcas del sufrimiento no solo están en las acciones, sino también se expresan a través de la violencia del cuerpo y las expresiones de la memoria. Más adelante, veremos cómo las mujeres víctimas y testimoniantes cuentan escenas marcadas por el terror.

Sobre literatura de la violencia, hay autores de diversas partes del Perú que cuentan, cada uno con una forma particular, y desde diversos puntos de vista, por ejemplo, escenarios de ataques, enfrentamientos y caos. Solo como muestra, mencionamos a *La joven que subió al cielo* del escritor cusqueño Luis Nieto Degregori (1988), *Rosa Cuchillo* (1997) del escritor ancashino Óscar Colchado Lucio, *Candela quema luceros* (2009) de Félix Huamán Cabrera (Canta-Lima), *Retablo* (2004) de Julián Pérez (Ayacucho), *Un rincón para los muertos* (1987) de Samuel Caveró (Ayacucho), *La noche y sus aullidos* (2011) de Sócrates Zuzunaga (Ayacucho) y los textos reunidos en *Toda la sangre. Antología de cuentos peruanos sobre la violencia política*, donde aparecen “Adiós, Ayacucho” (1986) de Julio Ortega, “La guerra del arcángel San Gabriel” (1989) de Dante Castro, “El padre del tigre” (1993) de Carlos E. Zavaleta, etc⁹; así como la selección de Mark Cox *El cuento peruano en los años de violencia* (2000). Podría mencionarse, también, desde otra perspectiva, los libros de escritores limeños como *La hora azul* de Alonso Cueto (2005) y *Abril rojo* (2006) de Santiago Roncagliolo. Hay otros libros recientes como *Memorias*

⁹ En 2015, se acaba de publicar la antología *Al fin de la batalla*, siete cuentos compilados por Ana María Vidal, donde siete autoras cuentan historias del posconflicto.



de un soldado desconocido. *Autobiografía y antropología de la violencia* (2012) de Lurgio Gavilán o *Los rendidos* (2015) cuya discursividad oscila entre la literatura y el testimonio.

Si bien los personajes mencionados en los libros encarnan el sufrimiento fruto de la crueldad de la época, no todos vivieron esta violencia con el mismo grado ni con la misma fuerza. Para alguno de ellos, el sufrimiento fue más que una experiencia y se convirtió en una huella difícil de borrar. Es el caso de la mujer andina, personaje que será motivo de nuestro análisis más adelante.

En cuanto a la filmografía, existe variada producción con mucho valor histórico. Podemos mencionar *La boca del lobo* (1988) de Francisco Lombardi y *Coraje* (1998) de Alberto Durand, entre muchas otras películas. Las imágenes de las obras representan la violencia de la época. En un reportaje del diario *El País*, se menciona que hasta 2010, la cinematografía peruana dedicó 15 largometrajes a los años de la violencia, pero en los dos últimos la cantidad de cortometrajes y documentales sobre el tema se ha incrementado notablemente, y algunos directores son víctimas directas, como Heeder Soto, hijo de desaparecido y autor del documental *Caminantes de la Memoria*¹⁰. El crítico Emilio Bustamante (2015) menciona, por ejemplo, *Malabrigo* (1986) de Alberto Chicho Durant, *Juliana* (1989) del Grupo Chaski, *Ni con Dios ni con el diablo* (1990) de Nilo Pereira, *Caídos del cielo* (1990) de Francisco J. Lombardi, *Alias La Gringa* (1991) de Alberto Chicho Durant, *La vida es una sola* (1993) de

¹⁰ En Perú, se han producido más de 100 obras audiovisuales referidas al conflicto armado interno y su impacto en los derechos humanos", indica Rodrigo Portales, investigador y crítico cinematográfico.

<http://internacional.elpais.com/internacional/2014/11/03/actualidad/1415049753_575930.html>
Consulta: noviembre 2014.



Marianne Eyde, *Sin Compasión* (1994) de Francisco J. Lombardi, *Anda, corre, vuela* (1995) de Augusto Tamayo, *Bajo la piel* (1996) de Francisco J. Lombardi, *Mártires del periodismo: Uchuraccay* (1999) de Luis E. Berrocal, *Dios tarda pero no olvida* (1997), *Dios tarda pero no olvida II* (1999), y *Sangre inocente* (2000) de Palito Ortega Matute. Recordemos a los cortometrajes: *Una pequeña mirada* (1992) de Dany Gavidia, *Enigma* de Santos (1992) de Edgardo Guerra, *La misma carne, la misma sangre* (1992) y *Kentishani y Shaavaja* (1995) de Aldo Salvini. Podríamos agregar a la lista la película *Paraíso* (2009) de Héctor Gálvez. Por otro lado, Rita Gnutzmann (2009: 70) menciona que “también los extranjeros se han interesado por esta época del Perú: en 2002 el actor americano John Malkovich, en producción española de A.V. Gómez, dirigió la película *Pasos de baile* (*The Dancer Upstairs*)”. Además, se puede mencionar a *Paloma de papel* (2003) y *Tarata* (2009). Después de varios años, Lombardi ha vuelto sobre la época con la filmación de la novela *Grandes miradas* de Alonso Cueto, titulada *Mariposa negra* (2005). Por último, podríamos agregar *La teta asustada* (2009) y las recién estrenadas películas *Magallanes* y *NN-sin identidad*.

Habría que mencionar las fotografías, los retablos, las canciones sobre la época que “nos dicen que la violencia de las décadas pasadas no fue un episodio más en la historia peruana, sino un periodo central que nos permite observar el país que tuvimos y que, de una u otra manera seguimos reproduciendo como si nada hubiera sucedido” (Vich 2015: 4). A través de estas expresiones del arte, se materializa el pensamiento y el sentir de los sobrevivientes. Y “esta potencialidad de lo artístico no solo tiene que ver con un espacio personal, sino que también comprende las expresiones del arte de las



sociedades” (Millones Cabrera 2013: 43). Entendido de esa manera, el arte se convierte en “un espacio importante para el paso a lo simbólico en la elaboración de experiencias traumáticas como catástrofes naturales o desastres sociales” (Ídem.) Así, en la expresión personal de las huellas del pasado, a través del arte, se configura, también, la imagen de la sociedad de cuya historia el individuo forma parte.

1.2 Revisión del discurso del Informe Final de la CVR

Hemos visto que hay estudios que analizan el contexto social y político de la época a la que se refiere el IF. Así, también hay otros como el de Sofía Macher (2014) que estudian los testimonios de las audiencias públicas desde una perspectiva de género. Más cerca, desde la literatura (Ramos, 2009), hay una aproximación al universo que se construye en el discurso de la CVR. Es hacia allí hacia donde se dirige también este trabajo de investigación. En su tesis, quizá la que con mayor certeza analiza los discursos orales en la CVR, Erick Ramos lo dice casi poéticamente. Para él,

los testimonios de la CVR son también de personajes atormentados, víctimas de un tiempo fatal y destructivo pero que, en tensión entre vencer o no su subalternidad, salen ahora no por la vía del *encuadernado público* y su editor, sino a través del Archivo: gran espacio físico nacional en donde permanecen como ecos que esperan retumbar” (2009: 31).

Su mirada es desde la poética de los discursos y la narratividad que los caracteriza.

Sobre los testimonios de las Audiencias Públicas de la CVR, Ramos dice “comparten con los testimonios de Menchú o Condori Mamani ese contacto insustituible entre sujetos”. Para luego precisar que “llevan en el centro la



existencia de un conjunto físico, armónico e indivisible, atentado y golpeado durante la lucha armada: el cuerpo. Y en esta exposición conjunta del cuerpo y de la memoria es que se exponen más y mejor las huellas del pasado violento” (2009: 89).

No podemos estar más de acuerdo con esta postura. Y nos preguntamos si estas mujeres que exponen esas huellas del pasado violento ¿son “víctimas”? ¿En qué sentido lo serían? Intentaremos responder estas preguntas más adelante.

Aquí una de las ideas más importantes de Ramos. Él dice que:

El texto de la CVR no se presenta libre de acomodo *editorial*; el texto preserva las *formas correctas* de ordenación de las voces dentro de los márgenes del IF. La diferencia entre esta ordenación y la *intervención* antropológica de Razzeto o Burgos radica en que el texto del testimonio hispanoamericano *toma* el aparente desorden natural de los sucesos contados para dar un sentido cronológico o temático-cultural inquebrantable; el objetivo: una lectura metropolitana, efectiva, directa y uniforme. Es decir: estética y éticamente efectivo, el testimonio hispanoamericano *cala* en el lector desde el principio, entreteniéndolo, atrapándolo, llevándolo a *su mundo* como cualquier otro texto literario. En tanto que el testimonio de la CVR es sólo el *paso* de las voces del auditorio a otro soporte más: el papel. Con esto afirmamos una vez más que las audiencias fueron un espacio previamente organizado de comunicación entre sujetos; el desorden no debía ocurrir: el testimonio tenía que venir limpio desde su misma ejecución” (2009: 114).

Para el autor, existe un proceso de edición que es importante tomar en cuenta. Tanto los testimonios literarios como los trabajados por la CVR tienen ese llamado “acomodo editorial”. Y con eso estamos de acuerdo. Pero, el testimonio oral no sufrió un paso “objetivo” al papel, allí hubo también una mediación desde el momento en que se edita, se elige un espacio “adecuado” para colocar el testimonio en el propio informe. Ese paso al papel está contextualizado para ser entendido de cierta manera y no de otra. Hay una



preocupación editorial, que pretende dar sentido al discurso que fue recogido vía oral. Y esto se puede corroborar cuando se contrastan los testimonios y las versiones citadas en el IF. Evidentemente, no se trata de un libro a cargo de un editor literario (quien va manejando los datos para que su relato resulte más atractivo, verosímil o ficcional), pero sí de discursos tomados del testimonio y usados como fuente para elaborar el texto escrito.

De otro lado, no se es genuinamente “limpio” en el discurso oral, como pretende afirmar Ramos al decir que las audiencias fueron un espacio programado. Este ya implica matices dados por el hablante y por su reacción ante el auditorio mientras emite su discurso, pues una de las peculiaridades del discurso oral es que se va construyendo mientras se realiza.

Para entender las diferencias entre la oralidad y la escritura, sintetizamos así: El lenguaje oral, así como el escrito, funciona a partir de ciertas reglas que permiten su expresión. En el caso del segundo, por ejemplo, están las reglas que impone la gramática de cada lengua. El lenguaje oral, en cambio, es más independiente de este tipo de reglas, pues en él, lo importante es que los interlocutores entiendan lo que se quiere comunicar y no, precisamente, el contenido de lo que se dice. Así, incluso, una frase mal estructurada sintácticamente, tendrá más valor por el tono con el que se dice y la modulación de la voz o por los gestos que la acompañan. Claro está que el lenguaje oral viene cargado de otros elementos que van desde el énfasis en ciertas palabras hasta el empleo de movimientos y gestos que reproducen o afianzan el significado de lo que se expresa verbalmente. (Macedo 2008: 53-54). Por eso que, aunque lo parezca, no se trata de un traspaso mecánico al



papel. Sino que se trata de todo un trabajo de edición inherente a cualquier publicación. Además, el editor, tiene como tarea rescatar y mantener el carácter de denuncia de los testimonios; así como proyectar el efecto de catarsis del discurso. Así, el texto escrito se vuelve independiente de su antecesor oral. Y solo nos queda este como único testimonio en el papel.

Aquí la tesis central de Ramos:

Es a esto lo que debe denominarse “corporificación”: la persistencia del valor simbólico mismo de los testimonios luego de pasar, primero, por políticas de represión de Estado; luego, por el caos de la violenta lucha armada de las rondas mismas y el PCP-SL; y finalmente, por el corsé espiritual impuesta (sic) por la CVR. ¿Dónde radica este poder del discurso testimonial de los sujetos? Pues en la existencia del cuerpo y su voz, libre del proyecto antropológico latinoamericano que pretendía adosar a su voz la voz *corregida* del otro (2009: 120).

Así, el testimonio emerge libre. Para nosotros, el discurso oral tiene todo ese poder que se señala. Pero, en este caso, es el discurso escrito, quizá más que el discurso oral, el que mantiene su autoridad como enunciante principal, al margen de la “corporificación” del testimonio. Y dentro de su discurso se incorpora el de los otros. La CVR, pues, es el gran editor de este texto final. En ese sentido, al invocar las voces de otros para afirmar la propia voz, el texto escrito “trasciende”. Y para reafirmar lo dicho, el texto supera el carácter confesional para volverse discurso de la historia y “narrativa de identidad nacional”, en el sentido que le da Rocío Silva Santisteban cuando dice que:

los testimonios de Comisiones como las llevadas a cabo en Guatemala, El Salvador y Perú revelarían, en estos días, el cuestionamiento de la noción y los límites mismos de lo que comprendemos por literatura; no para disidir por el simple hecho de negar o interrumpir una tradición, sino porque —superando lo documental, confesional e instructivo-judicial de la prueba o el alegato— estos testimonios son ‘narrativas de identidad nacional’ (2008: 78).



Entonces, estos discursos testimoniales, también son, al mismo tiempo, relatos de la historia. De ese modo, lo que hace la CVR, como lo hicieron otras Comisiones, quizá en contra de lo que dictan las costumbres demagógicas, es evidenciar lo que realmente había estado sucediendo en el país, incluso sabiendo que el contenido de su investigación era un tema cuyas causas y consecuencias no serían fáciles de aceptar, asumir y, peor aún, contrarrestar.

1.2.1 Recepción del Informe de la CVR

En el mundo se han creado 24 comisiones (Jave: 2010) para casos semejantes en los que se instauró la violencia. Su existencia tenía la intención de dar propuestas de reconciliación nacional y reparar a las víctimas. En el texto *Las comisiones de la verdad en América Latina* (Cuya: 1996) se señala que las Comisiones de la Verdad:

son organismos de investigación creados para ayudar a las sociedades que han enfrentado graves situaciones de violencia política o guerra interna, a enfrentarse críticamente con su pasado, a fin de superar las profundas crisis y traumas generados por la violencia y evitar que tales hechos se repitan en el futuro cercano.

En esa línea, el Presidente de la CVR, Salomón Lerner, decía en el prefacio del IF:

Presentamos este informe en homenaje de todos ellos y de todas ellas. Lo presentamos, además, como un mandato de los ausentes y de los olvidados a toda la Nación. La historia que aquí se cuenta habla de nosotros, de lo que fuimos y de lo que debemos dejar de ser. Esta historia habla de nuestras tareas. Esta historia comienza hoy (IF 2003: t1, 29).

El caso del IF de nuestro país, al igual que la mayoría de otros informes, fue rechazado o recibido con indiferencia, tal como ocurrió con otras comisiones



creadas en Latinoamérica, las de Chile y Argentina, por ejemplo. La finalidad de estas comisiones es “conocer las causas de la violencia, identificar a los elementos en conflicto, investigar los hechos más graves de violaciones a los derechos humanos y establecer las responsabilidades jurídicas correspondientes” (Cuya: 1996), por ejemplo, en Argentina, se creó la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas); en Chile, la Comisión de Verdad y Reconciliación; y en El Salvador, la Comisión de la Verdad. Durante su trabajo de investigación y al finalizar este tuvieron que surcar muchos escollos. En Argentina, “Conforme la CONADEP avanzaba en sus investigaciones, sus miembros fueron insultados y amenazados por los agentes de la represión, que, contrariamente a lo que podríamos esperar, los acusaron de ‘activar los odios y resentimientos, impedir el olvido, y no propiciar la reconciliación nacional’” (Ídem.)

Asimismo, en Chile, en 1992, se creó la *Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación* “para ejecutar las recomendaciones de la Comisión de Verdad y Reconciliación, especialmente en la reparación material de los daños causados por la dictadura pinochetista” (Ídem.) Del mismo modo, en El Salvador, se realizó una investigación que terminó con recomendaciones al Estado sobre reparaciones a las víctimas, aunque no necesariamente se cumplieron.

¿Cuál es el papel que cumple este tipo de comisiones, además de recopilar información, sintetizar y analizar los episodios de enfrentamientos y guerras?



Es importante diferenciar que estas organizaciones más que comisiones investigadoras, aunque es una de sus funciones principales, las Comisiones de la Verdad se han constituido en mecanismos de expresión de los ciudadanos ultrajados y también, en espacios de enfrentamiento y eventualmente de negociación entre las fuerzas políticas dominantes en un momento de transición (Jave 2010: 95)

A través de los documentos que estas comisiones presentan al final, se conoce la voz de los que fueron partícipes de los episodios de enfrentamiento. Y la intención de conocer esas voces proviene del Estado, que, además, desde su posición, debería garantizar la justicia y la equidad, ya que se establece como ente neutral y pacificador.

Sin embargo, la recepción de los informes, en general, no siempre fue positiva. En el caso de Perú, existen trabajos de investigación donde se detallan con mayor especificidad la reacción de los medios de comunicación, incluso desde antes de la publicación del IF. (Cf. Losada 2007, Zapata 2010, Arauzo 2011, Almeida 2011). En Ayacucho, por ejemplo, gran parte de los medios de comunicación “reaccionó en contra de la Comisión de la Verdad, calificando al grueso de sus miembros como ‘limeños’, vinculados a ONG “que lucran con el dolor del pueblo” o ‘pseudo intelectuales” (Zapata 2010: 19). Aquí, se exponía claramente un discurso de rechazo frente al “otro” que no alcanza su papel de representación.

Zapata menciona que se construyó un discurso de “otredad invertida” cuando el periódico *La Calle* publicó lo siguiente frente a la elección de los comisionados, quienes eran intelectuales de la capital.

¿Cómo van a entender a los hermanos de Aqomarca, Lucanamarca, Erusco, Pallqa, Manallasaq o Incaraqay, si no podrán interpretar desde su pedestal académico de honras y



medallas occidentales el real espíritu de los testimonios que deben recogerse de primera mano, además de con el cerebro, también con el corazón? (Citado por Zapata 2010: 21)

Este rechazo explica por qué la reticencia a aceptar el discurso de la CVR¹¹. Ramos dice que uno de los motivos por los que el IF no ha calado en la sociedad de manera efectiva “es porque proviene de aquello que Rama denominó la ‘ciudad letrada’ [...] el IF no sólo proyecta sobre la realidad un discurso categórico y sofisticado sino que impone —gracias a la estructura de poder en el que se consolida— su única visión histórica de la realidad” (Ramos 2009: 57).

Este tipo de comentarios se extendió en la prensa cuestionando a los comisionados y, por ende, a la CVR. Otra de las razones mencionadas era el resentimiento que podía causar al azuzar heridas aún no curadas y, finalmente, que no se tomaron en cuenta los puntos de vista de todos los participantes (Zapata 2010: 56).

¹¹ “A diferencia de lo que ocurrió en Argentina con la comisión presidida por Ernesto Sábató y su informe sobre la violencia y los desaparecidos durante la dictadura militar, *Nunca más*, ampliamente reconocidos en el país y con una enorme repercusión internacional, el trabajo de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, en el Perú, documentando los abusos a los derechos humanos y los crímenes contra la humanidad perpetrados desde que, en 1980, Sendero Luminoso inició la lucha armada hasta la actualidad, apenas ha tenido eco en el extranjero y, en el Perú, ha generado una polémica en la que proliferan los ataques y descalificaciones a la Comisión, que presidió un distinguido filósofo y rector de la Pontificia Universidad Católica, Salomón Lerner Febres. Sus críticos comprenden un abanico político en el que se codean los cómplices y sirvientes de la dictadura de Fujimori, militares temerosos de ser enjuiciados, el Arzobispo de Lima, varios partidos políticos de estirpe democrática —Acción Popular, el APRA, el Partido Popular Cristiano— e independientes convencidos de que el trabajo de la Comisión en vez de reconciliar a los peruanos va a ahondar aún más sus divisiones porque en su investigación y conclusiones hay el recóndito propósito de atenuar los crímenes de Sendero Luminoso y del MRTA inflando desproporcionadamente los asesinatos y torturas cometidos por el Ejército y la Policía en la lucha antisubversiva. Para fundamentar estas acusaciones, los críticos señalan la antigua vinculación de algunos de los miembros de la Comisión con organizaciones de izquierda” (Vargas Llosa 2003).



En el Perú, aún hoy, más de diez años después de la entrega del IF, se pueden encontrar comentarios adversos a la Comisión de la Verdad. Justamente, con motivo del 10º aniversario del IF, el periódico digital *Altavoz* publicó lo siguiente:

El informe de la CVR no dijo la verdad ni “reconcilió” a los peruanos tras aquel sanguinario episodio de nuestra historia, sino que destrozó la memoria colectiva y la convirtió en un credo ideológico, en el cual sólo cabe la versión de unos pocos, mientras que la memoria de muchos otros no fue tomada en cuenta.¹²

Esto es solo una muestra del escepticismo con que fue tomada esta investigación. Esta reacción se evidenció en la prensa nacional. Aunque aún mucha gente desconoce el contenido del IF, las redes sociales y la Internet hacen eco de los lectores disgustados con los resultados propagados por la CVR. Ellos muestran su disconformidad con las cifras y cuestionan la metodología de investigación. Incluso, hay quienes, han propuesto sus propias cifras, que distan mucho de las originales, en un claro gesto de desaprobación y desconfianza de los resultados mostrados en el IF.

1.2.2 Problematicación del testimonio

Muchos autores han definido el testimonio (Cf. Beverley 1987,1992; Jara y Vidal 1986; Theodosiadis 1996), especialmente con el significado que tiene para los estudios de las ciencias sociales en América Latina. En torno a su conceptualización se iniciaron debates que abrieron el campo de estudios, incluso hacia lo literario. Ya lo esgrimía Beverly cuando señalaba que “parte de la razón de ser del testimonio es que escapa a nuestras categorizaciones

¹² <http://altavoz.pe/2013/08/28/opinion/cvr-el-monopolio-de-la-verdad/> Consulta 1 de noviembre de 2014).



usuales, y en particular a la distinción entre lo literario y lo no literario” (1987: 9). Esta afirmación atraviesa los debates en torno al testimonio desde el ámbito discursivo. Aunque, podemos ir más allá y entender que “el testimonio es una “narración de urgencia” [...] Su punto de vista es desde abajo. [...] Pero aun cuando no tiene una intención política explícita, su naturaleza como género siempre implica un reto al *statu quo* de una sociedad dada” (1987: 10) Entonces, testimoniar o dar testimonio de algo es ya rebelarse. Creemos que de esto son conscientes las mujeres que han decidido dar su testimonio para el IF. Cuando ellas deciden salir del silencio y cuentan a los representantes de las autoridades lo que su memoria guarda, están saliendo del espacio privado, para hurgar en sus recuerdos, y además salen del espacio de su comunidad para hacer conocer sus opiniones al mismo Estado.

¿Por qué el Informe Final ha causado tanta reticencia? Varios intelectuales han manifestado su conformidad con el Informe para acallar las voces de desconcierto ante las conclusiones de este organismo encargado de develar las causas de veinte años de violencia. Incluso, ante la indiferencia que provocó a las instituciones que tenían que asumir dichas conclusiones para tomar medidas correctivas y de reparación con las víctimas, aunque paradójicamente esta defensa del IF le hacía más daño que bien ante los ojos de los incrédulos.

Además de la desconfianza al discurso proveniente de “la ciudad letrada”, otro problema es que el principal recurso del que se ha valido este Informe es el testimonio, no con la intención de novelar el momento, inventar una historia, pero sí organizar esta, a través de la visión de mujeres y hombres



que sobrevivieron a esta época. La finalidad era, a través de sus miradas, reconstruir los hechos, pues cuando se trabaja con testimonios, como dice Prada se asume que todo discurso testimonial “es siempre referencial y pretende un valor de verdad, además, es siempre inter-textual pues, explícita o implícitamente *supone* una *otra* versión o interpretación (otro texto) sobre su objeto (referente)” (1986: 9). Por eso, el hecho de valerse de los testimonios e incluirlos en el informe implica, principalmente, dos cosas. Por un lado, reafirmar la idea de verdad, de que lo que se está contando es siempre verdadero, a través de varios ejemplos de personas que dan fe de los acontecimientos y de las personas que intervinieron. Como afirma Beverley:

el testimonio no es una obra de ficción: mejor dicho, su convención discursiva (como sugiere la connotación jurídica o religiosa de “dar testimonio”) es que representa una historia *verdadera*, que su narrador es una persona que realmente existe. Esto produce lo que se podría llamar un “efecto de veracidad” en el testimonio que desautomatiza nuestra percepción habitual de la literatura como algo ficticio o imaginario (1987: 11).

Y, por otro lado, implica que el discurso se carga de una intención de protesta frente a una situación conflictiva: “(en el testimonio) el eje del testimonio no es tanto el “héroe problemático” de la novela —para recurrir al concepto de Lukács— sino una situación social problemática que el narrador testimonial vive o experimenta *con otros* (Beverley 1987: 11)

¿Y por qué se recurre al testimonio? Pues, como dice Casaus, este “a través de sus diversas líneas creativas, realiza la importante función de rescatar la memoria colectiva de nuestros pueblos” (1982: 330). A pesar de lo subjetivo que pueda ser el discurso de los testimoniantes y, en consecuencia, el discurso de la CVR, y tomando en cuenta que no habría otra manera de



conocer la "verdad", creemos que una de las causas en los problemas de la recepción del IF es el grado de verdad que puede representar el hecho de ser las ciencias sociales las encargadas de evaluar este proceso. Al igual que las ciencias humanas la desconfianza de la "objetividad" de sus afirmaciones ha sido siempre cuestionada por no pertenecer a las llamadas ciencias exactas. Habría que recordar lo que afirma Rorty al respecto: "Si decimos que la sociología o la crítica literaria no son ciencias, meramente querremos decir que la cantidad de consenso entre los sociólogos o los críticos literarios sobre lo que se considera una obra importante, que necesita continuación, es menor que, por ejemplo, entre los microbiólogos" (1998: 63). Más aún cuando este discurso puede estar, desde un punto de vista, subjetivado, quizá por el hecho de que se trate del estudio de personas, no de su fisiología ni de problemas físicos, sino de algo más inaprehensible que eso: su memoria.

El reto de la CVR es mayor cuando no se trata solamente de intentar decir la verdad, sino de lograr que se la crea y que esta sea verosímil, en el sentido que proponía Aristóteles. Umberto Eco dice que: "Nosotros pensamos que en el mundo real debe valer el principio de Verdad (Truth), mientras que en los mundos narrativos debe valer el principio de Confianza (Trust)" (Eco 1996: 98). Sin embargo, como anota Eco, "también en el mundo real el principio de Confianza es tan importante como el principio de Verdad" (Ídem), ya que una historia, por más verdadera que sea, necesita también ser creíble para el lector. Y ese requerimiento es el que se le exige también al discurso del IF. Así, aunque las investigaciones de la CVR explicadas en el IF, evidencian verdades de nuestra historia como sociedad, la firme creencia en que el número de víctimas es menor a los casi setenta mil, o el que mucha gente siga negando la



existencia de la discriminación en el país —aunque esta ha sido reconocida como una de las principales causas de la violencia—no legitiman el discurso del IF. Esto se debe, en parte, a que no existe la confianza en estas "verdades" que provienen de un estudio sociológico, que escapa del modelo de otros discursos en los que sí depositamos nuestra confianza. A propósito, dice Geertz que "Los etnógrafos necesitan convencernos [...] no sólo de que verdaderamente han "estado allí" sino de que [...] , de haber estado nosotros allí, hubiéramos visto lo que ellos vieron, sentido lo que ellos sintieron, concluido lo que ellos concluyeron" (1989: 26). Al tema de la confianza en el trabajo del investigador social, se suma entonces la desconfianza a la voz proveniente de "la ciudad letrada".S.M

1.2.3 Corpus testimonial

Es de nuestro principal interés estudiar la representación de la mujer en los discursos en los que se incluye su testimonio. Ese es uno de los motivos por los que elegimos el discurso del IF de la CVR. Si bien el Informe no está basado solo en la participación del personaje femenino, sí lo toma en cuenta para desarrollar y sustentar especialmente algunas secciones, como es el caso del apartado en el que nos vamos a centrar: el tomo VIII, capítulo 2, sobre "El impacto diferenciado de la violencia", donde se habla de género y discriminación; también, haremos algunas menciones al tomo VI, capítulo I, sobre "Patrones en la perpetración de los crímenes y de las violaciones de los derechos humanos" donde se dedica un apartado a las violaciones sexuales contra la mujer. La representación de la mujer andina se construye a través de



su propio discurso en los espacios destinados para hacer escuchar su voz en el IF.

Vemos que la mujer andina que encontramos en el discurso de la CVR es un personaje que expone sus vivencias y da a conocer sus sentimientos cuando recuerda los hechos vividos en la época terrorista. Es así que como receptores, creemos que responde a las preguntas planteadas con la mayor sinceridad. Y su relato no pretende ocultar lo que sintió y tampoco lo que siente en el momento en el que recuerda los hechos que son, en su mayoría, dolorosos. Ella, por ejemplo en las audiencias públicas, traduce lo vivido como si lo experimentara de nuevo y lo actualiza con su memoria, vuelve a vivir los hechos de violencia.

De ese modo, los acontecimientos se viven dos veces: cuando en verdad ocurrieron y cuando los narra y actualiza en su memoria. Además, se trasladan de un plano personal a un plano social, dando a conocer los sucesos desde su punto de vista, desde lo más íntimo. Luego, su historia pasa de ser historia personal a convertirse en historia pública. No solo porque es ahora conocida por los demás, sino porque con su versión de los hechos se va reconstruyendo la propia Historia de violencia del país.

En el IF el discurso de la mujer andina nos llega a partir de respuestas o citas que se encuentran diseminadas en el texto. Está diseñado para responder y desenmarañar la "verdad". Así que las citas incluidas también tienen esa intención. Para lograr esto, debe haber una selección de lo que este personaje dice, ya que no todo puede ser copiado literalmente, y se utiliza para completar alguna idea hacia la que ya se encaminado el discurso. En ese sentido, su



testimonio es importante para verificar lo que se quiere demostrar, resultado de las investigaciones realizadas anterior o paralelamente, puesto que al mismo tiempo los testimonios ayudaron a entender todo el contexto.

Así, el personaje femenino (al igual que los otros personajes que aparecen en el IF) cumple dos funciones al mismo tiempo: ella será parte de lo que se cuenta y, a la vez, el ejemplo de lo que el discurso va narrando. Sin embargo, hacemos hincapié en la participación del personaje femenino, porque asume una particular posición en el conflicto. Desde antes, las relaciones entre mujeres y hombres en nuestro país no eran equitativas (Cf. IF 2003: t.8, 47). En la época que nos ha tocado analizar, la violencia exacerbó estas diferencias. Las relaciones se caracterizan por “la desigualdad”, “las relaciones jerárquicas” y “la discriminación” (Ídem.) Sobre este último punto, Manrique (2003) señala que “tiene que reconocerse que la muy escasa solidaridad de una significativa fracción de la sociedad peruana con los indígenas que fueron las víctimas principales del conflicto en cierto modo hizo posible que sucedieran los hechos que ocurrieron”.

El testimonio de la mujer andina resulta clave en la construcción del discurso del IF de la CVR, pues con su palabra recoge el dolor de todas las mujeres víctimas, quienes algunas veces cumplieron el papel de madre, en otras ocasiones el de esposa, conviviente, hija o viuda. La mujer es testigo importante no solo porque le tocó encarnar un papel difícil, sino porque cuenta de manera especial sus recuerdos, de modo que los actualiza con la narración que hace en primera persona y, con ello, ayuda construir el discurso del IF. El IF no es un libro escrito o creado por ella y tampoco pretende colocarla como



personaje principal ni contar todos los hechos desde su punto de vista. El IF es un documento que selecciona partes específicas de su discurso para dar a conocer un objetivo que se manifiesta en el prefacio. Dice Salomón Lerner Febres: “Se nos pidió investigar y hacer pública la verdad sobre los veinte años de violencia de origen político iniciados en el Perú en 1980” (IF 2003: t1, 29). Así, lo que se narra podría estar supeditado a las preguntas planteadas y a la dirección establecida con anterioridad por los miembros de la CVR. Por eso, revisaremos los testimonios desde las versiones originales y no solo los que aparecen en el IF.

A continuación, presentamos lo que constituye también fuente de información que sirve de base para nuestra investigación. Para el desarrollo de nuestro trabajo contamos, en primer lugar, como ya lo hemos mencionado arriba, con ciertos capítulos del IF, cuyos datos se encontrarán diseminados a lo largo de nuestro trabajo. Como parte del discurso formal, encontramos los spots publicitarios que la CVR utilizó como propaganda y que fueron transmitidos en los medios de comunicación. Además, recogemos algunas participaciones de mujeres en las audiencias públicas. También, analizamos una canción interpretada por una mujer. Finalmente, consideramos los testimonios recogidos por la CVR en el que mujeres de diferentes zonas del país, contaron sus experiencias vividas, muchas de ellas traumáticas. Algunas de ellas autorizaron que se mencione su nombre, otras se negaron. Nosotros nos centramos en los testimonios que pertenecen a la zona sur central del Perú (Ayacucho) y, especialmente, en los testimonios que fueron transcritos y traducidos por la misma CVR. En ellos, aparecen las voces de mujeres de diferentes edades y que fueron víctimas o testigos en la época de violencia.



Sobre los spots, podemos mencionar que son cinco spots¹³ (CVR: 010406) en español, quechua y aimara. En ellos, se explica la importancia de reconocer el pasado a través de una investigación “con independencia e imparcialidad” y el objetivo de “restituir nuestra dignidad”, así como sanar las heridas, construir un camino democrático. También, se cuestiona “¿por qué permitimos que sucedan hechos tan graves en el pasado?”. Y aparece el mencionado discurso de “conocer para evitar que se repita”. La CVR en estos spots se propone “encontrar la verdad”. Vemos fotos de personas que (cuando se habla del pasado) se tiñen de sangre y, luego (cuando se hace referencia a la investigación de la CVR) esa sangre toma un color cristalino. El quinto spot señala que con ese trabajo se logrará “restituir la dignidad”.

Asimismo, revisamos la participación de dos mujeres en las audiencias públicas. Cuya importancia es resaltada por Salomón Lerner:

Las audiencias públicas poseen un valor especial entre las diversas tareas de la Comisión de la Verdad por una razón muy sencilla de entender, y que quisiera compartir con ustedes. Nosotros estamos convencidos de que, entre los grandes daños ocasionados a la población afectada por la violencia, uno de los más graves es el perjuicio moral, el despojo de la dignidad de que fueron víctimas numerosos peruanos. Ese robo de la dignidad fue causado, en primer lugar, por los perpetradores de violaciones de los derechos humanos: la desaparición, la tortura, el asesinato de nuestros seres queridos, el saqueo de nuestros bienes, todos ellos son inaceptables atropellos que lastiman seriamente nuestra dignidad de seres humanos. Pero, además, esos atropellos se vieron agravados, si eso cabe, por la prolongada indiferencia del resto de la sociedad ante el sufrimiento de las víctimas.¹⁴

Es decir, la intención de las audiencias públicas fue mostrar las heridas para reconocerlas e intentar curarlas. El objetivo era escuchar a las víctimas que accedían a mostrarse en público para simbólicamente devolverles su dignidad.

¹³ Ver CD.

¹⁴ <http://cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/inaugura.php> Consulta: abril de 2015.



Estas “son sesiones solemnes en las que los comisionados reciben directamente, ante la opinión pública nacional, el testimonio de víctimas o testigos, sobre hechos que hayan afectado gravemente a la víctima y a su grupo familiar o social, o que por su magnitud y complejidad hayan marcado al país”¹⁵.

El primer testimonio oral¹⁶ es de Angélica Mendoza de Ascarza¹⁷. Aunque emita su testimonio en quechua, se puede percibir en su discurso el dolor de la búsqueda de Arquímedes, su hijo desaparecido en julio de 1983. Ella se enfrentó sin temor por su vida a las fuerzas que se oponían. Los militares hasta la amenazaron, pero ella insistió. Y en su declaración exige justicia. El segundo testimonio, esta vez en español, es de la víctima de violación sexual Giorgina Gamboa¹⁸. Ella cuenta llorando los hechos ocurridos el 2 de enero de 1981. Narra cómo fue ultrajada durante toda la noche, pidiendo ayuda, pero sin ser escuchada. Manifiesta su terrible experiencia al haber sido violado por 7 militares “sinchis” en su propia casa. “Quería matarme... quería morirme”, dice y termina expresando su frustración ya que ni siquiera puede pedir justicia para las víctimas.

La misma CVR admite que “las audiencias públicas fueron una de las actividades más impactantes y probablemente controversiales llevadas a cabo por la Comisión. Algunos sectores las aplaudieron con entusiasmo y las

¹⁵ <http://www.cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/index.php> Consulta: abril de 2015.

¹⁶ Desde 2015, el Lugar de la Memoria tiene a disposición testimonios presentados en las audiencias públicas <https://www.youtube.com/playlist?list=PLxWwNVWh7uyZ0D-DN6wmy-fQ18fhNeng4> Consulta: agosto de 2015.

¹⁷ Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=4xpkXNXm558>

¹⁸ Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=4czj3-5bheQ>



consideraron un paso positivo. Otros las consideraban denigrantes o sensacionalistas.¹⁹

Asimismo, revisamos el canto quechua escrito por Paul Trejos e interpretado (2007) por la cantante ayacuchana Nelly Munguía, llamado “Nunca jamás”²⁰, donde cuenta y exige justicia por la muerte de gente inocente: “Tus pasos alguien borró, quién ha querido callarte”. Y sigue “que no se quede así, que alguien responda tu muerte”. Y exclama por la indiferencia del mundo, que más parece la del Estado “las tierras secas están, ya no hay niños que canten”. Y a través de una metáfora espera entender el pasado “allá donde te han matado, nace una flor”. Y pide “que no se muera esa flor... ella tiene que contarnos”. Espera conocer los hechos que se llevaron a sus seres queridos. ¿Qué fue lo que sucedió?, se pregunta. Es una canción interpretada con tono lastimero, con un evidente pedido por las víctimas de la violencia.

Finalmente, revisamos 28 testimonios originales²¹ que las mujeres brindaron a los recopiladores de la CVR, siendo ellas víctimas o testigos. Usaremos estos testimonios a lo largo de nuestra investigación.

En ellos se aprecia que existe la voluntad de los entrevistadores de conocer las circunstancias en las que se originaron los hechos de violencia. Estos hechos, a veces, podían ser muy crudos:

se nos quitó nuestro madre para que asista a la Asambleas y llorábamos porque éramos niño, en esa Asambleas lo mataron a mis tíos que eran autoridades y que los exigían

¹⁹ <http://cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/impacto.php>. Consulta: abril de 2015.

²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=LpbZ6l1bTvQ>. Consulta: junio de 2015. Ver anexo 1.

²¹ Los testimonios fueron recogidos entre 2002 y 2003. Incluimos tres de ellos, como anexos.



estar en la Asambleas y reventaban dinamitas y así mi papá ya no estaban (Llanto). Es difícil no tener nada, hemos sufrido llanto, hemos pasado días sin comer solamente en base de coca... (CVR, 200657: 20).

A lo largo del documento se puede apreciar cómo la testimoniante se ve enfrentada con un pasado que aún hasta ahora le causa dolor. Algunas de ellas señalan tener “cólera” hasta el momento de la entrevista y explica cómo fue que desaparecieron todo los hombres, como cuenta Alejandra Flores, tal es así que en su pueblo solo quedan mujeres y “viejitos” (CVR, 200550: 25).

Aunque, existe el *Manual del entrevistador* (2002) elaborado por la CVR, no se percibe en la lectura de los testimonios un protocolo estricto de preguntas. Los investigadores comienzan, usualmente, consultando sobre los datos del testimoniante y luego se dedican a escarbar en los hechos. Sí se observa claramente que tienen el afán de descubrir quiénes eran en cada caso los perpetradores o aquellos que ejercían la violencia, por lo que suelen preguntar por sus características (por la ropa, por ejemplo). También, interrogan a las testimoniadas sobre su situación actual, sus domicilios y si denunciaron los hechos en alguna institución. En el caso de haberlo hecho una copia del documento queda guardado como prueba.

Las testimoniadas pueden ser víctimas o testigos. A veces, incluso se las registra como “testigo directo” si fueron ellas mismas las que presenciaron los hechos. Existen casos de mujeres que perdieron a algún miembro de su familia, esposo, hijos o hermanos. Las edades varían. En algunos casos son mujeres de 23 años, como habrá otras casi octogenarias²². Una de ellas de 30 años, socia de un club de madres, dice: “Nosotros quisiéramos que nos

²² Ver Anexo 2.



apoyen... no encontramos trabajo ni en las casas, peor si somos de la chacra, somos personas desempleadas, las mujeres mucho menos no encontramos trabajo". (CVR, 200670: 41). A través de los testimonios, vemos que las consecuencias de la violencia se extienden en el tiempo. A una de ellas, de 76 años, el entrevistador le pregunta cómo le afectó la desaparición de su hijo y ella llora. Además, le responde así:

E: No se olvida usted.

D1: No, espero no olvidar.

Varias de las testimoniadas agradecen la oportunidad de poder contar su historia, pero también hacen notar que los estragos continúan, no solo en su situación económica, sino también en sus memorias, en sus recuerdos que son todos negativos y traumáticos. Una de ellas narra la muerte de su hijo de 19 años, a quien le pusieron un cartel que decía "Por soplón" "Así mueren los soplones", que era el mensaje que solían dejar los subversivos a quienes ellos creían que los traicionaban. Esta madre hace notar los daños psicológicos y económicos que atraviesa debido a lo ocurrido, y menciona que nunca ha recibido ayuda de nadie, a pesar de lo sucedido. (CVR, Testimonio 200837). El trabajo del Estado, en ese sentido, había sido nulo e indiferente con las víctimas. Su discurso es, entonces, no solo un testimonio que cuenta, sino que también reclama justicia.

En muchos testimonios se observa que las testimoniadas no saben a quién culpar de la muerte o desaparición de sus familiares. No saben si fueron los terroristas o los militares. Una de las mujeres de 39 años cuenta la muerte de su hermano y de su papá. Cuando le preguntan "¿qué problemas ha



ocasionado a la comunidad? ¿Intentaron matar a los terroristas, los militares?”, ella responde: “De los dos, nos escapábamos asustados” (CVR, Testimonio 200859). En el testimonio 201134 se cuenta cómo mataron al papá de una niña de 6 años: “Siempre mi papá hablaba en contra de ellos (partido terrorista) es por eso que ya lo habían marcado para matarlo (caminaba a escondidas). La historia más trágica, si puede calificarse de ese modo, la vivió su madre, cuando después volvió a comprometerse y su nuevo esposo también fue asesinado.

Aparece el testimonio de una mujer de 36 años que no autoriza a publicar su nombre. Ella, en realidad, fue a denunciar la muerte de un familiar, pero terminó contando su propia violación, de la que fue víctima después de ser amenazada de muerte. Es curioso ver que al término de este testimonio, esta mujer no pide justicia para ella, sino que reclama por el cadáver de su conviviente: “Parecía, como nosotros no lo hemos enterrado me parece que él existe, vive, eso entonces yo quiero acabar con eso, con ese, por lo menos decir, que sí se ha enterrado” (CVR, Testimonio 201093: 33).

Para sintetizar este capítulo, afirmamos que el contexto político y social fue propicio para el desarrollo de la violencia terrorista. Las acciones e inacciones de los gobiernos de turno permitieron que la violencia de esos grupos fuera ganando espacio que les permitió avanzar ideológicamente. Ellos desestimaron las necesidades de los pobladores y el surgimiento de lo que luego se constituyó en motores de miedo, principalmente, en las zonas alejadas de la capital, en los que, por ejemplo, el discurso de SL exaltaba el poder mesiánico y de reivindicación cultural y social, y donde la presencia del



Estado era escasa o nula. Todo empeoró cuando la inacción de las autoridades permitió que la violencia se instaurara, no solo a manos de los subversivos sino de las propias Fuerzas Armadas, cuyos alcances fueron investigados por la CVR. Los pobladores de zonas andinas se encontraban completamente desolados y dejados a su suerte. La literatura, la filmografía, la música y otras artes han representado esta etapa porque constituye una época que ha dejado huellas en nuestra memoria.

Para entender este fenómeno, en el Perú, como en otros países de América Latina, se instauró una Comisión de la Verdad. Sin embargo, la recepción del IF elaborado por la CVR tuvo reacciones adversas que se evidenciaron en los medios de comunicación.

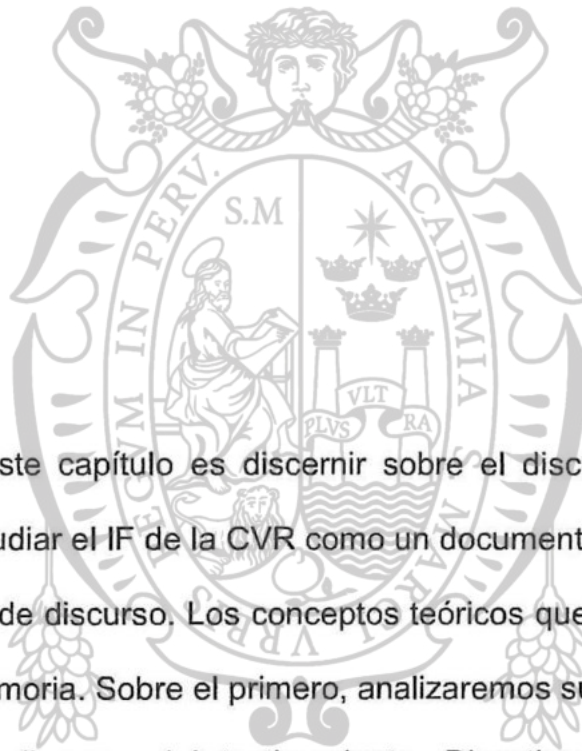
El IF de la CVR fue elaborado con la participación de los testimonios de las víctimas. En él, la mujer es un personaje clave que fue, también, víctima de la violencia. Este personaje, muchas veces, es la principal fuente con la que se cuenta, ya que los demás desaparecieron o fueron asesinados.

Accedemos a la imagen de la mujer a través de los testimonios que aparecen en el IF de la CVR, también a partir de los spots publicitarios presentados por la CVR, con su participación en las audiencias públicas, con los cantos, y a través de los testimonios recogidos por la CVR.



CAPÍTULO II:

EL DISCURSO TESTIMONIAL EN EL INFORME FINAL



El propósito de este capítulo es discernir sobre el discurso testimonial y la pertinencia de estudiar el IF de la CVR como un documento que se estructura a partir de este tipo de discurso. Los conceptos teóricos que abordaremos son el testimonio y la memoria. Sobre el primero, analizaremos sus características y la configuración del discurso del testificante. Discutiremos el concepto de testimonio y sus alcances para este trabajo, así como las implicancias de usar este tipo de discursos dentro del IF. Asimismo, analizaremos cómo se lee un testimonio, cómo se reconoce a ese otro que emite su discurso para ser escuchado/leído por otros diferentes y, así, formar parte del gran texto que constituye el IF. Sobre el segundo, problematizaremos sobre cómo el trabajo con los testimonios configuran el entendimiento del pasado y el papel de los personajes. Hablaremos sobre la memoria para entender cómo se construye el



discurso del testimoniante, especialmente en contextos de violencia. Y, a partir de allí, observaremos, cómo el discurso de la mujer se utiliza desde ciertas perspectivas en la construcción de la memoria. Recordemos con Bajtín que “todo testimonio hay que tomarlo como discurso, en el que se da una construcción razonada que persigue una intención precisa y que de ningún modo se encuentra desvinculado de los impulsos de la vida social” (1981: 293), pues los testimonios ayudarán a entender la construcción del discurso de la CVR, enmarcado en un contexto de búsqueda de la verdad.

2.1 El discurso testimonial

El testimonio es un discurso difícil de encasillar genéricamente. En Latinoamérica, desde ya hace décadas, los libros de esta índole han estado muy ligados al conocimiento de la historia, a través de un personaje testigo que se posiciona como narrador de un discurso de reivindicación. Solo como ejemplo, podemos mencionar a *Biografía de un cimarrón* del cubano Miguel Barnet (1966), *Si me permiten hablar...* de la brasileña Moema Viezzer (1977), *Gregorio Condori Mamani*, *Autobiografía* de los peruanos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante (1977) y *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* de la venezolana Elizabeth Burgos (1985), que fueron los libros que iniciaron el reconocimiento y problematización sobre los discursos testimoniales, llamados a veces novelas testimonios, novelas testimoniales, testimonios novelados, narración o novela documental, *nonfiction novel*, socio-literatura (Beverley 1992). Después de ellos, aparecieron muchos más, entre los últimos podemos mencionar los libros peruanos *Para no olvidar. Testimonios sobre la violencia política en el Perú*. (Bracamonte, Buda y



Portocarrero 2003) y *¿Hasta cuándo tu silencio? Testimonios de dolor y coraje* (2007), publicado por la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú.

Así, este tipo de discurso se ha ganado un papel importante en la construcción de la memoria de los pueblos de esta parte del mundo. Sobre todo, aquellos en los que sus protagonistas se han visto en la necesidad de “hablar” para dar a conocer la versión de su propia vida y de la historia, porque en sus voces recaía la responsabilidad de ser representantes de su comunidad.

Un hecho que colaboró con esta coyuntura fue la convocatoria al primer concurso literario Casa de las Américas, cuando incorporó la categoría testimonio en 1970. En ella se decía que

Los testimonios deben documentar un aspecto de la realidad latinoamericana o caribeña por una fuente directa. Se entiende por fuente directa el conocimiento de los hechos por su autor y su compilación de relatos o evidencia obtenidos de los individuos involucrados o de testigos calificados. En ambos casos es indispensable la documentación confiable, escrita o gráfica. (García 2012: 378)

Esto permitió que otros textos de esta categoría, que no eran catalogados como literarios, se integren y pasen a formar parte, lo que en otras circunstancias no hubiera sido posible, ya que hasta ese momento se consideraban solo la novela, el cuento, la poesía, el teatro y el ensayo.

Tesis y libros sobre ellos se escribieron para reflexionar sobre el asunto del testimonio (Cf. Achugar y Beverley 1992; Beverley 1978, 1987, 1988; Candau 2002; Casaus 1982; Jara y Vidal 1986; Rodríguez-Luis 1997). Se convirtieron en un fenómeno en varios países de Latinoamérica. Sin embargo,



las discusiones sobre estos, dejaron más dudas y puntos para considerar y abrieron campo al análisis, ya no solo de lo que se considera "ficción", sino de lo que, en última instancia, podemos llamar "literario". Con este tipo de textos, el campo de la literatura se vio desbordado por los alcances de discursos que provenían de otras ciencias. De ese modo, el testimonio ha sido motivo de investigación desde los años 80 en círculos académicos del mundo, pero "Pese a lo cuantioso de la crítica dedicada desde ese momento al género, su discusión básica, en torno a su estatuto y al *corpus* textual que delimitaría, no se encuentra saldada" (García 2012: 373), pues muchos estudios y teorizaciones provenían de miradas alejadas de la realidad de América Latina. Al respecto, Huaytán (2013: 36) considera que el debate teórico sobre este género discursivo se realizó en la academia norteamericana en los años 1990 con *Testimonio hispanoamericano. Historia, teoría poética* (Skłodowska1992), la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (1992, número 36) en la que varios autores como Randall, Yúdice y Beverley debaten sobre el testimonio y *The real Thing. Testimonial discourse and Latin America* (Gugelberg 1996). Después de esas teorizaciones, muchas de las cuales se recogen a continuación, no se ha renovado el debate sobre este tema.

2.1.1 Características del discurso testimonial

Los estudios hechos a los testimonios revelan ciertas características que pasaremos a detallar. Estas se organizan a partir tres perspectivas. En síntesis, podríamos tomar las palabras de Huaytán cuando afirma que la discusión sobre el testimonio se ha establecido básicamente en los frentes epistemológico, ético y estético (2013: 36). En efecto, era importante reconocer



la información y el conocimiento que podríamos alcanzar a través de ellos. Sin embargo, qué tan fidedigna era la representación de los grupos oprimidos, “cuán válido era mediar esas voces por alguien que tenía acceso a más poder” (Ídem.)

En esta discusión, desde la perspectiva epistemológica, en los estudios hechos a testimonios, se ha determinado una serie de características y peculiaridades que les son propias a esta clase de discurso. Dichas características, como el tono de denuncia, la voz de una víctima de la violencia, la necesidad de contar lo sucedido, etcétera (Cf. Víctor Casaus 1982, René Jara y Hernán Vidal 1986, Beverley 1987), hacen que el testimonio se diferencie de la autobiografía, por ejemplo, que es claramente un discurso que se configura y logra a través de la escritura. René Jara (1986: 1) decía que el testimonio es una forma de lucha, en el que el protagonista pretende reivindicar a los suyos. Beverley, por su parte, explicaba las características de este discurso así:

un testimonio es una narración [...] contada en primera persona gramatical por un narrador que es a la vez el protagonista (o testigo) de su propio relato. Su unidad narrativa suele ser una ‘vida’ o una vivencia particularmente significativa (situación laboral, militancia política, encarcelamiento, etc.). La situación del narrador en el testimonio siempre involucra cierta urgencia o necesidad de comunicación que surge de una experiencia vivencial de represión, pobreza, explotación, marginalización, crimen, lucha (1987: 9).

O en palabras de Theodosiadis:

En los discursos testimoniales los acontecimientos tienen como sujeto de la enunciación a una primera persona, un yo identificado con nombre propio que se atribuye la responsabilidad de la enunciación, utiliza su experiencia sobre los acontecimientos para dar su testimonio. Dicho testimonio tiene un carácter colectivizante, puesto que lo que se narra no son tan sólo los hechos de vida como producto o consecuencia individual de la



instancia enunciativa [...] sino que se testimonia sobre acontecimientos de un real histórico que, afecta de una u otra forma a un colectivo. Son hechos en los cuales se participó de forma activa o pasiva [...], junto con la colectividad... (1996 :25).

Todas esas características las encontramos en los testimonios recopilados por la CVR, cuya aproximación empezamos en el capítulo anterior. Se trata de mujeres que a partir de preguntas que se les plantean, emprenden la narración en primera persona de acciones que les sucedieron a ellas mismas o de las que fueron testigos. Estos episodios narrados involucran algún hecho violento o traumático que necesita ser contado porque exige, como transfondo, la reparación, la explicación o la reivindicación, ya que estas mujeres fueron víctimas en condiciones de desamparo, pobreza y maltrato. Sus testimonios recién son escuchados, incluso, 20 años después de haber ocurrido los hechos.

Sobre el discurso testimonial, por su parte, Prada considera que

el discurso-testimonio es un mensaje verbal (preferentemente escrito para su divulgación masiva aunque su origen sea oral) cuya intención explícita es la de brindar una prueba, justificación o comprobación de la certeza o verdad de un hecho social previo, interpretación garantizada por el emisor del discurso al declararse *actor* o testigo (mediato o inmediato) de los acontecimientos que narra (1986: 11).

Desde esta perspectiva, ya nos encontramos no en el plano de la realización del testimonio, sino en el plano de su manifestación como texto escrito. El IF ha sido escrito para su divulgación masiva y en él se incluyen los testimonios recogidos, caracterizados por “un fuerte componente jurídico” (Huaytán 2013: 86) con la intención de “justificar” o “ejemplificar” lo que se va afirmando.



Otros autores, como Margaret Randall, entienden que “El testimonio es también esto: la posibilidad de *reconstruir* la verdad” (1992: 29), de allí la trascendencia de este tipo de discurso, a partir de su nivel de correspondencia con la realidad. Ahora, “La importancia dada a un acontecimiento deriva desde luego, en parte, de la personalidad del testigo, pero en un grado mucho mayor de la opinión general en vigor en la sociedad de la que el testigo forma parte. La sociedad otorga un significado a los acontecimientos” (Vansina 1968: 111). En el caso que nos compete, el del IF, estamos hablando de la reconstrucción de la historia peruana en los años de conflicto, por eso, la trascendencia de incluir los testimonios en el IF, ya que su aparición no es gratuita y no solo se debe a la necesidad de refrendar lo dicho a través de las voces de los propios protagonistas, sino que se configura, también, al mismo tiempo, como una estrategia discursiva que permite la lectura del Informe como documento que contiene la “verdad”.

Carr resume así algunas características del testimonio:

Las cualidades formales del testimonio incluyen la transcripción de una narrativa oral, un intento de transmitir una “realidad” vivencial, así como una “promesa de honestidad concomitante”, la representación no tanto de la vida de un “héroe problemático” como una “situación social colectiva problemática que el narrador vive entre o con otros (1992: 80).

Así, ser testimoniante o dar testimonio se vuelve una necesidad para quienes han vivido situaciones de conflicto. Y paradójicamente, en palabras de Jameson “el anonimato de la contra-autobiografía, que es, entre otras cosas, el testimonio, es —en ese sentido— no la pérdida de un nombre, sino, paradójicamente, la multiplicación de los nombres propios” (1992: 130-131). Porque, al presentarse de ese modo, se trata de una voz que “representaría” a



las demás. Aunque, Yúdice reflexiona más profundamente y dice que “Más que representación, estos textos enfocan las maneras en que diversos grupos oprimidos de mujeres, campesinos [...], etc. practican su identidad no sólo como resistencia a la opresión sino también como cultura afirmativa, como *estética práctica*” (1992: 217). Por eso, los testimoniados como se escucha en las audiencias públicas organizadas por la CVR, describen sus pueblos, sus comunidades, costumbres de su gente y se sienten agradecidos, como ellos manifiestan, de poder dar la información que tienen y, por fin, poder compartirla con los demás, en un contexto que los había confinado a la marginalidad.

En esa línea, dice René Jara que el testimonio ciñe los contenidos de la protesta y la afirmación, del juramento y la prueba. “Sus personajes son aquellos que han sufrido el dolor, el terror [...] seres humanos que han sido víctimas de la barbarie, la injusticia, la violencia del derecho a la vida, a la libertad y a la integridad física” (1986: 1). Y esto no puede ser más cierto en el caso de los testimonios que forman parte del IF. Sus manifestaciones se vuelven, al mismo tiempo, reclamos. “Tengo cólera, les odio y pido a dios mencionando que para ellos había la muerte” dice una testigo (200550: 25).

Y son los testimoniados, quienes desde su posición narran los hechos de los que fueron testigos. Para ello, mencionan a otros participantes o señalan lugares y fechas, para dar fe de lo que cuentan. Sin embargo, para que la versión de los testimoniados cobre implicancia social “tiene que apoyarse en una serie de testimonios secundarios, documentos, material gráfico, tal vez una cronología [...], y casi siempre una introducción [...] que logre enmarcar todo



coherentemente, explicar su importancia, y ofrecer una información acerca de dónde y cómo se hizo el testimonio” (Randall 1992: 39). Y es justamente ese el papel de editor, que cumple la CVR a través del IF, organizando la información con otros documentos, gráficos, etc.

De acuerdo con las reflexiones de Julio Rodríguez-Luis, acerca del discurso testimonial, el trabajo de la CVR encajaría dentro de lo que él llama narrativa documental, puesto que se trata de un discurso que no pretende ser ficcional, y que por el contrario está cargado de historias contadas por personas que intentan decir la verdad. Como lo hacía Pedro Huillca cuando afirmaba “Por todo esto, compañero, también ahora hago estos verídicos relatos sin faltar a la verdad” (1974: 13), en el libro *Huillca: habla un campesino peruano*, testimonio recogido por Hugo Neira Samanez que ganó el Premio Testimonio Casa de las Américas.

Rodríguez-Luis afirma que el mediador/editor crea su fuente de narración “mientras en la historia oral es *siempre* el historiador quien selecciona sus fuentes —vivas en este caso— y estructura u organiza su relato, en la literatura testimonial a veces el mediador es también quien ha identificado a su sujeto y urgídolo a narrar” (1997: 17), porque la mayoría de veces es él quien busca al testimoniante para preguntarle por los sucesos sobre los que quisiera informarse. Es el caso de Pedro Huillca y de Gregorio Condori Mamani, por ejemplo.

Por otro lado, en las discusiones sobre los testimonios surgieron debates sobre la autoría y las opiniones de los editores/recopiladores (Cf. Kaempfer 2000) acerca de su trabajo con el material obtenido de sus informantes. Ya en



1989, Geertz advertía: “Lo que en otro tiempo parecía sólo una dificultad técnica, meter “sus” vidas en “nuestras” obras, ha pasado a ser un asunto moral, política e incluso epistemológicamente delicado” (140).

A veces, aparecía como autor el testimoniante; otras, el editor/recopilador. Fue el caso de *Biografía de un cimarrón*. Algunas ediciones consignan como autor a Miguel Barnet y otras a Esteban Montejo. En este último caso aparece Barnet como editor. En el prólogo de la primera edición, este aclaraba que “En todo el relato se podrá apreciar que hemos tenido que parafrasear mucho de lo que él [Montejo] nos contaba. De haber copiado fielmente los giros de su lenguaje, el libro se habría hecho difícil de comprender y en exceso reiterante” (1977: 7). Asimismo, reflexionaba sobre su papel de editor: “Sabemos que poner a hablar a un informante es, en cierta medida, hacer literatura. Pero no intentamos nosotros crear un documento literario, una novela” (Ídem.) González Echevarría considera que este solo sería un ejemplo más de escritores situados entre la literatura y la antropología, pues *Biografía de un cimarrón* “no sólo contiene todas las desconcertantes dualidades y contradicciones de la relación entre antropología y literatura, sino que también constituye el ejemplo perfecto de un libro cuya forma procede de la antropología y sin embargo, termina en el campo de la novela” (2000: 41). Esto se vincula con la noción de “Literariedad” que veremos más adelante.

Al analizar los prólogos testimoniales escritos por los editores, Kaempfer (2000) concluye que estos “determinan la legitimación del testimoniante mediante la anulación de su condición Otra y la inserción de su relato dentro de una narrativa disciplinaria que lo explica y a la cual refuerza”. Para él, los



recopiladores pueden llegar a anular “la condición otra del testimoniante” y lo inscriben “dentro de los discursos de ‘la ciudad letrada’”, como parece verificarse en el prólogo de *Si me permiten hablar*, donde Moema Viezzer (1986: 2) señala que “Todo este material grabado, como también alguna correspondencia escrita, fue ordenado y posteriormente revisado con Domitila, dando lugar al presente testimonio”. Finalmente, sobre la biografía de Gregorio Condori recogida por Escalante y Valderrama (1982), Juan Zevallos opinaba que “las líneas de diferencia entre representación y autorepresentación son difusas, preguntas acerca de si es un etnotestimonio o autoetnografía todavía son pertinentes” (1998: 246). Los cuestionamientos sobre la autoría y representación continúan hasta hoy.

¿Cómo se construye la voz de la persona que testimonia? ¿Qué tanto de su voz se transforma en la información que recibimos? ¿Realmente, conocemos a este testimoniante? ¿Podemos confiar en él? Estas son algunas interrogantes que nos planteamos acerca del discurso testimonial y que esperamos resolver con nuestro análisis.

En el campo de los estudios sobre el testimonio, se distinguen dos clases: el testimonio directo o inmediato (escrito por el propio testimoniante) y abarca el testimonio legal, la entrevista, la autobiografía o el diario, por ejemplo; y el testimonio indirecto o mediatizado (escrito por un mediador, antropólogo, etnógrafo, escritor, etc.). En los testimonios mediatizados, que es el caso que nos compete, por ser la CVR una entidad a cargo de los testimonios, el sujeto del enunciado es diferente del sujeto de la enunciación. Esto ocurre cuando se evidencia la existencia de un mediador, es decir la presencia de autores que



han recibido, recogido o compilado el testimonio y lo han transcrito, lo han ordenado de acuerdo a ciertos criterios cronológicos, temáticos, estilísticos, situacionales, etc. (Theodosiádis 1996: 35). En el IF, se tratarían de los ejes que organizan las cuatro partes. Según se lee, en el IF, los nueve tomos en los que está organizada la información:

se vertebran en función de explicar qué ocurrió y por obra de quiénes, cuáles fueron las causas y cuáles las consecuencias, así como presentar las pautas de lo que la CVR *considera* —énfasis nuestro— que es la reconciliación y el plan de reparaciones y de reformas que debe llevarse a cabo para que ésta pueda darse efectivamente. Con este objetivo, el análisis se dividió en cuatro partes temáticas medulares. (IF 2003: t.1,15).

Esas son:

- Primera parte: El proceso, los hechos, las víctimas
- Segunda parte: Los factores que hicieron posible la violencia
- Tercera parte: Las secuelas de la violencia
- Cuarta parte: Recomendaciones de la CVR, hacia un compromiso nacional por la reconciliación

En ese sentido, la información recopilada que no se adecuaba o escapa de la premisa planteada, habría sido omitida por parecer irrelevante.

A propósito de la distinción mencionada arriba, Elzbieta Skłodowska ha señalado que leer los testimonios directos y los mediatizados de la misma forma es bastante ingenuo, ya que no se puede obviar esa voluntad y mano editora que organiza el material brindado originalmente por el testimoniante. Así, no se debe leer estas dos clases de testimonios de la misma forma, ya que, claramente, en el segundo caso hay una intervención que no sabemos (y que sería imposible determinar con precisión) hasta qué punto manipula y



altera el discurso del testimoniante, y orienta el discurso hacia una determinada finalidad (Macedo 2008). En ese sentido, los textos mediatizados se acercan más al discurso "literario" que a los textos que pretenden no serlo, como temía Barnet, pues implican una interpretación del material recopilado, una acomodación para conformar un texto más "leíble", que puede ser contextualizado y responder a cierto objetivo dado por el editor, que no necesariamente se aleja de la voluntad del testimoniante. Pues, como destaca Huaytán "se ha reparado que entre las obligaciones auto-impuestas por el modelo testimonial los autores suelen destacar su lealtad con el entrevistado (2013: 63), que se puede interpretar, según Beverley, como "figura ideológica de la alianza entre las fuerzas populares e intelectualidad progresista" (1987: 15). El testimoniante se convierte en aliado del editor al momento de testimoniar y es retribuido por este cuando publica.

En el caso de los testimonios recogidos para la CVR, como suele ocurrir, los testimonios brindados fueron de manera oral. Y el trabajo que se hizo fue, como es común en estos casos, de recopilación antropológica. Habíamos afirmado antes (Macedo: 2008) que la urgencia de dar testimonio está muy relacionada con la memoria, con el recordar y con la búsqueda de episodios clave en la historia que se cuenta. Pues, no se dice todo en un testimonio, porque todo puede no ser relevante para la historia que se quiere reconstruir. De modo que, podemos deducir, que al momento de elaborar el IF, los editores de este trabajo tuvieron la obligación de "seleccionar" aquello que podría resultar más importante/pertinente en el desarrollo de su historia²³.

²³ Esto se puede verificar cuando se revisa las abundantes investigaciones y testimonios recogidos por la CVR que se guardan en la Defensoría del Pueblo.



¿Qué ocurre con los testimonios que presenta el IF? Estos son textos que aparecen diseminados a lo largo del documento presentado por la CVR fueron recopilados en el idioma original de los testimoniados, y luego traducidos y transcritos, para luego ser insertados fragmentariamente en el IF. Sobre este aspecto, Ong decía que “la condición de las palabras en un texto es totalmente distinta de su condición en el discurso hablado” (1993: 102), y, en el caso del IF, como en otros textos de esta naturaleza, se trata de la reelaboración de este último con la finalidad de crear o mantener el “efecto de oralidad” que caracteriza a los testimonios²⁴. Así, la versión del testimonio que se lee, resulta más creíble y se puede confiar con mayor seguridad en la palabra del testimoniado, lo que logra que el discurso se vuelve veraz. El llamado ‘efecto de oralidad’ es central al testimonio por otra razón, decía Achugar, “su contribución al llamado ‘efecto de realidad’” (1992: 65), pues “La permanencia o huella de la oralidad permite generar en el lector la confianza de que se trata de un testimonio auténtico” (Idem.). La reproducción del discurso de otro (testimoniado) no puede reemplazar a su discurso originario. Así sea citado literalmente o no. Ya lo decía Foucault cuando afirmaba que:

Compuesta de las mismas palabras, cargada exactamente del mismo sentido, mantenida en su unidad sintáctica y semántica, una frase no constituye el mismo enunciado, articulada por alguien en el curso de una conversación, o impresa en una novela; si ha sido escrita un día, hace siglos, o si reaparece ahora en una formulación oral (1972: 168).

²⁴ A propósito de la “literatura oral”, Espino hace la siguiente reflexión: “Cuando hablamos de esta última (aquella en que la voz ha sido mediada, reelaborada por la escritura (voz imitada por la escritura) estamos también suponiendo la intermediación ambigua de una manifestación oral que tiene lugar en el ámbito de la escritura (suponiendo que el lector-oyente no tiene acceso a la voz del ‘informante’). Tal escritura, contiene la memoria de lo oral; de allí que también podamos llamarla *ficción de oralidad* y a su vez reescritura total o parcial, “oralidad literaria” (2015: 44).



Con esto entendemos que el discurso del testimoniante no es equivalente a su representación. En palabras de Marcone “repetir los enunciados de otro no es lo mismo que repetir su enunciación” (1997: 105). Y aquí es donde radica la importancia de la CVR desde el punto de vista que nos interesa en este capítulo: como editor de testimonios de las víctimas de la violencia, principalmente de la mujer. Paradójicamente, cuando participamos como lectores/oyentes del testimonio de alguien, su versión nos sirve para entender los hechos del pasado; pero, al mismo tiempo ese pasado nos explica la posición del actual testimoniante. Aquí, también, habría que tomar en cuenta lo que dice Espino:

La configuración de las prácticas verbales y escriturales andinas tiene que ver con el conflicto y la exclusión, por lo que una textualidad, quechua andina demanda una doble operación: la reposición y la puesta en valor de lo que casi siempre aparece como evento que profana el canon, pero al hacerlo corresponde analizar los riesgos de la “hispanización” de los textos de inspiración indígena (Espino 2007: 184).

Es evidente que al editar los testimonios brindados en otras lenguas, se pone en riesgo alterar su contenido y la intencionalidad primaria de los que testimonian. Sin embargo, como señala Alva (2003) estos testimonios significan el rescate de la oralidad indígena por parte de la CVR. Los testimoniados se vuelven actores públicos y sujetos que ayudan a reconstruir la historia. Ellos son portavoces de una nueva narrativa que antes no era escuchada.

2.1.2 El testimonio desde la Literatura



En su libro, sobre los primeros testimonios de mujeres en el Perú, Eduardo Huaytán analiza entre otros²⁵, los dos primeros testimonios mujeres en el Perú: el de Agustina Huaquira publicado en *Huillca: habla un campesino peruano* (1974) publicado por Hugo Neira y el testimonio de Asunta Quispe Huamán, publicado en *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1977), por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante. Su análisis parte, básicamente, desde la perspectiva de género, pero también literaria. Analiza desde el plano discursivo el papel de estas mujeres y su representación. Para él, por ejemplo, "Agustina, y sobre todo Asunta, nos narran las historias de una de las tantas supervivientes de un sistema signado por la opresión étnica, racial y de género (Huaytán 2013: 164). De esa misma manera, los testimonios presentes en el IF se insertan, también, en este debate de los estudios del testimonio, que intentan explicar, en primer lugar, cuál es su naturaleza. Ellos son discursos que

tienen características muy peculiares y son más bien considerados textos mucho más cercanos al testimonio jurídico — aunque no lo son— que al testimonio literario, personalmente considero que los análisis, los trabajos y los planteamientos de las investigaciones en torno al testimonio literario son útiles para entender las dinámicas de producción de los mismos, así como la fuerza de sus efectos. (Silva-Santisteban 2008: 72).

En efecto, los testimonios brindados por las mujeres campesinas son posibles de ser estudiados desde el campo del discurso literario también, tal como intentamos demostrarlo. "Para Gugelberger, por ejemplo, el testimonio como género es interdisciplinario (entre la antropología y la literatura), situado a borde de lo autobiográfico y lo no autobiográfico, con un autor plural o sin autor,

²⁵ Los otros libros son los testimonios colectivos de *Ser mujer en el Perú* (1977), producidos por Esther Andradi y Ana María Portugal, y los testimonios colectivos de *Cinturón de castidad. La mujer de clase media en el Perú* (1979), producido por Maruja Barrig.



y se trataría de un texto nómada (1996:11)²⁶. En ese sentido “Podemos sostener, entonces, que un testimonio es una forma discursiva construida sobre una base de “veracidad” en tanto narra hechos que han sido vividos por el o la testimoniante; escapa de la ficcionalidad pero no de la literariedad”, como dice Rocío Silva Santisteban (2008: 74). El discurso testimonial no se define a partir de su carácter ficcional, pero sí es posible analizarlo desde las categorías literarias.

Y para entenderlo desde otras perspectivas, esta vez desde el psicoanálisis, entendemos que en esta narrativa que da cuenta de lo vivido “lo que se presenta no es la realidad histórica, los hechos objetivos, sino lo que el individuo ha hecho suyo de esta realidad, constituyéndose en la realidad psíquica” (Millones Cabrera 2013: 33). Entonces, lo que el testimoniante cuenta es la narración de sus recuerdos. Su testimonio es su historia. En la práctica, “el testimonio no responde al imperativo de producir la verdad cognitiva —ni tampoco de deshacerla— su *modus operandi* es la construcción comunicativa de una praxis solidaria y emancipatoria. De ahí que la dicotomía verdad/ficción carezca de sentido para comprender el testimonio” (Yúdice 1992: 221). Entonces, ¿de qué clase de discurso estamos hablando? Geertz, refiriéndose al trabajo del etnógrafo, considera que “el problema que supone el paso de lo que ocurrió “allá” a lo que se cuenta “acá”, no tiene un carácter psicológico. Es literario” (1989: 88). Y, aunque, implique una reconsideración del grado de

²⁶ Cit. por Silva-Santisteban, Rocío (2008 72). Se trata de Georg Gugelberger “Institutionalization of Transgression: Testimonial Discourse and Beyond. The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America. Durham y Londres: Duke University Press, 1996, pp. I-XXII.



verdad en el discurso etnográfico, significa también la apertura al campo de lo literario que no desprestigia la elaboración cuidada y detallada de la historia.

Entendemos que el concepto que mejor aclara esto es el de la "Literariedad", por el cual los textos y discursos se vuelven parte también de nuestra Literatura, es decir de aquello que se considera y se puede leer como Literatura. Así "El recuerdo tal como aparece en el relato de vida nos permite ver que la memoria también es un arte de la narración" (Candau, 2002: 104), pues, al momento de enunciar se crea el discurso, cuya historia puede ser compartida por más de uno o por una colectividad.

Es en esa narratividad en la que nos concentraremos. Más aún cuando "no es sensato postular que existe un lenguaje literario en oposición a otro que no lo es, ni que ése se define por el uso de las figuras retóricas que el no literario desconoce; no... [la creación estética] no existe más allá ni más acá del lenguaje, sino en él y por él" (Escobar: 1976: 73). Al intentar resaltar las características narrativas de los testimonios, Rodríguez-Luis llega a hacer esta afirmación "En cierta medida, el relato de cualquier informante, al transformarse en texto publicable, pasa a ser obra literaria" (Rodríguez-Luis 1997: 45). Finalmente, nos referimos a la afirmación de Achugar cuando señala que "cabría señalarse que el testimonio no implica ausencia de 'literatura'" (1992: 68). Desde esa perspectiva, los testimonios recogidos por la CVR pueden ser analizados, también, literariamente.

2.1 Representaciones de la memoria



Genéricamente, los testimonios son, como hemos visto, discursos difíciles de encasillar. Sobre su contenido, podemos decir que en estos se exponen relatos de vivencias personales que son contadas a partir de un marco que contextualiza la historia. Las experiencias que se cuentan en los testimonios de la época de violencia son trágicos, casi siempre.

En miles de testimonios recogidos por los entrevistadores de la CVR se aprecian narrativas desgarradas, permanentes retornos a la instancia del trauma, sublimaciones y justificaciones que nos hacen comprender que rendir testimonio no es solamente contribuir al esclarecimiento de un hecho, sino también una forma de procesar un duelo largamente postergado, un indispensable instrumento terapéutico (IF 2003: t.1, 47).

Incluso, podríamos afirmar, si se atiende a las historias que aparecen contadas por los testigos, se espera que lo dicho por los testimoniantes, sean historias de dolor, muertes, violaciones, acciones extremas, etc. Esas experiencias, traumáticas la mayoría de veces, construyen un discurso evocado por la memoria personal que pueden responder también a la necesidad de respuesta colectiva, donde el testimonio enunciado por uno se realiza, al mismo tiempo, en la multiplicidad de voces.

Como vimos en el capítulo 1, existieron factores que ya estaban formando una estructura de violencia que coincidieron con la voluntad de guerra. Los testimonios recogidos por la CVR recrean esos hechos del pasado. Observamos que los discursos de los testimoniantes están enmarcados en los propósitos de los miembros de la CVR por rescatar las “verdades” de las que fueron testigos. El papel de la testimoniante no solo fue el de observadora, sino que vivió en carne propia los estragos de la guerra y la infructífera acción de los gobiernos. Aquí, un ejemplo sobre los casos de violencia sexual:



En relación a la violencia sexual, debe decirse que si bien en el discurso del PCP-SL proclamaba que estos actos estaban prohibidos, la realidad fue muy diferente. Un declarante, reclutado por el PCP-SL desde los catorce años, cuenta sobre la tolerancia hacia los actos de violencia sexual por parte de los jefes: «[...] cuanto tú agarras a la fuerza, violación, el partido te va a matar, pero puede perdonar tres veces que hayas violado. Si violas te criticaban, por qué haces estas cosas, al partido no le gusta y segundo tenías que contar tu vida. [...] A nosotros nos permitían violar tres veces a una mujer, pero a la cuarta vez ya no te perdonaban, te enterraban [...]». (IF 2003: t.6, 205).

Las testimoniadas cuentan el dolor de perder a sus padres, hijos o hermanos o, simplemente, verlos desaparecer. Así como la violencia ejercida directamente contra ella misma, con palabras o físicamente y los estragos que perduran en el tiempo. Estamos hablando de narrativas del dolor recuperadas a manera de literatura testimonial.

2.2.1 La memoria y el olvido

Habíamos afirmado arriba que la urgencia de dar testimonio está muy relacionada con la memoria, con el recordar y con la búsqueda de episodios clave en la historia que se cuenta. Esto se explica por la necesidad de convertir en discurso aquello que fue experimentado: “Cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica —dice Todorov—, tal derecho se convierte en un deber: el de acordarse, el de testimoniar” (2000: 18). Esto se puede leer en los testimonios de las mujeres recogidos por la CVR. Ellas, muchas veces no reclaman nada para sí mismas, sino que se sienten agradecidas con poder contar los hechos del pasado que les producen dolor, porque era necesario para ellas “poder contar” lo que saben.



“Memoria” y “olvido” no son dos términos que se contradicen. Para Todorov “Los dos términos para contrastar son la *supresión* (el olvido) y la *conservación*; la memoria es, en todo momento y, necesariamente, una interacción de ambos” (2000: 15-16). Esto quiere decir que en los testimonios no se cuestiona qué tanto de lo que sucedió es lo que los testimoniados recuerdan; sino que la dinámica del testimonio se establece en esa fluctuación tensional entre lo que realmente sucedió y lo que ellos recuerdan para contarlo. “Ciertos hechos que evocaremos más tarde —opina Ricoeur—refuerzan la idea paradójica de que el olvido puede estar tan estrechamente unido a la memoria que puede considerarse como una de sus condiciones” (2004: 546). O como dice Beverley (2004: 120), “los hechos de la memoria no son esencias anteriores a la representación, sino que, en cambio, son las consecuencias de las luchas por la representación”. Y en esas luchas se exponen las vivencias, lo que se recuerda haber vivido, las huellas de la memoria. Este proceso de recordar lo atraviesan los testimoniados al momento de prestar su voz para exponer lo que queda en su memoria sobre los hechos vividos. Existe una “necesidad de comunicar”, el afán de contar, pues los testimoniados tienen el imperativo de compartir los recuerdos que almacena su memoria y que no pueden olvidar. Sin embargo, decía Agamben:

Entre la memoria obsesiva de la tradición, que conoce sólo lo y dicho, y la excesiva desenvoltura del olvido, que se entrega en exclusiva a lo nunca dicho, el archivo es lo no dicho o lo decible que está inscrito en todo lo dicho por el simple hecho de haber sido enunciado, el fragmento de memoria que queda olvidado en cada momento en el acto de decir yo (2000: 150-151).

Cuando se emite un testimonio aparece también, como recuerda Semprún “el olvido que Ricoeur denomina “evasivo”, que refleja un intento de no recordar lo



que puede herir (cit. por Jelin 2012: 64). De allí, la confianza en el testimoniante al creer que lo que está contando es todo lo que puede recordar. Por eso, se ha dicho que el testimonio requiere de la confianza del lector (Achugar 1992), quien no duda de lo que este contiene. Por eso es que “El receptor del testimonio acepta lo narrado *como* una verdad y no *como si* fuera verdad” (Achugar 1992: 66). Achugar se refiere al contenido de lo que el testimoniante recuerda mas no a la correspondencia de este con el mundo real. Es decir, para él, el receptor de este tipo de discurso se compromete con el narrador en un pacto de confianza.

Para los casos de violencia que atravesaron como testigos o víctimas, hemos visto antes que incluso, los testimoniante, no *quieren* olvidar. Así, el testimonio les da la oportunidad de escuchar una versión de los hechos. En ese sentido, para conocer la historia no se puede desconfiar de la palabra del testimoniante, ya que es todo lo que tenemos respecto de los hechos que ocurrieron y es la única manera de conocerlos. Como señala Paul Ricoeur “Lo dijo Aristóteles, lo volvió a decir con más fuerza Agustín: la memoria es del pasado, y este pasado es el de mis impresiones; en este sentido, este pasado es mi pasado” (2004: 128). Entonces, aquello que se cuenta como información brindada por un testimoniante, desde los alcances de su memoria y que decide dar a conocer, no puede considerarse verdadero o falso, porque no es desde allí desde donde se debe enfocar su pertinencia. Así, en los discursos testimoniales no se trata solamente de tomar la voz del testimoniante para entender el pasado que narra. Sino, también, se trata de reconstruir el pasado para entender la voz del que testimonia y así saber, también, el efecto emocional que en él causaron los hechos a los que se refiere y que decide



contar a otros (Macedo 2008). Así, los testimonios son, entonces, narraciones. Se trata, en el caso del IF de narrar los hechos, darles una discursividad. Asimismo, y aquí un aspecto que no se suele mencionar, son las testimoniadas las que tomaron la decisión de decir aquello que pueda resultar importante para la historia que se pretende contar. La reconstrucción de la historia no sería la misma sin su palabra.

Jelin, siguiendo a Van Alphen, dice que la memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan "materializar" estos sentidos de pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten en, *vehículos de la memoria*, tales como publicaciones, museos, monumentos, películas o libros de historia (2012: 70). Lo vemos, por ejemplo, en el Museo de la Memoria que ha juntado material bibliográfico, fotográfico, reportajes, grabación de testimonios orales, etc. "De manera central, existe también un propósito político y educativo: transmitir experiencias colectivas de lucha política, así como los horrores de la represión, en un intento de indicar caminos deseables y marcar con fuerza el 'nunca más'" (Jelin 2012: 124).

Por otro lado, "cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica —dice Todorov—, tal derecho se convierte en un deber: el de acordarse, el de testimoniar" (2000:18). Esto explica la necesidad de convertir en discurso aquello que fue experimentado y de allí el imperativo de comunicar de los testimoniados y su afán de contar; pues, los recuerdos que almacena su memoria así lo determinan. Del mismo modo, Agamben (2000: 26) señala que en situaciones más extremas, como



asesinatos y privación de la libertad “El superviviente tiene la vocación de la memoria, no puede no recordar”. Sin embargo, es pertinente mencionar que los testimoniantes, a pesar de tener la vocación de la memoria, pueden, en determinados contextos, decidir callar y no necesariamente enunciarán en sus testimonios lo vivido. Una de las testimoniantes víctima de violación dice, por ejemplo: “Pero eso yo no lo he contado tal vez mi suegra se había enterado, no sé pero jamás yo le he contado. Pero ella cuando se murió su papá de mi hija me dijo ‘ahí está pues tus queridos lo han matado a mi hijo’” (CVR, Testimonio 201093).

Retomemos lo dicho por la testigo que citamos en el capítulo anterior, cuando decía: “espero no olvidar” (CVR, 200670: 41). Así, el testimonio se convierte en una necesidad y, en consecuencia, en la oportunidad de escuchar una versión de los hechos. “El testigo narrará aquello que vio y sufrió y, a pesar de que el recuerdo —o tal vez el olvido— pueda alterar los significados originales, lo dicho pasará a formar parte de su discurso, que se convertirá en documento de fijación del pasado” (Macedo 2008: 75). Ese pasado no solo lo compromete a él, sino también a todo su pueblo. “La historia que voy a relatar, no quiero en ningún momento que la interpreten solamente como un problema personal. Porque pienso que mi vida está relacionada con mi pueblo”, decía Domitila Barrios (1986: 13), en el testimonio recogido por Moema Viezzer. Y, en este caso, compromete también al país y a Latinoamérica. En ese sentido, entendemos la afirmación de Campra cuando se cuestiona sobre la identidad cultural y su representación: “Todo forma parte de una realidad sin fracturas; todos los textos son, en última instancia, un texto único: el texto de la literatura hispanoamericana. Un texto



cuyo autor es también único: Hispanoamérica" (1986: 120). Con estos discursos se configura nuestra historia, porque van más allá de una historia personal y reconstruye la historia de naciones.

2.2.1.1 La representación de los otros

Con el trabajo de la CVR, en el IF, se da espacio y cabida a los que no tuvieron voz y, sin embargo, fueron, en su momento, los actores principales y víctimas de la violencia que se vivía en el país. La aparición de sus voces en un discurso oficial nos hace cuestionar su pertinencia:

Históricamente el grupo letrado se ha autoasignado la responsabilidad de «hablar por ellos» y de intentar representarlos a través de una voz que se autonombra como más racional y «evolucionada». Por desgracia, la trágica historia del Perú (Uchuraccay, dixit) ha demostrado que esos gestos no sólo han sido intentos fallidos sino, a la vez, prácticas dominantes y excluyentes: al hablar por el «otro», en realidad, los letrados hemos silenciado la voz del «otro» que bien podría haber hablado por sí mismo (Vich 2001: 2).

No siempre, pues, la intención de representar o hablar por el otro ha sido exitosa porque esa tarea ha resultado ser una práctica "dominante y excluyente" cuando, paradójicamente, pretendía ser lo contrario. En ese sentido, Theidon (2004: 20) afirma que se debe abordar cuidadosamente la escritura sobre la violencia en la sierra dada "la larga trayectoria racista desplegada para 'explicar' la violencia; o sea, por el 'ambiente telúrico' o por la 'naturaleza violenta de los indios' o por su 'cultura arcaica', siendo esta última una explicación que encontró su vértice en el *Informe sobre los sucesos de Uchuraccay* (a cargo de Mario Vargas Llosa)". La autora menciona que esas "explicaciones" corresponden a lo que Paul Gilroy ha llamado "absolutismo étnico" que es "un entendimiento reduccionista y esencialista de la diferencia



étnica y nacional. El problema surge desde el inicio, cuando se intenta representar a los “otros” utilizando nuestras propias categorías y es el riesgo que enfrentan los testimonios mediatizados sobre los que hablábamos antes en este capítulo. Un ejemplo de esto, lo vemos en las conclusiones a las que llega Huaytán en su investigación sobre los dos primeros testimonios de mujeres en el Perú. En ella, dice que:

(sobre Agustina) esta primera voz de una mujer en la narrativa testimonial no encuentra una adecuada plataforma enunciativa, pues está sujeta a un determinado “régimen de representación”. Esta es una voz que encarna a un actor social que padece un doble grado de subalternidad, en tanto su identidad la adscribe como indígena y mujer (2013: 179).

Y sobre Asunta, la esposa de Gregorio Condori Mamani, concluía: “la plataforma enunciativa promovida por Valderrama y Escalante es más propicia para la representación de mujeres subalternas, como Asunta, pues ella es entrevistada en clave personal y no en clave política como lo fue Agustina” (2013: 203).

Estas contradicciones intentan ser superadas cuando los testimoniados deciden (después de haber sido invitados por los organizadores) hacer escuchar su voz a través de las audiencias públicas.

Aquí, la importancia del testimonio que se respalda no solo en las citas, sino en la evidencia física del testimoniado que aparece en la televisión nacional y ahora en videos accesibles por Internet. Esta vez, es el propio protagonista que sale a hacer escuchar su voz, a refrendar lo dicho en los testimonios que aparecen escritos. Ya no solo la comparte con el informante, sino que se vuelve protagonista del proceso de recordar. Esto se diferencia de



los testimonios enunciados por “el otro” en los textos escritos, donde solo podemos llegar a conocer una verdad fragmentada, porque esta verdad era solo la que se nos “ha permitido” acceder, ya que de todo lo dicho por el testificante solo nos llega una parte de su discurso, la que ha sido seleccionada por el autor/editor. De allí, también, nuestra necesidad de corroborar lo que dicen los testimonios originales recopilador por la CVR.

Es recién, a través del reconocimiento de la voz del otro, de la validación de su testimonio que se empieza a construir un discurso de la verdad. Tomar en cuenta la voz del otro implica, en primer lugar, reconocerlo, aceptar que existe. Beverley (1992: 7) señalaba que “el problema del testimonio es de hecho también uno de representación y representatividad”. Considerar los testimonios de las víctimas y colocarlas dentro del gran discurso de la CVR es un gran paso en la tarea del reconocimiento del otro. Aceptar su voz, sin cuestionarla, y encontrarle un rumbo junto con las voces de los demás ayuda a construir sentido.

Pero, si creíamos que con esto ya habíamos superado la distancia entre nosotros y los testificantes, Guha nos aclara que “Aún con las mejores intenciones, nuestro entendimiento de la otra cultura estará permeado por el ruido de nuestras propias normas culturales, ideológicas y psíquicas preconscientes (cit. por Carr: 81). Pues, la distancia entre quien testimonia y entre quien lee/escucha el testimonio marcará la manera de entender lo dicho.

Ocurre, muchas veces que “El narrador del testimonio no es el subalterno como tal, sino más bien algo así como un “intelectual orgánico del grupo o la clase subalterna, que habla a (y en contra de) la hegemonía a través de esta



metonimia en su nombre y en su lugar” (Beverley 1992: 9). Este intelectual orgánico estaría representado por la CVR, a través del comité editorial del IF. Se problematiza más la categoría del testimoniante cuando se piensa que

el testimonio es y no es una forma “auténtica” de cultura subalterna; es y no es “narrativa oral”; es y no es “documental; es y no es literatura; concuerda y no concuerda con el humanismo ético que manejamos como nuestra ideología práctica académica; afirma y a la vez desconstruye la categoría del “sujeto” (Beverley 1992: 10).

Por eso es que, a pesar de la pena, que significa actualizar un pasado que se quiere olvidar, las víctimas de la violencia, convertidos en sujetos testimoniante acceden a contar la historia tal como ellas la vivieron y sufrieron. “uno encuentra que el testimonio, al parecer, es inseparable de la guerra” y allí “los límites entre lo público y lo privado desaparecen” (Jara 1986: 3).

Dice Joel Candau (2002: 23) que “Con Platón, la memoria se vuelve la facultad de conocimiento, en tanto el esfuerzo de rememoración se confunde con la búsqueda de la verdad”. Ahí se encuentra el dilema por el que atraviesa el discurso testimonial, ya que en el proceso de escarbar la memoria, las referencias a sujetos o a hechos concretos actúan como modo de verificación, muchas veces puestos en cuestión, sobre todo, cuando los sucesos comprometen la memoria de una colectividad (Macedo 2008). En ese proceso, el testimonio se inscribe como una propuesta de conocimiento para acceder a la memoria. Y este es validado por la presencia de un ente “superior”²⁷ (autor, editor, investigador).

²⁷ “la inscripción subalterna del testimonio se cuestiona en otras propuestas de *corpus* que enfocan textos testimoniales producidos por sujetos letrados (Nofal 2002), cuya integración



Ya que “la voz testimonial se propone ante todo representar la comunidad o grupo a la que pertenece, hasta el punto de que puede ser asumida por cualquier miembro” (Rodríguez-Luis 1997: 88), no llama la atención que en los tomos del IF ningún testimoniante destaque, ya sea porque aparezca reiteradas veces o porque dé una información más importante que los otros, sino que todos cumplen la misma función, la de conformar un solo texto a través de su narración. Así, aparentemente, en el IF es más importante lo que se dice que la persona que da el testimonio. La citada afirmación de Rodríguez-Luis se le puede atribuir a la CVR. Él llama “experiencia vivencial” a la que corresponde al informante, y la “urgencia de comunicación”, que puede aplicarse principal o solamente al autor (1997: 103), dado que los testimoniantes, en este caso informantes, cuentan sobre su vida y la CVR necesita de esa información para darla a conocer en un corpus más grande y estructurado²⁸.

Sobre Todorov, Jelin (2012: 65) dice que este no se opone a la recuperación de pasado sino a su utilización por parte de diversos grupos que podrían actuar con intereses propios. “El abuso de memoria que el autor condena es el que se basa en preservar una memoria ‘literal’, donde las víctimas y los crímenes son vistos como únicos e irrepitibles”. Él preferiría hablar de la memoria “ejemplar” que sirve de modelo para comprender situaciones nuevas con agentes diferentes. En efecto, para Todorov (2000: 31) “la memoria literal, sobre todo si es llevada al extremo, es portadora de riesgos,

genérica al lado de los testimonios “subalternos” describiría una serie textual muy heterogénea” (García 2012: 374).

²⁸ El autor también dice que “El discurso testimonial puede ser caracterizado como un género dentro del enfoque documental” (1997: 121).



mientras que la memoria ejemplar es potencialmente liberadora”. Agrega que “Tenemos que conservar viva la memoria del pasado: no para pedir una reparación por el daño sufrido sino para estar alerta frente a situaciones nuevas y sin embargo análogas” (2000: 58). Al encasillar al testimoniante y a su testimonio se corre el riesgo de preservar esa memoria literal de la que habla Todorov. En esa línea, Pollak señala que “los testimonios judiciales y, en menor grado, los realizados frente a comisiones de investigación histórica están claramente determinados por el destinatario” (Jelin 2012: 114-115). El poder lo ejerce aquel que materializará esos testimonios y les dará forma y un contexto para que sean entendidos como tales. En este caso, el destinatario estaba representado por el Gobierno que había solicitado se realice esta investigación y, en consecuencia, por los ciudadanos que también iban a leer los resultados²⁹. En ese sentido “La mediación es en un sentido instrumental, para poder llegar a una audiencia o público con mensajes que puedan ser interpretados según marcos y códigos culturales preexistentes (y que el/la testimoniante no conoce a fondo)” (Jelin 2012: 121-122). Es cierto que, en general, hay una exposición del dolor extremo que hace ver a las testimoniadas siempre como víctimas. Por ejemplo, leemos:

En otros casos, las mujeres eran secuestradas de sus casas y obligadas a acompañar a los subversivos en sus viajes. Una declarante cuenta cómo su hija fue secuestrada y obligada a permanecer con los senderistas por tres meses. Cuando pudo escaparse, estaba embarazada a causa de una violación sexual. (IF 2003: t.6, 206).

Así, el trabajo de recopilación de la información corre el riesgo de volverse fragmentario, es decir, desde una sola perspectiva narrativa. Pero también,

²⁹ La Pontificia Universidad Católica del Perú publicó una versión abreviada del IF: *Hatun Willakuy* (2004).



como se presenta aquí, hay casos donde se muestra que las mujeres participaron activamente de las rondas y en las patrullas.

Dejé mi trabajo por servir a ese pueblo, di mi vida a ese pueblo y mi familia también y este ha perjudicado en este tiempo porque era una Zona Roja donde nadie quería hacer nada. Yo también tomé valor para seguir adelante, por bien de la población, por bien de los niños [...] yo he dado mi vida por ese caserío y aunque quizás sentí miedo temor a la muerte después tomé valor, debo seguir adelante, no voy a dar marcha atrás [...] yo, como mujer, he seguido adelante, di fuerza al grupo, para salir adelante, para ver la pacificación más que todo de esa zona entonces, porque nadie quería dar, nadie quería ver, porque yo he visto la muerte cómo ha sido, cómo ha sucedido esa muerte (IF 2003: t.8, 54).

Una importante reflexión al respecto que encontramos en el libro de Elizabeth Jelin sobre este punto es la siguiente:

En su análisis de los testimonios de las mujeres durante la violencia en la sierra de Perú, Kimberly Theidon rescata las maneras en que muchas actuaron para proteger a sus hijos e hijas, haciéndolo a menudo de manera estratégica. Pero luego, cuando se les pide que hablen (por ejemplo, como testimoniantes en la Comisión de la Verdad y Reconciliación), lo que se les solicita son narrativas de sufrimiento y duelo, del daño experimentado, con poco o nulo espacio para las narrativas más amplias y complejas que querían transmitir (2012: 15).

Ciertamente, también hubo un pequeño grupo de mujeres, representadas por las dirigentes comunales, sobre quienes Macher refiere que “(Ellas) no se consideran víctimas, y por tanto no tienen un sufrimiento que contar. No apelan a una empatía en este sentido con el público. Ellas hablaron con claridad de sus derechos que fueron vulnerados” (2014: 99). Siguiendo la propuesta de la autora, parecería lógico inferir que quienes sí se consideran víctimas *no* hablaron con claridad acerca de sus derechos, lo cual no es cierto como lo evidencian varios testimonios revisados en este trabajo. Sin embargo, el planteamiento de Macher nos hace reflexionar acerca del reconocimiento de



los derechos personales y colectivos. Este parte de asumirse, primero, como víctima y, luego, como sujeto digno de derecho. No todas las testimoniadas, es verdad, alcanzan a posicionarse dentro de ambas categorías. La tarea de representar a los otros pasa, primero, por entender quiénes son y de qué manera pueden ser representados. Pero, también, exige que ese ente “superior” se cuestione desde qué perspectiva asume ese trabajo de representación y sus limitaciones.

En síntesis, el texto testimonial, difícil de encasillar genéricamente, tiene varias implicancias ideológicas en Latinoamérica. Ha estado muy ligado al conocimiento de la historia y la reconstrucción de la memoria de los pueblos, a través de la recuperación de la “verdad”. Asimismo, permite registrar la voz de los testimoniados, víctimas, testigos directos o indirectos de los hechos, quienes muchas veces “no pueden no olvidar”. Sus discursos, que son emitidos en primera persona, demuestran que los testimoniados tienen la urgencia de “narrar” acontecimientos de su vida que comprometen a una colectividad, como es el caso de los testimonios incluidos en el IF. Asimismo, el relato de las víctimas está condicionado por su memoria, que les permite contar lo sucedido. Entender cómo se construye el recuerdo vehiculiza el entendimiento del discurso de los testimoniados y su capacidad de contar. Así, también, se debe reparar en la manera y la perspectiva como se intenta representar al “otro”, pues esta representación no ha sido muy exitosa en el contexto peruano. En ese sentido, como editora del IF, la CVR ejerció un papel activo en la selección y registro de los testimonios brindados para armar su discurso y se distancia de las propuestas anteriores de representación del discurso del otro.



CAPÍTULO III:

REPRESENTACIÓN E IMAGEN DE LA MUJER ANDINA EN EL DISCURSO DEL INFORME FINAL



El propósito de este capítulo es analizar la representación de la mujer andina en el IF de la CVR. Los conceptos teóricos que se revisarán son la cosmovisión del mundo andino, la mujer andina, la discriminación, la condición de género y la narrativa de género. El presente análisis parte de categorías de la antropología y, además, se utilizarán algunas reflexiones desde el campo de la psicología para entender la manera como se construye la idea de personaje femenino y su discurso en los testimonios. El capítulo se encamina hacia el entendimiento del papel de esta mujer y su narrativa en la época de la violencia. Se pretende entender qué comunica la voz de este personaje, aparte de lo que se lee en sus testimonios, o a pesar de ellos. Para ello, se analiza la imagen de la mujer andina y su papel en el IF de la CVR.



3.1 Representación de la mujer andina en el IF

El de la CVR es un discurso de autoinculpación y, al mismo tiempo, de reconocimiento, ya que en las páginas del IF evidencia los errores cometidos por los diferentes actores, y el daño causado a las víctimas. Por ejemplo, explica las causas así: “Un rasgo que evidencia la manera profunda, pero a la vez oculta como la discriminación étnica y racial subsistente en el país influyó sobre el conflicto armado interno, es la débil memoria histórica que los peruanos tenemos sobre los años de violencia” (IF 2003: t.8, 90). Asimismo, las palabras de Salomón Lerner al entregar el informe final, son claras al respecto:

Hoy le toca al Perú confrontar un tiempo de vergüenza nacional. Con anterioridad, nuestra historia ha registrado más de un trance difícil, penoso, de postración o deterioro social. Pero, con seguridad, ninguno de ellos merece estar marcado tan rotundamente con el sello de la vergüenza y la deshonra como el que estamos obligados a relatar³⁰.

En su discurso, encontramos una voz de aceptación frente a la constatación de los hechos del pasado y que tiene la voluntad de corregir los errores. Como ya mencionamos antes, nuestro trabajo está centrado en los capítulos del IF que se dedican, especialmente, a la mujer, quien actúa como testificante.

Analizaremos tres aspectos relacionados entre sí: la cosmovisión del mundo andino, las características que presenta esta mujer del mundo andino, y las referencias a la mujer del mundo andino en el IF.

3.1.1 La cosmovisión del mundo andino

³⁰ <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/discurso01.php>



Entender cómo percibe el mundo la mujer del Ande, llevará a adentrarnos en la manera como concibe la estructura del contexto en el que se desenvuelve, la manera de pensar y comportarse, así como el papel que asume en su comunidad y frente a los suyos. Nos aproximamos al concepto de cosmovisión que, "etimológicamente, es la visión del cosmos, la forma de interpretar y de percibir el universo, que en términos sociales se refiere a la interpretación específica por parte de un grupo determinado, del mundo que le rodea, reproduciéndola en su cultura (Castillo 2004:155). Para Mircea Eliade "Por cosmovisión entendemos la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y, sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre" (Broda 1991:461). Sánchez (2010: 80) recoge las palabras de N. T. Wright cuando dice que la cosmovisión es "la rejilla a través de la cual los humanos perciben la realidad". Dicha cosmovisión guía las acciones de los individuos, así como explica sus costumbres y su proceder en relación con los otros y con la comunidad, en general, porque "El conocimiento que genera la cosmovisión, traducido generalmente en un sistema de mitos y ritos, no depende de una aproximación racional al mundo; es un tipo de conocimiento emocional e intuitivo, cuyo sentido es esencialmente simbólico" (Restrepo 2012: 34).

En este sentido, "la ideología de la cosmovisión indígena se sustenta en el sistema de representación simbólica [...] y tiene como función social el legitimar y justificar el orden establecido (Castillo 2004: 155). Entender este concepto nos ayudará a comprender también las acciones y discursos, pues



Las sociedades enteras marcan el curso de su dirección de acuerdo con un mapa de la realidad... Le llamamos a esta percepción compartida por un grupo social una cosmovisión y vemos esa cosmovisión como el corazón de una cultura, funcionando, por un lado, como un marco de referencia que determina cómo se percibe la realidad, y, por otro lado, como una fuente de pautas para el comportamiento de la gente en respuesta a esa percepción de la realidad (Kraft cit. por Sánchez 2010: 80).

Lozada refiriéndose a Wilhelm Dilthey, señala que “la cosmovisión se manifiesta en la vida de las colectividades, no preeminente ni exclusivamente en su pensamiento” (2006: 71). La cosmovisión integra, en opinión de Dilthey, tres componentes: imágenes del mundo, valoraciones de la vida y orientaciones de la voluntad.

Respecto de la imagen del mundo que construyen los grupos, Dilthey refiere las nociones comunes y el comportamiento sentimental respecto de qué es y cómo la colectividad debe relacionarse con la naturaleza, con las cosas, las personas y los dioses. Se trata de una imagen aprehendida afectivamente que da sentido a los ideales. En segundo lugar, las valoraciones de la vida se refieren a la creencia en principios que dan sentido de ubicación a los actores culturales, definiendo sus intenciones, anhelos, tendencias y pautas de estimación, agrado, displacer, valoración o desaprobación de las conductas propias y ajenas. Finalmente, las orientaciones de la voluntad connotan las tendencias y normas que forman, restringen y proyectan la vida psíquica de los grupos en tanto son asimiladas por el individuo. Se trata de las manifestaciones de placer sancionadas y válidas socialmente que autorizan al sujeto a proyectar su vida psíquica, efectuando acciones y emitiendo juicios de valor sobre los otros (Lozada 2006: 71).

Al analizar relatos andinos, podemos ver que la vida de la mujer del Ande se organiza a partir de ciertos principios que establecen el orden social, político, cultural y también religioso, es decir, según su cosmovisión. Algunas categorías andinas que han sido estudiadas atendiendo a esos principios son pertinentes para entender la intención y la significación de los testimonios de mujeres recogidos por la CVR.



Sobre el concepto "pacha", Estermann (1998: 144) dice:

El pensamiento quechua tiene una racionalidad *sui generis* que se construye en torno a un concepto eminente, expresado por el término quechumara (quechua y aimara) pacha. Esta palabra es polisémica; no puede ser traducida en forma unívoca a la lengua indoeuropea. Filosóficamente, pacha significa el "universo ordenado en categorías espaciotemporales", pero no simplemente como algo físico y astronómico. El vocablo griego kosmos tal vez se acerque más a lo que quiere decir pacha, pero sin dejar de incluir el "mundo de la naturaleza", al que también pertenece el ser humano. Pacha también podría ser un equivalente homeomórfico del vocablo latino esse ("ser"): pacha es "lo que es", el todo existente en el universo, la "realidad". Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible y lo invisible, lo material y lo inmaterial, lo terrenal y lo celestial, lo profano y lo sagrado, lo exterior y lo interior.

Contiene como significado tanto la temporalidad como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar (topos). Esto incluso rige para los entes espirituales (espíritus, almas, dioses). Pacha es la base común de los distintos estratos de la realidad, que para el runa (persona humana) son básicamente tres: hanaq pacha, kay pacha y uray (o ukhu) pacha. Sin embargo, no se trata de mundos o estratos totalmente distintos, sino de aspectos o espacios de una misma realidad (pacha) interrelacionada. Tal vez sea oportuno traducir el vocablo pacha por la característica fundamental de la racionalidad andina: relacionalidad. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo.

Para entender el pensamiento andino, es necesario partir del concepto de "pacha". Gerald Taylor (1999: xxix) en la introducción a *Manuscrito de Huarochirí* dice "pacha se refiere a la realidad temporal que se organiza según la dimensión que el hablante quiere darle: es el 'mundo' o 'universo' de los predicadores españoles y también el cielo temporal que les corresponde". De lo que se desprende que, esta categoría se refiere a la confluencia del espacio tiempo en la que ocurren los hechos. Todas las categorías siguientes están relacionadas con este concepto.



En su libro sobre la filosofía quechua, Josef Estermann (1998) habla sobre principios como medios de expresión del pensamiento andino: relacionalidad, correspondencia (tinkuy), complementariedad (yanantin), reciprocidad y ciclicidad. Estos principios describen el pensamiento andino, la manera como el hombre se relaciona con el universo, “El ser humano representa mediante actos simbólicos lo que pasa en lo grande, asegurándose de esta manera de la continuidad del universo y de la perduración del orden cósmico” (Estermann 1998: 46). El poblador andino se reconoce como parte del universo y asume que sus actos también están vinculados con la naturaleza. La reciprocidad es la manera como se vinculan esos actos con el universo: “La cosmovisión andina siente el cosmos como un constante flujo, una infinita interacción de reciprocidad de la sociedad con el entorno ecológico y natural, el vínculo siempre restablecido de la comunidad humana con las fuerzas divinas y sagradas” (Lozada 2006: 72).

De igual manera, la complementariedad busca la unión de opuestos que avanzan dinámicamente en equilibrio, como el día y la noche, mujer y hombre, etc. Esto debido a que “respecto de las valoraciones de la vida, la cosmovisión andina se manifiesta en categorías formativas de creencias: la complementariedad y la jerarquía” (Lozada 2006: 71).

Sobre la reciprocidad, Estermann explica que a cada acto corresponde, como contribución, un acto recíproco. Finalmente, sobre el principio de ciclicidad señala que el hombre percibe el tiempo de manera cíclica debido a la experiencia agrícola (Cf. Estermann 1998). Su pensamiento se basa en una “concepción cosmocéntrica” “que hace que el hombre se conciba a sí mismo



como parte integrada al mundo, un elemento más de las fuerzas naturales y sagradas, y un objeto en movimiento constante sin ninguna finalidad ulterior: flujo que renueva el equilibrio cósmico de manera cíclica en el rito” (Lozada 2006: 72). Asimismo, la reciprocidad en el mundo andino implica ritualidad y procesos de intercambio. Se establece el llamado compadrazgo y la ayuda mutua. Esta se da a partir de relaciones armoniosas, la búsqueda del bienestar común como se aprecia en los relatos andinos (Cf. Jiménez 2003). A partir de las celebraciones en las que se respetan las relaciones con los dioses y el vínculo con la naturaleza con la finalidad de preservar la vida, se afianza la identidad social. Veamos un ejemplo:

Siempre debes saber que todo es así, desde chiquita has visto, que para levantar casa, para el empadre de las alpacas, para el cruce de las ovejas, de la gente también licencia se pide, ayuda se pide, protección se pide, también perdón se pide... también se agradece por lo que hemos recibido, por lo que se no has dado, siempre a la Pachamama, a los qullu achachilas, al Tatito Santiago Apóstol, a los apus, a nuestros muertos, a las “uywitas”, a los familiares, a toditos siempre... *Así como hemos recibido, así se nos da, así también “waquisec”³¹ se debe dar...* (Jiménez 2003: 61)

Desde la visión del hombre de este mundo (*runa*)³² es necesario guardar reciprocidad, primero con los dioses, sus dioses, y luego con sus semejantes.

“La cultura andina quechua es en primer lugar una cultura fundada en el principio de *reciprocidad*, es decir es una organización del Estado, la sociedad y las comunidades, articulada alrededor del intercambio de solidaridades entre unidades domésticas al interior del ayllu, entre ayllus y el Estado Inca” (Montoya 1897: 10).

³¹ Waquisec = acto de reciprocidad (Jiménez 2003: 61).

³² Fray Domingo de Santo Thomas (1951:348) describe este vocablo como “hombre o mujer”.



La categoría que analizamos ahora es “yanantin” que expresa “todo aquello que va en parejas... que indica un par de elementos simétricos que van juntos como los dos ojos o las dos manos” (Harris, Olivia y Thérèse Bouysse-Cassagne cit. por Mamani 2012: 75). En ese sentido, son elementos que se acompañan. Para Gutmann (1993: 253):

El Yanantin significa literalmente ‘compañero con el otro’ con la idea de que los dos están unidos muy estrechamente (mostrado por el sufijo —ntin). El Yanantin expresa el principio de las polaridades: un polo no puede existir sin el otro y solo los dos juntos forman un entero. Solo cuando los dos polos están respetados y considerados, sea en una persona o en el mundo, esa persona o también el mundo están sanos.

Aquí se introduce la idea de oposición y complementariedad. Además, se justifica la existencia de uno, a partir de la del otro. Esto permitirá conservar la condición de “sano”. Este principio que sirve para explicar la unión de la pareja, también se utiliza para mantener la armonía del mundo. Según Alejandro Ortiz (1993: 100) “para el indio cada individuo tiene o debe tener pareja —sea cosa, animal, dios u hombre” (lo que refuerza la idea de yanantin). Cuando esto no sucede, dice Jesús Urbano (1992: 76): “todo es pareja en el mundo, y lo que va solo anda mal y es mala seña”. Ortiz (1993: 12) explica que “Los ideales sobre la relación de pareja que sugieren los textos y su cotejo con la dinámica social, los más constantes y recurrentes” pueden resumirse del siguiente modo:

para que el individuo logre sus plenos derechos y reconocimiento social debe formar parte de una pareja (y luego ser padre o madre), un individuo sin compañera o compañero conocido y sin hijos es considerado como un desvalido y un ser incompleto (el ideal que sustenta esta norma y valor parece ser entonces que se alcanza la categoría de persona en la relación interpersonal — como pareja y como padre o madre—).



Así, en el mundo andino la complementariedad es una necesidad, es un requisito que los seres deben cumplir. "La unidad personal, el **yo** solo es comprendido en relación a su par, a su **tú**. Todo y todos deben tener su par, su otro, su **yanantin**" (Ortiz 1993: 65). Sin embargo, esta idea de par no solo se realiza en el plano social, sino también desde el individual.

Otro elemento a considerar en esta cosmovisión es la comprensión de persona como pareja en sí misma; la comunidad no es algo externo a la persona sino que ella misma es comunidad. Esta primera pareja en toda persona en los Andes está constituida por la persona con sus rasgos visibles, y su ánima, que para el andino no es una entidad invisible, sino la pareja del cuerpo —si se quiere llamar así a la forma visible que vemos— y hace a la persona un ser "completo" (Rengifo 2005: 13).

Estas oposiciones (individual – comunidad, alma – cuerpo) ayudan a establecer la relación con el mundo. "La oposición, lejos de ser un disvalor constituye la condición existencial de los entes. Se trata de una relación inclusiva por excelencia" (Depaz 2002). Así, en la mentalidad andina, todo se concibe como relacionado. "El mundo es vivido como un tejido relacional en que la trama espacio-temporal, tiene como urdimbre la dimensión vinculante de lo sagrado" (Ídem.) En ese sentido:

la experiencia es de naturaleza convivencial y trasciende el ámbito humano involucrando a todos los seres, por ello la dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo no tiene lugar y el conocimiento no es meramente racional, sino que involucra la totalidad de aptitudes en tanto es primordialmente ritual, sensitivo y vivencial (ídem.)

Así, entendemos que el yananti también se establece a partir de oposiciones. Se encuentra en los pares del ámbito individual (alma - cuerpo) y de comunidad (yo - otro; mujer - hombre).



Volviendo a la relación de pares, en varios relatos, como los contados por mujeres aymara, se observa la necesidad de estar en parejas. Uno de los textos recogidos por Jiménez en *Rituales de vida en la cosmovisión andina* (2003: 129) muestra cómo el tío de la testimoniante se le acerca para decirle:

Quisiera que me escuches, quiero hablarte con mi corazón dijo, ya es tiempo de que tengas compañía dijo, no es bueno para una mujer, no es bueno para un hombre vivir solos mucho tiempo, tú necesitas un hombre que camine a tu lado, que juntos caminen por la vida, tienes que tener un apoyo para criar a tu hijo, para criar la chacra, para criar los ganaditos, la casa, dijo...

Ella había formado antes una familia y, después de atravesar una experiencia negativa con su conviviente, decidió criar sola a su hijo, mientras pasaba el tiempo. Por eso, el tío, acompañado de otros familiares, le explica “En la vida todo va de dos, macho y hembra, no hay uno solo, tú sabes bien que en las plantas es así,... ni qué decir de los animales y los ‘jaq’is (persona)” (Ídem.) Y esta explicación encuentra su fundamento en la naturaleza que les rodea: “Igual nomás es con los cerros, todos tienen pareja... en los ríos, los lagos, la mara (mar), son macho y hembra... el viento, las nubes también viven así. Los difuntos también de pareja tienen que acompañarse, sabes pues que cuando están solos para que no sufran pareja hay que encontrarles” (Ídem.)

Es importante entender que “en la cosmovisión andina no existen relaciones de subordinación sino de complementariedad entre los sexos” (Barrig 2001: 13). Es así que la mujer se siente parte de su familia y la complementa junto con su esposo con el mismo peso y relevancia. De allí que cuando el esposo o los hijos se ausentan del hogar de manera violenta o se perpetra su muerte, esta mujer andina va a sentir, además de que ha perdido a



un ser querido, que se queda incompleta en el papel que juega en la vida y que se manifiesta en sus roles de madre y de esposa frente a su comunidad.

En resumen, yanantin es una categoría que ayuda a entender el mundo desde la complementariedad. Se puede hablar de yanantin en la misma constitución de individuo, como en su relación con otro. Asimismo, en el caso de la pareja, se establece como una “necesidad” para el buen andar del individuo y del cosmos. En consecuencia, la ausencia de la pareja, su alejamiento, desaparición o muerte va a desestabilizar la percepción de la mujer acerca del mundo y de su rol en él. A esto debe sumarse que no se trató de un caso aislado, sino que fue una constante en los pueblos andinos azotados por el terrorismo.

La siguiente categoría es la de comunidad. Mamani dice que “Un conjunto de *ayllus* forma una comunidad” (2012: 92). Y, como ocurría con el yanantin “Si bien cierto que las leyes de la comunidad sirven para vivir en ella, estas son regidas por las leyes divinas que comprometen tanto a los hombres vivos como a los muertos, puesto que estos no nos han dejado, sino que viven entre nosotros” (Ídem.) En consecuencia, cuando no se cumple una norma de la comunidad, se puede recibir algún castigo (Cf. Jiménez 2003). Por eso, por ejemplo, el agradecimiento a la tierra, a través de rituales, para que continúe siendo benévola o para que calme su tempestad.

También, es importante cumplir con las costumbres y rituales como el entierro, por ejemplo. Una testimoniante que declaró para la CVR cuenta que necesita ver el cadáver de su hijo y cumplir con darle sepultura:



he llorado todo el tiempo de mi hijo porque yo no lo he visto enterrar, no entendía de lo que ha muerto, he llorado todo el tiempo, he llorado un año por mi hijo, porque yo no he visto su cadáver... y yo volvía como loca a mi casa, bastante lloraba porque no lo he visto, he llorado bastante hasta que me diera ataque (CVR, Testimonio 200796: 41).

Otra testimoniante explica que necesita cumplir con el ritual establecido (CVR, Testimonio 200895: 20):

Entrevistador: No llores, ¿quieres hacer su misa para que tenga descanso?

Declarante: Sí, si así digo señor, podría enterrar en su sepultura, su hueso también, entonces mi corazón se tranquilizaría. (CVR, Testimonio 200895: 27)

A propósito, sobre la muerte, podemos decir que es considerada como una etapa más de la vida, significa un paso más en el camino de la existencia. La muerte no significa la etapa final ni la conclusión de la existencia.

Estos difuntos forman un grupo que, por un lado, infunde temor, mientras que, por otro lado, es considerado como un grupo que está estrechamente relacionado con las vicisitudes de los vivos. Ellos forman parte de la comunidad de los vivos: hay una convivencia entre los vivos y las almas de los parientes difuntos. Estos últimos necesitan de la ayuda de los vivos, mientras que, al mismo tiempo pueden prestar servicios a los vivos. Al revés es lo mismo: los vivos necesitan de la colaboración de las almas de los difuntos, por ejemplo para conseguir buenas cosechas, y a su vez prestan servicios a los difuntos por los que respecta a su marcha hacia una existencia 'tranquila'. De esta manera, el principio de colaboración mutua que se practica entre los miembros de la comunidad humana, recibe una prolongación en esta comunidad que se extiende hacia los difuntos (Hans van den Berg cit. por Mamani 2012: 92).

Esta manera de entender el mundo explica por qué los muertos están presentes y forman parte de las actividades que realizan los vivos. Por ejemplo, una actividad que sintetiza esta relación es la celebración del día de los difuntos: "Estos días son conocidos como 'q'hochi pacha p'unchaykunas'. Son



tres días de fiesta, donde se va realizando la despedida de los difuntos. Esta parte de la festividad de los difuntos es muy propio de los pueblos quechuas, especialmente de la zona de los valles. En cambio, en la zona del altiplano andino se realiza el baile comunitario” (Bascopé 2001). Como parte de la celebración, la familia y los miembros de la comunidad se unen: “Las visitas también llegan, los amigos, los tíos, tías, compadres, comadres; vienen a saludar a nuestras familias difuntos, nos acompañan y rezan a los difuntos, les hablan para que nos amparen siempre, a ellos también se les invita para que acompañen a comer a los difuntos y otra parte de las comidas se llevan a sus casas en agradecimiento” (Jiménez 2003: 120).

Entendida así la “vida” y la muerte, el individuo atraviesa etapas que deben ser respetadas. Por eso “Quitar la vida, cuando recién está germinando, es un gran error, una falta muy grande de respeto a todo, a las nubes, a las estrellas, a la Pachamama, a los Qullu achachilas, al río, a los ojos de agua, a los j’aquis, las chacras, a los Tatitos, el ganado, todo son faltados, irrespetados” (Jiménez 2003: 124). Esas actitudes que alteran el orden serán castigadas, incluso por la propia naturaleza.

Sobre la muerte y los funerales, Arguedas (1989: 141) señala que “El indio está seguro de que la muerte es solo el tránsito a otra vida; el catolicismo vino a confirmar esa antigua convicción; y ahora cree mucho más en la supervivencia del alma. Pero no teme menos a la muerte por eso”.³³ Así, también, cabe mencionar que “El indio es resignado y humilde ante la muerte,

³³ Sin embargo, valga la siguiente aclaración “Por la predominante orientación vertical de la sensibilidad andina, el mundo se articula en *Hanan Pacha* o mundo de arriba; *Kay Pacha* o mundo inmediato; y *Urin Pacha* o *Uku Pacha*, o mundo subyacente. Sin embargo, no hay entre esos tres niveles orden jerárquico alguno, ni sentido de trascendencia al modo cristiano” (Zenón Depaz 2002).



pero esa humildad, casi fraternal y dulce, está cargada de espanto” (1989: 142).

El no poder enterrar a sus muertos es una forma de dolor³⁴. Y en la muerte también hay rituales que cumplir “Y mientras el cura reza el último responso, las mujeres empiezan a cantar ‘la despedida’. Una de ellas, alguna comadre o parienta, canta el elogio del muerto” contaba Arguedas (1989: 142). Este ritual conocido como *ayataki* explica por qué ellas necesitan sepultar a sus muertos. Así lo explica una testimoniante. “Parecía, como nosotros no lo hemos enterrado me parece que él existe, vive, eso entonces yo quiero acabar con eso, con ese, por lo menos decir que sí se ha enterrado” (CVR, Testimonio 201093).

Esa necesidad de enterrar a los muertos, entonces, se explica no por la intención de cerrar una etapa porque se acabó la vida, sino por la idea de poder continuar con la siguiente: la celebración de la muerte. Otras testimoniantes manifiestan que, debido a que no encontraron los cadáveres, no pueden visitar a sus muertos en los cementerios y celebrar con ellos el día de los muertos, lo que les hace sentir pena y sufrimiento.

Otro concepto que rescatamos es el de “tinkuy” que denomina “cuando se produce la confluencia o encuentro de dos o más sujetos, cuyos resultados pueden ser favorables o desfavorables (Yauri 2006: 25) o dicho de otra manera es el “encuentro tensional de contrarios” (Huamán 1994: 64). En relación con

³⁴ En la Literatura, quizá uno de los casos que más conmueve es el de Príamo, quien arriesgando su vida, aunque confiado en el cuidado de los dioses, va a rogarle a Aquiles que le devuelva el cadáver de su hijo Héctor para poder enterrarlo como indican las costumbres.



esto, algunas de las testimoniadas se refieren a la etapa del conflicto armado como “accidente” (CVR, Testimonio 200923).

Finalmente, aquí una importante reflexión que hace Depaz:

la intencionalidad que funda el *mundo* del hombre andino manifiesta aquella dimensión holística en su carácter eminentemente “ritual”. La experiencia primaria en el mundo andino no es pragmática (en el sentido instrumental) ni cognoscitiva (en el sentido representacional), es celebratoria, simbólica. En ella, el hombre no “aprehende” la realidad para manipularla; la realidad es *recreada*, se hace presente de manera concentrada, intensa en cada acto ritual (2002).

Entonces, las representaciones que se hacen, los rituales que se siguen están recreando constantemente la relación que tiene el hombre con el mundo y el modo como este se relaciona con los demás. Todas las categorías revisadas sirven para entender, de manera más específica, el contenido de los relatos de las mujeres en los testimonios brindados a la CVR.

3.1.2 Aproximación al papel de la mujer en la época de violencia

En el IF, se lee que “De acuerdo con las cifras recogidas por la CVR, el número de mujeres muertas y desaparecidas constituye el 20% del total de casos registrados, de lo que se infiere que la gran mayoría de muertos y desaparecidos fueron hombres” (2003: t.8, 49). Sin embargo, por el mismo hecho de haber sido sobrevivientes “es indispensable resaltar que las mujeres sufrieron numerosas violaciones a sus derechos fundamentales y que resultaron afectadas en razón de su género.” (Ídem.) Estas fueron agrupadas por la CVR, para su estudio, de la siguiente manera:



- Mujeres afectadas por crímenes, violaciones de los derechos humanos y otros hechos.
- Mujeres afectadas por desaparición, muerte y otros delitos cometidos contra familiares.
- Mujeres pobladoras y campesinas afectadas en cuanto habitantes de zonas afectadas por la violencia.

Es el segundo grupo el que ha tenido mayor resonancia en la escena pública. “Está compuesto por las mujeres que declararon ante la CVR, brindaron sus testimonios en sus lugares de origen o dieron sus testimonios en las audiencias públicas” (IF 2003: t.8, 50).

El relato de las mujeres nos evidencia que se enfrentaron con su acción y su palabra, a través de sus reclamos. Recientemente, en la página web del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM) se pueden ver más videos de las audiencias públicas. Allí, escuchamos a Liz Rojas³⁵, de 22 años, quien a los 12 se quedó completamente huérfana, cuando los policías se llevaron a su madre, sostén de su hogar, a quien acusaba de terrorista. “Yo sabía que tenía que seguir andando en busca de ella, por lo menos enterrarla. Ni siquiera la he enterrado... por lo menos encontrar sus huesos enterrarla tal vez así pueda sentirme tranquila”. Ella iba a buscar a su madre todos los días a la comisaría donde había sido llevada, incluso logró obtener información sobre su estado de salud, pero nunca volvió a verla.

En varios de los testimonios recogidos por la CVR está la idea de que la mujer recibe violencia de ambos bandos partícipes de la guerra interna. Es

³⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=7bw6OcfU5wg&index=2&list=PLxWwNWW7uyZ0D-DN6wmy-fQ18fhNeng4> Consulta: septiembre de 2015.



víctima en todos los casos donde se formule una agresión, ya sea de parte de la Fuerzas Armadas o de los grupos subversivos. “En el caso de las acciones de las Fuerzas Armadas, las mujeres eran desnudadas, torturadas, violadas. En el caso del PCP-SL, se les infligía mutilaciones, incluyendo algunas de contenido sexual, o castigos de pretensión ejemplar como rapaduras” (IF 2003: t.8, 64), donde el corte de cabello tenía la intención de afectar su imagen y autoestima, el modo como su femineidad era mostrada y percibida por los demás.

En el contexto de violencia, junto con Beverley, podríamos hablar de ‘lo subalterno de lo subalterno’, es decir: “la persistencia o la introducción de formas de discriminación y subordinación *dentro de* los grupos o sociedades designadas subalternas (Vg. Las formas varias de poder patriarcal y machismo en las culturas de las clases populares, o las discriminaciones étnicas o de castas dentro de una misma ‘clase’)” (2001: 100). Así, estas mujeres, en el contexto de violencia, son dos veces víctimas. Primero por pertenecer a un grupo poco favorecido y hasta dejado de lado; como por años ha sido el conformado por los pobladores habitantes de la sierra del Perú. Segundo, porque dentro de ese grupo, sus privilegios eran pocos o son las receptoras de mayor maltrato. Esto se evidencia, por ejemplo, en la percepción que tienen ellas frente al poder de los demás y a su posición de inferioridad. A una declarante de 70 años, el entrevistador le pide, al final de la entrevista, que se dirija al Estado, que formule algún reclamo. Ella responde negándose:

E: ¿No puedes proponer?

A: No puedo, soy analfabeta (CVR, Testimonio 200782)



En este caso, la incapacidad para proponer se explica por asuntos relacionados con la educación, y, además, muestra las limitaciones de las condiciones culturales en las que se puede establecer un reclamo cuando se ha sido víctima.

Pero, el maltrato también se dio indirectamente, cuando el agredido era el esposo, el hermano, el hijo o algún otro miembro de la familia. Aquí un testimonio recogido en el IF:

Y a él seguían apuñalándolo, y yo gritaba desesperadamente y él me llamaba me decía 'negrita, bebida, ¿estás ahí?'. 'Sí', le decía yo, 'estoy aquí, estoy aquí, no te voy a dejar'. 'Cobardes, suéltense mi mano para que vean' (...) Empecé a pelear, a arañar, a morder y como yo hacía tanto escándalo, me amarraron y yo seguía gritando. No me callaba, pedía auxilio. (IF 2003: t.8, 60)

En el IF (2003: t.8, 21) se afirma que la pobreza no fue causa suficiente para que se diera el conflicto. Hubo otros factores que actuaron simultáneamente y que brindaron un escenario propicio para exacerbar las desigualdades, como el centralismo y la discriminación. Una de las dificultades para entender el proceso desde sus inicios fue la distancia que había entre las clases sociales que eran marginadas y el centro político que es Lima. Lamentablemente, esa distancia no solo era física, sino también emocional. Los pobladores de la sierra estaban tan lejos como los actos que los involucraban. Está demostrado en diversos estudios sobre el tema, que solo cuando la violencia fue en Lima se tomó nota del caso, de que realmente existía. Mientras tanto las provincias eran golpeadas y los pobladores vivían asustados permanentemente. Sus días transcurrían en una situación de abandono, desasosiego y de incertidumbre, en cuanto a su integridad física, su



vida y la de sus familias.

La opinión pública pudo fluctuar entonces entre la indiferencia y la exigencia de una solución rápida al conflicto, sin importar mucho el costo social. Después de todo, las víctimas eran principalmente «otros»: pobres, rurales, indios. Lejanos no sólo geográfica sino sobre todo emocionalmente... El centralismo y el racismo jugaron así su papel en la prolongación del conflicto y revelaron las miserias de nuestra democracia realmente existente (IF 2003: t.8, 33).

A propósito de esto, la sociedad peruana es estamentaria, dice Óscar Ugarteche (1999:143) "Se construye como una pirámide donde se montan los que tienen mayor poder sobre los que tienen menos poder, y en la cúspide se asientan los blancos, varones, heterosexuales, saludables y con dinero. Esta es una tara del siglo XVIII". No es difícil deducir que en esa pirámide, y en épocas de violencia, una de las peores víctimas son las mujeres. Peor aún, si son quechuahablantes. Y si atendemos las cifras, estas nos indican que en la zona de violencia las víctimas fueron básicamente indígenas, el 75% de ellos era quechuahablante. En el IF, se lee que "En el caso de las torturas infligidas a mujeres se reconocen algunas características específicas. Se trató en su mayoría de mujeres rurales, marginales, pobres y quechuahablantes" (IF 2003: t.8, 66). Y los casos donde se reportó mayor tortura fueron los departamentos de Ayacucho (45%) y Apurímac (11%), lugares que se caracterizan por ser rurales y pobres.

"El siglo XVIII vive aún porque no nos queremos y no estamos reconciliados con nuestras diferencias étnicas, culturales, históricas, raciales y geográficas" (Ugarteche 1999: 146-147). La victimización de las mujeres no solo fue por el abandono que sufrieron, sino a través del insulto y la ofensa verbal. En otras ocasiones, esta ofensa pasaba a ser física. "Como sostiene el



ex comisionado Carlos Iván Degregori en un video sobre el tema realizado por el Instituto de Defensa Legal: “cuando eran maltratadas, torturadas o violadas, junto con el maltrato o la violación, iba el insulto racista: chola asquerosa, chola de mierda, india bruta...” (Silva Santisteban 2008: 84)

En su libro *Nos habíamos choleado tanto*, Jorge Bruce (2008: 44) llega a una conclusión triste y seria a la vez:

El gran acto transgresor al que aluden tantos relatos, el de abrir la puerta prohibida, la caja de Pandora, siempre conduce a la barbarie. Nosotros podríamos decir que esa puerta fue abierta por Sendero Luminoso. Acaso sería más exacto decir que esta permanece “junta”, es decir, ni abierta ni cerrada en el mejor estilo peruano de “ni chicha ni limonada”.

Bruce intenta explicar que la aparición del PCP-SL explicitó e hizo evidentes las diferencias sociales y las creencias más profundas acerca de nuestra diversidad. Asimismo, expuso la situación de la educación y la cultura en nuestro país “el propio racismo como estado permanente de crisis que detiene el crecimiento individual y colectivo de todos, pues todos los discriminados como los discriminadores terminan siendo sus víctimas” (Bruce 2008: 55).

La agresión verbal, usando como arma la discriminación, fue una manera más de violencia. “Solo en aquellos momentos en que se ejerció la violencia física, la discriminación afloró de manera más abierta, cubriendo de esa forma a los asesinatos, torturas y violaciones con una carga explícita de violencia simbólica” (IF 2003: t.8, 91). Una testimoniante cuenta que al querer defender a su esposo quien estaba siendo golpeado por soldados, estos le dijeron: “granputa india, o tú quieres recibir estos golpes... fuera de aquí india” (Testimonio 500149).



Las palabras más usadas para mostrar menosprecio hacia el otro indígena fueron “cholo”, “indio” o “chuto”. Estos adjetivos fueron utilizados en contextos de discriminación. “La denominación de indio recae siempre sobre los más pobres y carentes de poder” (IF 2003: t.8, 95). Así también, “en el contexto de la violencia, los campesinos quechuahablantes, considerados en el último escalón de la pirámide social, fueron objeto de las formas más denigratorias del *choleo*” (IF 2003: t.8, 96). Esta forma denigratoria implicaba que agresión y desprecio frente al otro al que se le consideraba inferior. En el caso de las mujeres “consideradas, además de indias, cholos y serranas, como feas, sucias e ignorantes, fueron objeto de innumerables abusos” (Ídem.)

Estas relaciones de poder se explican porque:

Al destacar la función del padre como instancia separadora y normativa, el psicoanálisis está dando razón de una realidad histórica: que desde las épocas más remotas de la historia escrita de la humanidad, y al parecer en toda las culturas conocidas, el ordenamiento social se basa en una relación de poder de predominio masculino (Santos: 94).

Las mujeres desde siempre han sido víctimas depositarias de maltrato. Su condición de género la convierte en un blanco fácil. De lo anterior, se desprende que, en ese contexto, “En un mundo dominado por los hombres, el de estos es, por definición, un mundo de poder” (Kauffman: 123). A partir de esa mirada, se establecen, entonces, las relaciones con las mujeres, en condiciones de subordinación. “Las mujeres, por el hecho de serlo, fueron víctimas singulares de un conjunto de delitos y atentados contra su dignidad y sus DDHH que difieren de aquellos infligidos a los varones” (IF 2003: t.8, 45).

Pero estos acontecimientos tienen lugar dentro de un marco mucho más

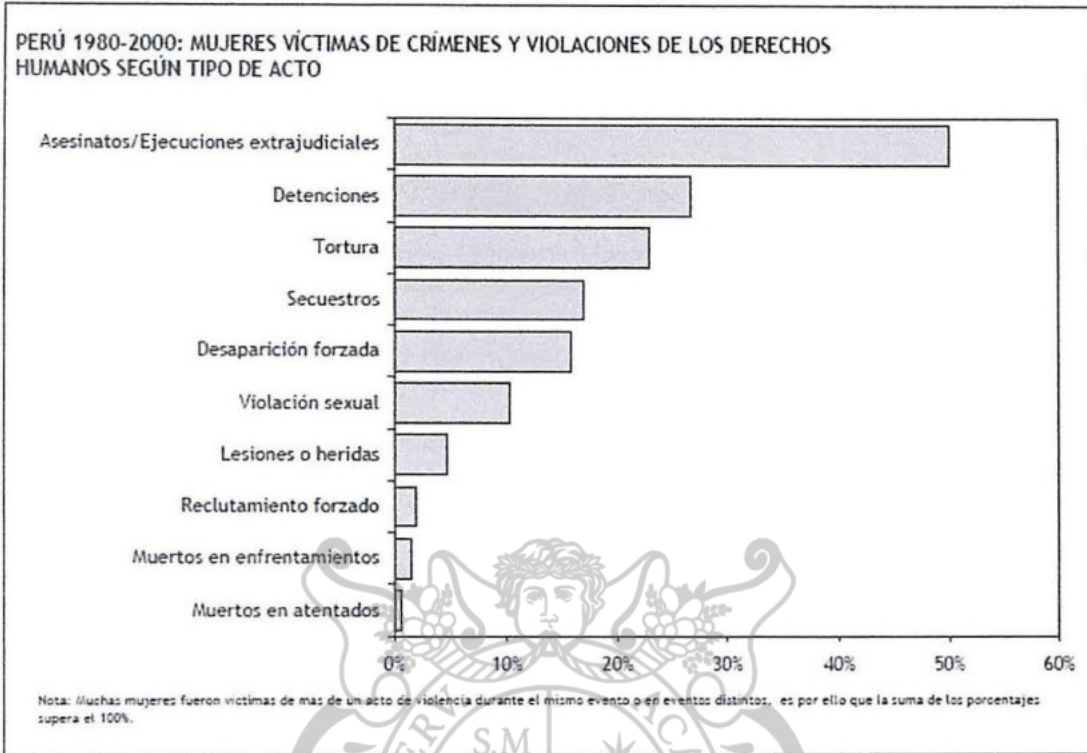


complejo: las violaciones de los DDHH de las mujeres en una sociedad que permite la violencia. Esta situación se fortalece desde la educación, la comunidad, el Estado o por la ausencia de los mismos. Por ejemplo, en el caso del PCP-SL, la CVR ha podido concluir que los numerosos crímenes y violaciones de derechos humanos contra las mujeres cometidos por dicha organización subversiva “no tuvieron como sustento su ideología política, sino una ideología de género” (IF 2003: t.8, 71). Es decir que la victimización de las mujeres no se debió a posturas políticas, sino al simple hecho de ser mujeres. Una explicación para entender los abusos y las crueldades realizadas contra ellas es, a través del dominio del cuerpo, se pretendía ejercer control por parte de quienes ejercían el poder.

Un caso particular fue la práctica de la violencia sexual, pues “supone un ejercicio de poder que deja marcas. No se trata de un evento pasajero; sus consecuencias son de largo plazo. *Malograr, estropear, dañar*, estas palabras, utilizadas en los testimonios, remiten a experiencias más duraderas, severas y terminales (IF, tomo VIII: 69). Además, cabe recordar que también hay testimonios sobre el ejercicio de la esclavitud sexual; es decir, la práctica continuada de la agresión sexual.

De un total de 16,885 personas que brindaron su testimonio a la CVR, el 54% fueron mujeres y el 46%, varones. La mayoría de ellas eran jóvenes y quechuahablantes. En este cuadro que aparece en el IF se resume la violencia que sufrieron las mujeres en la época terrorista.





[Fuente: IF 2003: t.8, 61]

Se observa, claramente, que las mujeres fueron víctimas de todos los modos de agresión.

Por otro lado, la diferencia porcentual entre los hombres y mujeres que dieron testimonio se puede explicar porque fueron las mujeres las que sobrevivieron. Por esa misma razón, al quedar en abandono, iniciaron la búsqueda de sus familiares. Asimismo, el 39% de las líderes femeninas muertas o desaparecidas formaban parte de organizaciones asistenciales, “las mujeres líderes de organizaciones populares [...] fueron protagonistas de la lucha contra la violencia con riesgo para sus propias vidas (IF 2003: t.8, 52). También, se señala en el Informe cómo se organizaron estas mujeres en asociaciones o clubes de madres, por ejemplo, se constituyó la federación de



clubes de madres en Ayacucho: FEDECMA para combatir las consecuencias generadas por la violencia³⁶.

Ellas también se organizaron para buscar a sus familiares desaparecidos. En 1983, durante la guerra interna, "varias mujeres —Angélica Mendoza de Ascarza, Teodosia Layme Cuya y Antonia Zaga Huaña, entre otras— se unieron y formaron el Comité de Familiares de Desaparecidos, grupo que en 1985 tomó el nombre de Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados-Detenidos-Desaparecidos en Zonas bajo Estado de Emergencia (ANFASEP)" (IF 2003: t.8, 53). Asimismo, la CVR informa que algunas mujeres participaron en enfrentamientos o en tareas de apoyo o vigilancia.

Barrig, siguiendo a Joffe, explica que es a través de la degradación de otro deshumanizado y excluido es como queda sellada implícitamente su subordinación (2001: 24). Así, se entiende la degradación y subordinación al que eran sometidas las mujeres, según varios testimonios que dieron a la CVR: "Las mujeres resultaron víctimas de un conjunto de delitos y atentados contra su dignidad y sus derechos humanos que difieren de aquellos sufridos por los varones" (IF 2003: tomo 8, 47).

Como si la discriminación de género no fuera suficiente, hubo también discriminación étnica. La CVR reconoce que, en la historia de nuestro país, las

³⁶ "En Ayacucho, las mujeres también se organizaron para combatir la violencia y buscar a sus familiares desaparecidos. Los clubes de madres que a inicios de los 80 no habían tenido acogida, comenzaron a desarrollarse a partir de 1986 como una manera de enfrentar los problemas derivados de la violencia. En 1988, se constituyó la Federación Provincial de Clubes de Madres de Huamanga, con la participación de 270 clubes de madres y otras invitadas provinciales. En 1991, se convocó al Primer Congreso Departamental de clubes de madres que dio origen a la Federación Departamental de Clubes de Madres (FEDECMA) que en 1999 contaba con once federaciones provinciales, 1,400 clubes de madres y 80 mil mujeres afiliadas" (IF 2003: t.8, 52).



relaciones de género no han sido justas ni equitativas, sino que existe un sistema de género “caracterizado por la desigualdad, las relaciones jerárquicas y la discriminación” (Ídem.) En estas circunstancias el maltrato, además de físico, fue también psicológico. Hay testimonios de mujeres en los que se sostiene que “los varones valían, las mujeres nada” (Cf. Jiménez, Edilberto 2005). Además, se vieron obligadas a migrar. Una testimoniante cuenta como después de haber perdido a su esposo, tuvo que escapar junto con sus pequeños hijos. “Todo lo dejé y me fui a CHURCAMPA, sin tener nada, sin comida, sola... Trabajaba como peón todos los días junto con mis hijos” (CVR, Testimonio 200921: 9).

Eran ellas quienes iban a buscar a sus familiares desaparecidos, las que se hacían cargo de los niños que quedaban huérfanos en casa, las que, finalmente, tenían que sustentar, e intentar reconstruir, un hogar desintegrado, con fracturas emocionales y daños económicos, tuvieron que enfrentar el futuro desolador, sin esperanza, además de encarar el desinterés del Estado por respetar sus derechos fundamentales.

Como víctimas, recibieron maltratos físicos, golpes y hasta fueron violadas, en algunas ocasiones reiteradas veces, delante de sus hijos. Además, como sostienen las testimoniadas tuvieron que vivir en la orfandad y el desamparo económico, lo que trajo consecuencias en la educación y el posterior desempleo o subempleo.

3.2 Narrativa de la mujer andina



El personaje femenino que se encuentra representado en el IF es casi siempre una mujer adulta (recordemos que los testimonios fueron recogidos entre 2002 y 2003, y los actos de guerra se registraron desde 1980) que tiene las marcas de la violencia en su cuerpo. Los rastros de violencia están en las heridas que lleva por el maltrato físico recibido, vejaciones o violaciones. Y ella expresa con dolor lo que su memoria le dicta. Esta es una mujer cuya voz antes no fue escuchada ni representada. No existía en los cargos políticos del país ni era reconocida fuera de su comunidad. El espacio brindado por la CVR para hacer escuchar su voz es desconocido para ellas, que además es público, e intenta reivindicar su posición de persona y mujer.

Las mujeres y los hombres asumen diferentes posiciones, según sus características y según la tradición a la que pertenecen. Así, el papel de esta mujer del Ande es el de agente transmisor de cultura, ella “cumple con su rol endoculturador frente a las nuevas generaciones haciendo que poco a poco vaya familiarizándose con las actividades propia de su identidad genérica (feminidad) y su herencia cultural” (Viera 2009: 122). Asimismo, su papel es el de “despensa”. Es decir, que “La mujer, se afirma en quechua, es ‘taqe’, es la despensa que acumula cosas evitando su desperdicio y permanece en casa, mientras que el hombre es como el viento, andante y derrochador” (Barrig 2001: 99). Su papel tiene que ver, entonces, con la sobrevivencia del grupo. Ella se encarga de, en términos de memoria, expandir el conocimiento y perpetuarlo, enriquecer a los demás y traspasar este a la comunidad. Además, “La geografía de la pobreza muestra que a largo plazo los hombres dejan a las mujeres en el campo, donde ellas siguen trabajando la tierra. La reunificación familiar ocurre con una distancia de 20 años (1972-1993)” (Ugarteche 1999:



151). A ella se debe que las costumbres se mantengan y se expandan en el tiempo. Ella “se encarga del cuidado de la familia en la casa. Es la guardiana del hogar” (IF 2003: t.8, 48) y, en un contexto de conflicto, “la mujer acompaña al varón a través de la atención de los soldados: cuida y sana heridas” (Ídem.)

Sin embargo, algunos estudios “sugieren que las mujeres no tienen acceso a los recursos, las tareas claves y las instituciones sociales representativas de la comunidad, dependen en eso de los hombres (Barrig 2001: 90). Las instituciones sociales representativas serían la municipalidad, la iglesia, la comisaría, etc. que reconocen a las personas como ciudadanos.

Acerca de su papel dentro de la comunidad, Barrig afirma acerca de las mujeres andinas que “cumplen, en efecto, un papel amalgamante en las redes sociales necesarias para la reproducción cotidiana de su unidad doméstica, perfil que sin embargo no tienen equivalencia con la capacidad de decisión y conducción de la vida comunal que reposa en los varones” (2001: 86). A propósito de esto, Ortiz señala sobre la relación de pareja en el mundo andino que “parece ser concebida como básicamente complementaria pero asimétrica y egocentrada (entre sus dos miembros mantienen un espíritu competitivo, práctico y un estilo ‘distanciado’) (1993: 12).

A lo mencionado se suma “una historia previa de autoritarismo, violencia familiar y ausencia de ejercicio ciudadano” (IF 2003: t.8, 48). Su lugar estaba en la chacra o cuidando de los suyos dentro de la casa. La misma Barrig lo aclara así:

La mujer andina, soporte sólido aunque invisible de la supervivencia familiar y comunal, no existe en tanto persona sino



como una pieza que encaja en el colectivo comunal. Los contornos de su figura se perfilan mientras integra una familia, redes sociales y de parentesco que sugieren una entrega hacia otros y, podríamos agregar, hacia el poder que otros ejercen sobre ella (2001: 110).

La mujer entiende que cumple un papel dentro de la comunidad. Al igual que el hombre andino, el concepto de mujer se configura como una dualidad. Ella es al mismo tiempo un sujeto individual y colectivo, que se debe a su comunidad, ya que forma parte de ella, en su calidad de runa. Esta idea ayuda a comprender por qué muchas mujeres durante el conflicto decidieron quedarse en casa, pensando que no les pasaría nada, luego de que sus esposos migraron buscando otras oportunidades. Ellas sintieron la necesidad de permanecer con su familia, en el hogar, porque encarna los valores de la sociedad andina. Aún, cuando ella misma fue víctima de la violencia, muestra su apego a la tierra, por lo que en muchas ocasiones se rehúsa a salir de su comunidad. Evidentemente, en una situación de conflicto y abandono, se ve forzada a huir aunque con incertidumbre. También, actuó cuando se trató de reorganizar su comunidad. Eso se logró a partir de grupos de búsqueda de desaparecidos y asociaciones, pues el contexto en el que discurría sus vidas había sido resquebrajado y se necesitaba reinventar las instituciones para reestablecer el orden.

Por otro lado, ¿qué ocurre cuando la mujer se queda sola?, ya sea porque su esposo ha sido asesinado o porque este ha decidido migrar en busca de mejores condiciones para la familia. Hay que tener en cuenta que en la cultura andina:

las relaciones de ayuda mutua, la reciprocidad y el trabajo en pareja son la base de la vida en común y los ejes del prestigio y



reconocimiento social. En el mundo andino 'ser dos' es parte del ser comunero y campesino. En este contexto, el quedarse sola tiene un significado diferente a lo que puede ser en otros contextos socioculturales del país (IF 2003: t.8, 75).

Las relaciones con la familia y la comunidad se ven afectadas, tras sufrir el abandono. Veamos el caso de una declarante, quien además de haber sido violada por subversivos, es cuestionada por parte de los miembros de su propia comunidad: "Pero eso yo no lo he contado tal vez mi suegra se había enterado, no sé pero jamás yo le he contado. Pero ella cuando se murió su papá de mi hija me dijo 'ahí está pues tus queridos lo han matado a mi hijo'" (CVR, Testimonio 201093).

Además de quedarse solas, las mujeres tienen que enfrentar "el estigma de ser viudas" o sospechosa de haber colaborado con los grupos subversivos. También, existen celos entre las mujeres de la misma comunidad, pues son vistas nuevamente como solteras que ponen en peligro las relaciones con sus esposos. "A las viudas y sus hijos los marginan, desconfían de ellos, los culpabilizan por las muertes, los excluyen de la red social y los privan del soporte económico, organizativo y afectivo necesario para la reinserción comunal" (IF 2003: t.8, 75). Una testimoniante ejemplifica esto con su relato acerca de lo que sucedió cuando quedó viuda: "nadies (sic) de mis familiares no me visitaba, ni mi hermano, en esa casa se han aborrecido de mí, más aun mi cuñada también, 'a esta casa arena tus hijos me están tumbando' diciendo cuando me decía (llanto)" (Testimonio 201088: 30).

Su posición, entonces, es vulnerable. Como consecuencia de las acciones de violencia, muerte y desapariciones, su papel en el mundo y dentro



de su colectividad se ve trastocado. Se ve obligada, en una tarea compleja, a acomodarse a la nueva estructura que se le presenta.

La mujer andina es un personaje que se debe a su comunidad. Ella establece relaciones a partir de lo que le indica su cosmovisión. En relación con esto, Viera hace hincapié en los procesos de construcción del discurso. Para ella, "conocer el imaginario de la mujer andina es adentrarse a las representaciones simbólicas conscientes e inconscientes de las figuras colectivas femeninas que existen en su comunidad y en las representaciones míticas que ilustran la lógica social, política y religiosa del pasado andino" (2009: 96). Entender el papel de la mujer andina es entender cómo se construye el mundo andino, también.

Este personaje femenino que presenta las características que hemos visto arriba, enuncia su discurso condicionada por la manera como entiende el mundo. En los testimonios recogidos por la CVR, se observa a mujeres partícipes o testigos de los hechos de violencia.

Muchas veces, ellas quieren volver a ver a sus familiares, constatar su muerte o recuperar sus cuerpos. Algo que llama la atención, y que se repite en varios testimonios, es que ellas van a pedir justicia, pero no para sí mismas, sino para algún familiar o para sus hijos. Algunas todavía evidencian las huellas del sufrimiento y reconocen tener problemas psicológicos o daños físicos que las perturban. Se lee que con frecuencia se entregan al llanto cuando recuerdan los hechos. Y explican que las consecuencias de la guerra alcanzan los aspectos económicos, de desarrollo personal y profesional, y las expectativas de cara al futuro, tanto en el aspecto individual como familiar,



pues las experiencias traumáticas vividas en el conflicto marcaron sus vidas, al quedar huérfanas, a veces de ambos padres, al ver la muerte cruel a sus hermanos, esposos o hijos. La verdad que cuentan es una historia actualizada, porque la narran en el “ahora” del discurso. Su narración es sobre hechos del pasado, pero con sentimientos del presente que, de algún modo, subjetivan e influyen en su mirada. “Se deduce —dice Maturana, hablando de la percepción de lo que nos rodea— que la realidad que vivimos depende del camino explicativo que adoptamos, y que en ese caso depende del dominio emocional en el cual estamos al momento de explicar” (Maturana 2004: 43). La historia se reconstruye, o en todo caso no es la historia, sino sus huellas, a partir de la memoria de las mujeres que sobrevivieron a la violencia.

El IF ha recogido los testimonios de las mujeres para explicar las situaciones en las que ellas participaban de su pueblo o comunidad y cómo actuaban frente a acontecimientos donde aparecían los terroristas o los militares, a quienes muchas veces confunden o les dan la misma categoría. Hacia ellos, sentían lo mismo: temor. Así lo expresan en los testimonios revisados en este trabajo.

La mujer andina, en especial la de la sierra sur del Perú, que aparece descrita en el IF es, como pudimos comprobar en los testimonios dados por ellas a la CVR, a veces una persona de 24 años otras casi una octogenaria. Su vida, transcurría en el campo, a cargo de las labores de la casa y la chacra, entregada a las labores de su comunidad. Como mujer adulta, conformaba su propia familia y, muchas veces, quedaba sola al cuidado de sus hijos cuando su esposo o conviviente tenía que alejarse por diversos motivos. En otros



casos, se trataba de niñas que veían o eran testigos de las muertes de sus familiares o vecinos.

El trastrocamiento del orden de las cosas, la guerra, “el accidente” como le llaman, los episodios de violencia, desestabilizan su percepción del mundo. Las testimoniadas cuando tienen que recordar, suelen expresar dolor. Una de ellas cuenta que su hija perdió la razón después de que la violaron (CVR, Testimonio 200782). Otra declarante cuenta que “Estaba como loca en ese tiempo con la muerte de mi esposo no pensaba” (CVR, Testimonio 200915). Esa sensación de debilitamiento o enfermedad es descrita y recogida en otros relatos como el que se muestra a continuación, donde un familiar tiene que intervenir para “recuperar” a una persona enferma de pena: (Mi tío) “Llamó mi “ánimo”³⁷ (Parte de la fuerza vital que se desprende de la persona y que ocasiona un debilitamiento, la locura y hasta la muerte), eso siempre me hizo bien, porque por dentro seguía enferma, tenía mucha pena, despertaba llorando de susto...” (Jiménez 2003: 112).

Esa desarmonía implica un desequilibrio del alma y del cuerpo, una alteración del yanantin, que es condición para que el runa esté en armonía. También, expresan esa condición en los testimonios:

³⁷ “En el caso de los indígenas americanos, las tres almas corresponden por ejemplo a tres ciclos de intercambio, la <mente> a los intercambios sociales, el <ánimo> o la <salud> al intercambio de energía del cuerpo con la naturaleza y el <alma> al intercambio de energía universal, al ciclo de ciclos que subsuma los dos anteriores. Los tres conceptos se definen por el ciclo de intercambios de energía en que se ubican. En cada ciclo son la <medida de intercambio>. En este caso la <mente> es el pensamiento clasificatorio, conceptual, es eminentemente social y puede ser influida por el chamán; el ánimo y la salud es un asunto físico, de equilibrio entre el cuerpo y el medio y de intercambios de energía calórica. El <alma>, como luz que participa de la energía universal, solo puede ser ‘obstruida’, pero no cabe ningún tipo de influencia” (Helberg 2001: 67-68).



E: ¿Y tu esposo?

D: No sé él también habrá muerto pues, qué será, entonces desde ese momento, yo era presa de una enorme pena, entonces me sentía muerta, amarilla y ya no he encontrado una nueva vida. (CVR, Testimonio 200796: 31).

Además, vemos que se ve alterada la noción de “complementariedad” que habíamos explicado antes. Esta mujer andina siente que no puede continuar su vida después de haber perdido a su complemento, a su esposo.

Bastaría con recordar los testimonios transmitidos por la televisión de señal abierta para darse cuenta de las huellas del conflicto armado estaban aún presentes y no solo en su memoria, muchas veces también en su cuerpo. La mujer andina es en el discurso de la CVR, y también en el IF, básicamente una víctima que alcanza protagonismo como antiheroína. Ella fue marginada y vilipendiada tanto por los terroristas como por los miembros de las Fuerzas Armadas. Una testimoniante cuenta que no emprendió la búsqueda de su familiar desaparecido por temor, ya que cuando fue junto con su esposo a preguntar por su hijo, recibió maltrato:

E: ¿Ya cuando le han soltado? ¿han buscado a su hijo que lo han desaparecido?

D: No señor, no hemos buscado, ya que después del castigo que nos han dado no hemos vuelto al cuartel para preguntar por nuestro hijo, pensábamos que dirían: “¿has venido a buscar a tu hijo terruco?”, es por eso que ya no volví a buscar a mi hijo, ni siquiera lo he buscado por temor (CVR, Testimonio 200895: 20).

Ser mujer andina es hasta ahora, cuando no un estigma, un reto. Supone cumplir con una tarea impuesta por una sociedad profundamente



discriminadora. Tomando en cuenta el maltrato e indiferencia que sufrieron en este periodo las mujeres, no es difícil imaginar el resentimiento y la pena que hay en su discurso, en sus declaraciones, en el recordar. Jelin propone hablar de “memorias de género” para hacer referencia a las diferencias que existen en los recuerdos de hombres y mujeres. “No recuerdan lo mismo, ni lo narran de la misma manera”, dice el IF (2003: t.8, 50). En efecto, el discurso de la mujer está condicionado por la manera en la que recuerda y por cómo cuenta aquello que habita en su memoria.

Cuando hemos leído testimonios dados por las mujeres, hemos notado que ellas primero cuentan episodios sobre los otros —sus esposos o hijos—, y después cuando son preguntadas por hechos que les ocurrieron, recién reparan en su propia participación, pues el reconocimiento del yo se establece a partir del otro. Esto nos remite, claramente, a lo mencionado por Jelin, cuando refiere investigaciones que concluyen que las mujeres recuerdan en el marco de relaciones familiares, porque el tiempo subjetivo de las mujeres está organizado y ligado a los hechos reproductivos y a los vínculos afectivos (2012: 135). Pero, además, nos recuerda que estamos hablando de la mujer andina para quien el reconocimiento de su ser pasa por el reconocimiento del otro, su comunidad.

En la mujer, en general, la acción misma de recordar difiere de la de los hombres. Macher sintetiza estas diferencias así:

Existen algunas evidencias cualitativas que indican que las mujeres tienden a recordar eventos con más detalles, mientras que los varones tienden a ser más sintéticos en sus narrativas; o que las mujeres expresan sentimientos y hacen más referencias a lo íntimo y a las relaciones personalizadas, mientras que los hombres relatan más a menudo en una lógica racional y política. Por sus roles de género, las mujeres tienden a narrar sobre la



vida cotidiana, lo que sucedió con su familia y también lo que ocurría en sus comunidades. Al narrar los eventos, los acompañan describiendo sus sentimientos frente a ellos, ligados a sus vínculos de reproducción y afectivos (2014: 39).

En esa línea, Huaytán refiere una investigación inglesa acerca de la narración de pasajes cotidianos donde “las mujeres hacen mayor uso de las citas directas, el diálogo, recuerdan eventos personales de modo más vívido; los hombres típicamente simplifican y van al hecho e idea central de lo que cuentan y que se distancian de lo narrado” (2013: 97). Sin embargo, advierte que “Una certera clasificación que enumere diferencias entre la memoria de hombres y de mujeres sería caer en una esencialización de la memoria de género” (Ídem.) Citando a Leydesdorff recuerda “la necesidad de abordar las dinámicas entre la memoria y género en un marco de relaciones de género [...] en determinados contextos y procesos históricos” (Ídem.) Por eso señala que se debe tomar en cuenta desde qué espacio físico y simbólico se testimonia.

Al analizar las audiencias públicas que la CVR, Mantilla señala que:

mientras los hombres contaban lo sucedido en primera persona, las mujeres recordaban principalmente la historia de sus esposos e hijos antes que la suya propia, asumiendo un rol de testigos antes que de protagonistas principales. Incluso, sus reclamos de verdad y justicia tenían que ver principalmente con conocer el paradero de sus familiares y allegados (2005: 346).

Esto se explicaría porque ellas no consideraban que “habían sufrido una violación de derechos humanos” (Ídem.) Por eso, son pocos los casos donde sus reclamos son para su beneficio personal. Asimismo, “Los abusos sexuales, humillaciones y demás maltratos a los que se vieron expuestas en este proceso no eran reconocidos por las mujeres como hechos denunciables, sino como consecuencias de algo que debían hacer” (Ídem).



La imagen que perciben de sí mismos es diferente en hombres y mujeres³⁸. El modo como nos vinculamos con la realidad es también diferente. “Nuestra relación con la realidad es de tipo simbólico. Es una relación mediada por conceptos, palabras, imágenes, símbolos” (Santos: 85). Así, la construcción del sujeto frente a la realidad pasa por un filtro. “La “persona” o el “yo” es la máscara que se ve obligado a utilizar el sujeto en su vida social cotidiana; así mismo, es la función que permite la adaptación al mundo externo” (Sáenz 1995: 110). Todo esto se vincula con la cosmovisión y la manera de entender el mundo y, también, con el modo de relacionarse con los demás. Asimismo, se percibe en el momento de recordar hechos del pasado para contárselos a los demás.

Aquí una cita del IF:

cuando dan su testimonio las mujeres se embarcan en un llanto, lloran ¿no? A veces, hasta gritan ¿no? Pero el varón no, se reprime el llanto. Y cuando llegan a un punto crucial al recordar, quizás puedan derramar sus lágrimas y al momento de retirarse «señorita, perdóneme porque he llorado». Y los varones no muestran sus sentimientos de manera ¿sí o no?, o sea, se reprimen mucho al decir, al contar el testimonio y no son detallistas. En cambio, las mujeres son detallistas, te dan toda la amplitud del detalle, del caso, de los hechos, de las secuencias, son bien detallistas y expresan de manera muy espontánea, lloran, expresan todos los sentimientos mientras el varón se reprime ¿no? son más puntuales, más escuetos en sus testimonios: pasó esto y pasó acá y acá. Y ¿qué más? no recuerdo más, dicen' (IF 2003: t.8, 51).

Vemos que las mujeres testimoniadas están más dispuestas a contar lo que recuerdan. Y a recordar con más detalles los eventos, aun si estos fueran

³⁸ La perspectiva del psicoanálisis abre todo un campo de investigación que escapa de los alcances de este trabajo.



difíciles o traumáticos. En ese sentido, sus testimonios consideramos que ellas son más “transparentes”, porque ellas pueden contarlo todo.

Finalmente, son las mujeres quienes están más dispuestas a hablar sobre lo sucedido. Sintieron más esa necesidad de contar, de decir, de llorar, de expresar su dolor, de quejarse... Los varones, al contrario, tendrían mayores dificultades para expresar estas experiencias y vivencias en público: dar un testimonio implica un proceso personal, subjetivo y doloroso. Los hombres tienen más cuidado, más recelo, en mostrar pesar y sufrimiento. (IF 2003: t.8, 51).

Además, como se puede verificar en los testimonios, al momento de contar, las mujeres son capaces de recordar detalles de las escenas, y cómo se sintieron mientras estas acontecían. Aquí el testimonio de una mujer:

queríamos sacar su cadáver, yo de miedo como era mujer también tenía miedo de ir, no fui me daba mucho miedo, porque anteriormente, joven, yo así como trabajaba, viajaba, yo también he sido violada y yo jamás le he contado al papá de mi hija, me daba miedo y con ese temor ya joven yo no quería ir ya joven. (CVR, Testimonio 201093)

Sáenz afirma que “En tanto la mujer es mucho más “psicológica”, y en esa medida más abierta al inconsciente, en el hombre predomina la lógica que, más que un apoyo, constituye un obstáculo para la integración de los contenidos del inconsciente” (1995: 118). Mostraremos algunos ejemplos: un testimonio cuenta cómo un campesino detenido por ser “indio” fue encerrado durante 28 días “ahora te vas a pudrir carajo, así me han dicho, y después han venido a la cárcel y me han dicho: a este indio de una vez hay que mandarlo al Cusco, allí y a que muera” (Testimonio 500794). Como vemos, no hay detalles, ni se cuentan las emociones, solo los hechos. La atención del declarante se centra en hacernos conocer lo que sucedió, quiénes estuvieron involucrados y los



lugares mencionados. Su comunicación, dada a manera de testimonio, es decir frente a 'un otro' es concisa y puntual.

Otro caso sucedió en la base de Abancay. Uno de los detenidos cuenta cómo fue desnudado y torturado por los militares: “a mí me quitaron la ropa, con un palo grueso me ha metido en el estómago, me desmayé, de ahí, me dijeron: indio de mierda levántate” (Testimonio 500996). Aquí se observa el acontecimiento, se menciona el objeto de la violencia, y las palabras usadas por los agresores. Se evita mostrar algún sentimiento, tanto del momento cuando ocurrió el hecho, como del momento cuando se recuerda lo sucedido.

En contraposición, los testimonios de las mujeres son más expresivos. Cuentan, además de los hechos, los objetos o lugares; las emociones, sus temores sus miedos, angustias, pesadillas, estados de pánico, fobia al contacto físico, frigidez, etc.” (IF 2003: t.8, 76).

E: ¿No has vuelto al cuartel para reclamar el porqué han matado a tu hijo?

D: No fui por miedo. (CVR, Testimonio 200782: 18)

Revisar el pasado a través de la mirada de la mujer abre otros caminos de análisis y comprensión de nuestra historia, ya que la historia siempre ha sido contada desde la visión del hombre. Macher señala que “Esta perspectiva diferente de revisar y reinterpretar el pasado, tiene un efecto muy fuerte en la historia oficial del conflicto en nuestro país, que fue elaborada de forma épica y escrita por varones. Se trata de otros registros de la tragedia” (2014: 40). En palabras de Huaytán, “la historia oficial siempre había sido escrita desde un



locus masculino dominante (2013: 18), donde las mujeres “habían sido negadas no solo de su capacidad de acción sino de su capacidad para representar(se)” (2013: 19).

Nosotros, al final ya de esta investigación, podemos afirmar que es la mujer andina que da testimonio quien está reescribiendo la historia, desde otro punto de vista. En estos testimonios, recogidos después de varios años de haber ocurrido el conflicto armado interno, se percibe todavía el dolor y la angustia de quienes sin saberlo se constituyen en piezas imprescindibles para la reconstrucción de nuestro pasado. La mujer andina, en la época de violencia, enfrentó diversas situaciones que la dañaron física y psicológicamente. Muchas veces, por su condición femenina, fue agredida, lastimada, golpeada, violada y humillada. Fue víctima de la discriminación étnica y de género; sin embargo, se muestra más abierta a contar los hechos de los que fue testigo.

El papel de la mujer en el mundo andino se establece desde su cosmovisión, bajo las normas y costumbres que guían a su comunidad con la finalidad de llevar una vida armónica con sus semejantes y con la naturaleza. Su papel, como mujer adulta, está determinado por la relación que se establece con su pareja. Dentro de la comunidad, tiene que seguir ciertos patrones de conducta deseables. Cuando las situaciones de violencia, la forzaron a vivir sola o con sus hijos, entonces se altera el orden del mundo. Las huellas del conflicto están todavía en su memoria y, a veces en su propio cuerpo. Lo que testimonian las mujeres andinas está supeditado a su cosmovisión del mundo, al papel que ellas cumplen en ese mundo y a su manera de recordar.



CONCLUSIONES

1. Las habitantes de las zonas de la sierra del Perú fueron algunas de las principales víctimas de la violencia suscitada en el conflicto armado interno, desde 1980, pero fueron a las que menos atención se les prestó. Las palabras de estas mujeres explican los alcances de la guerra interna, ya que fueron ellas, en general, las sobrevivientes y las que a través de su relato testimonial supieron detallar los acontecimientos experimentados.
2. Los testimonios incluidos en el IF reconstruyen la historia peruana en los años de conflicto, ya que su aparición no es gratuita y no solo se debe a la necesidad de refrendar lo dicho a través de las voces de los propios protagonistas, sino que se configura, también, al mismo tiempo, como una estrategia discursiva que permite la lectura del Informe como documento que contiene la “verdad”.
3. En el caso de las audiencias públicas los testimonios, además del contenido que describen, se caracterizan por la performance de los testimoniados al momento de sus presentaciones. Diferente es el caso de los testimonios escritos. El paso de lo oral a lo escrito tiene ciertas características que se explican por el papel que el mediador (antropólogo, recopilador, investigador, etc.) asume, que ha sido motivo



de discusión y debate acerca del discurso testimonial, que lo hace, en tanto discurso, analizable desde las categorías literarias.

4. En los testimonios recopilados por la CVR, e incluidos en el IF, aparece la voz de la mujer andina, voz que representa su papel en su comunidad, cuya enunciación antes no había sido representada ni promovida desde el Estado, y que, incluso, en otros testimonios, no había tenido la oportunidad de representarse. Ella, en los testimonios recogidos por la CVR, desde esta nueva posición, cumple con la función de reescribir la historia.
5. La narración de los hechos de violencia que hace el personaje femenino es enunciada de manera particular atendiendo a su condición de mujer, de mujer andina y a su cosmovisión. La mujer andina es un personaje que se debe a su comunidad. Ella establece relaciones a partir de lo que le indica su cosmovisión. En consecuencia, entender cómo se construye el discurso de la mujer andina ayuda entender cómo se configura el mundo andino y viceversa.



BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. Testimonios

Comisión de la Verdad y Reconciliación

2003 *Informe Final* (CD). Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

2002 *Manual del entrevistador*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Centro de Información para la memoria colectiva y los derechos humanos –
Defensoría del Pueblo

Testimonios recogidos en Ayacucho:

Nro.200519
Nro.200550
Nro.200670
Nro.200657
Nro.200710
Nro.200711
Nro.200716
Nro.200820
Nro.200821
Nro.200822
Nro.200823
Nro.200826
Nro.200827
Nro.200859
Nro.200837
Nro.201136
Nro.201134
Nro.201093
Nro.201088
Nro.200976



Nro.200782
 Nro.200796
 Nro.200816
 Nro.200915
 Nro.200895
 Nro.200921
 Nro.200923
 Nro.201093

Centro de Información para la memoria colectiva y los derechos humanos –
 Defensoría del Pueblo

Mensajes spots 010406 – Disco 31

2. Estudios

Achugar, Hugo y Beverley John (directores)

1992 “La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa”.
Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. Año XVIII, Nro. 36.
 Lima-Berkeley: Latinoamericana Editores.

1992 “Historias paralelas/ejemplares: La historia y la voz del otro” en
Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. La voz del otro:
 Testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Directores John
 Beverley y Hugo Achugar. Año XVIII, Nro. 36, pp. 61-84. Lima-
 Berkeley: Latinoamericana Editores.

Agamben, Giorgio

2000 *Lo que queda de Auschwitz*. Traducción de Antonio Gimeno
 Cuspina. Valencia: Pre-Textos.

Almeida, Claudia

2011 *Análisis crítico de los discursos sobre las tragedias de
 Uchuraccay, Lucanamarca y Putis en la prensa escrita de Perú*.
 Tesis para obtener el título de Licenciada en Comunicación
 Social. Lima. UNMSM.

Alva, Jacobo.

2003 “El testimonio oral en los Andes centrales. Travesías y rumor”. En:
 Espino, Gonzalo (compilador). *Tradición oral, culturas peruanas*.
 Lima: UNMSM.

Anfasep



2007 *¿Hasta cuándo tu silencio? Testimonios de dolor y coraje.* Lima: Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú.

Ansión, Juan

1987 *Desde el rincón de los muertos.* Lima: Gredes.

Arango, Luz Gabriela; León, Magdalena y Viveros, Mara (compiladoras)

1995 *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.* Colombia: TM editores. Ediciones uniandes y UN Colombia. Facultad de ciencias humanas.

Arauzo, Viviann

2011 *El Aporte de la prensa a la difusión del trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.* Tesis para obtener el título de Licenciada en Comunicación Social. Lima. UNMSM.

Arguedas, José María

1989 *Indios, mestizos y señores.* Lima: Ed. Horizonte. 3ra ed.

Bajtín, Mijaíl

1998 *Estética de la creación verbal.* México: Siglo XXI. 8va edición.

Barnet, Miguel

1977 *Biografía de un cimarrón.* Buenos Aires: Centro editor de América Latina.

1986 "La novela-testimonio: socio literatura". En: *Testimonio y Literatura.* Minneápolis: Universidad de Minnesota, pp. 280-302.

Barrig, Maruja

2001 *El mundo al revés. Imágenes de la mujer andina.* Buenos Aires: CLACSO.

Barrios de Chungara Domitila y Viezzer, Moema

1977 *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia.* México. Siglo XXI.

1982 *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia.* México. Siglo XXI.



Beverley, John

- 1978 "Literatura e ideología. En torno a un libro de Hernán Vidal". *Revista iberoamericana*. Nro. 102-103. Enero-junio, p. 77.
- 1987 "Anatomía del testimonio". En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*. Lima: Latinoamericana Editores. Año XIII. Nro. 25, pp. 7-16.
- 1988 "Ideología/deseo/literatura". En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*. Lima: Latinoamericana Editores. Año XIV. Nro. 27, pp. 7-24.
- 2001 "¿Puede ser gay la nación? Subalternidad/Modernidad/Multiculturalismo? En: *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. Eliana Rodríguez (ed.). Atlanta: Rodopi.
- 2004 *Subalternidad y representación*. Debates en teoría cultural. Madrid: Iberoamericana.

Beverley, John y Achugar, Hugo

- 1992 *La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. Año XVIII, Nro. 36, Lima, 2do semestre.

Bracamonte, Jorge; Beatriz Buda y Gonzalo Portocarrero (Comp.)

- 2003 *Para no olvidar. Testimonios sobre la violencia política en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Broda, Johanna

- 1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza; el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica", en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México: 461-500.

Bruce, Jorge

- 2008 *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Lima: Universidad San Martín de Porres. 5ª impresión.

Burgos, Elisa

- 1983 *Me llamo Rigoberta Menchú*. Ediciones Casa de las Méricas. Cuba.

Candau, Joel



2002 *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Carr, Roberto

1992 "Re(-)presentando el testimonio: Notas sobre el cruce divisorio primer mundo / tercer mundo" en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Directores John Beverley y Hugo Achugar. Año XVIII, Nro. 36, pp. 7-19. Lima-Berkeley: Latinoamericana Editores.

Casaus, Víctor

1982 "Defensa del testimonio". En: *Revista Bohemia*. La Habana. Nro. 18, pp.16- 19.

Castillo, Aurora

2004 *Espacios sagrados. Una expresión de continuidad cultural*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.

Cavero, Samuel

1987 *Un rincón para los muertos*. Lima: Editorial Asociados.

Colchado, Óscar

1997 *Rosa Cuchillo*. Lima: Editorial San Marcos.

Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP)

1984 *Nunca más*. Buenos Aires: Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas.



Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación de Chile

- 1991 *Informe*. Santiago de Chile: Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación de Chile.

Comisión de la Verdad para El Salvador

- 1993 *De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador*. Reporte. Comisión de la Verdad para El Salvador.

Comisión de la Verdad

- 1985 *Proyecto Brasil Nunca Más*. Brasil.

Comisión de Verdad y Justicia

- 1996 *Paraguay Nunca Más*. CIPAE. Paraguay.

Degregori, Carlos Iván

- 1990 *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. Lima: IEP.
- 2000 "Discurso y violencia política en Sendero Luminoso". Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, vol. 29, núm. 3, Institut Français d'Études Andines.
- 2003 *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*. Lima: IEP: SRRC.

Dorfman, Ariel

- 1970 *Imaginación y violencia en América Latina*. Chile: Ed. Universitaria.

Eagleton, Terry

- 1997 *Ideología. Una introducción*. Barcelona. Paidós.

Eco, Umberto

- 1996 *Seis paseos por los bosques narrativos*. Barcelona: Lumen.

Escobar, Alberto

- 1976 *La partida inconclusa o la lectura literaria*. Lima: INC. 2da. ed.

Espino, Gonzalo



2015 *Literatura oral. Literatura de tradición oral.* Lima: Pakarina ediciones. 3ra ed.

2007 *Etnopoética quechua. Textos y tradición oral quechua.* Tesis para optar el grado de Doctor en Literatura Peruana y Latinoamericana. Lima. UNMSM.

Estermann, Josef

1998 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Quito: Abya-Yala.

Faverón, Gustavo (editor)

2006 "El precipicio de la afiliación". En *Toda la sangre. Antología de cuentos peruanos sobre la violencia política.* Lima: Matalamanga.

Foucault, Michel

1966 *Las palabras y las cosas.* México: Siglo XXI. 12ª edición.

1972 *La arqueología del saber.* México: Siglo XXI. 2da edición.

García, Victoria

2012 *Testimonio literario latinoamericano.* Buenos Aires: Exlibris, nro.1, pp. 371-389.

Geertz, Clifford

1989 *El antropólogo como autor.* Barcelona: Paidós

González Echevarría, Roberto

2000 *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana.* México. F.C.E.

Gorriti, Gustavo

1990 *Sendero, historia de la guerra milenaria en el Perú.* Lima: Editorial Planeta.

Gnutzmann, Rita

2009 *Cine y novela sobre los años de violencia peruana.* Revista Letral, Número 3. Universidad de Granada.

Gutmann, Margit



- 1993 "Visión andina del mundo y conceptos religiosos en cuentos orales del Perú". En: Enrique Urbano (compilador). *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cusco. Centro de Estudios Bartolomé de las Casas.
- Helberg, Heinrich
- 2001 Fundamentación intercultural del conocimiento. Lima: Programa FORTE-PE.
- Huamán, Miguel Ángel
- 1994 *Fronteras de la escritura. Discurso y utopía en Churata*. Lima: Horizonte.
- Higgins, James
- 2003 "El racismo en la literatura peruana". *Heterogeneidad y Literatura en el Perú*. Higgins, James (editor) Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.
- Huaytán, Eduardo
- 2013 *La voz, el viento y la escritura. Representación y memoria en los primeros testimonios de mujeres en el Perú*. Lima: Universidad San Ignacio de Loyola.
- Jameson, Fredric
- 1992 "De la sustitución de importaciones literarias y culturales en el tercer mundo: el caso del testimonio". *Revista de Crítica literaria latinoamericana*, Año XVIII, N° 36, Lima: Latinoamericana editores, segundo semestre.
- Jara René y Vidal Hernán (editores)
- 1986 *Testimonio y literatura*. Minneapolis: Universidad de Minnesota.
- 1986 Prólogo. En *Testimonio y literatura*. René Jara y Hernán Vidal (editores). Minneapolis: Universidad de Minnesota.
- Jave, Iris
- 2010 *El Impacto público de la Comisión de la Verdad y Reconciliación 2001-2003*. Informe Profesional para obtener el título de Licenciada en Comunicación Social. Lima: UNMSM.
- Jelin, Elizabeth
- 2012 *Los trabajos de la memoria*. Lima: IEP. 2da.ed.



Jiménez, Edilberto

2005 *Chungui. Violencia y trazos de memoria*. Lima: COMISEDH.

Jiménez, Greta

2003 *Rituales de vida en la cosmovisión andina*. La Paz: Plural editores. 2da. ed.

Kaufman, Michael

1995 "Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres". En: Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros (compiladoras). *Género e identidad. Ensayos obre lo femenino y lo masculino*. Colombia: TM editores. Ediciones uniandes y UN Colombia. Facultad de ciencias humanas.

Lagos-Poepe, María

1990 "El testimonio creativo de *Hasta no verte Jesús mío*". Revista iberoamericana. Nro. 150. Enero-marzo, p. 243-253.

Langland, Victoria y Jelin, Elizabet (editoras)

2003 *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.

Lienhard, Martín

1992 *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Lima: Editorial Horizonte. 3ra ed.

Losada León, María

2007 *Análisis de la controversia desplegada en medios de prensa respecto del informe de la CVR: avatares de una lucha pulsional*. Elena. Tesis de Maestría. PUCP.

Lozada, Blithz

2006 *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz: CIMA.

Macedo, Gloria

2008 *Canto de sirena. Oralidad y memoria*. Lima: Ed. Hipocampo.

Macher, Sofía



2014 *Mujeres quechuas: agencia en los testimonios de las audiencias públicas de la CVR*. Tesis para optar el Grado de Magíster en Estudios de Género. Lima: PUCP.

Mamani, Mauro

2012 *Quechumara. Proyecto estético-ideológico de Gamaliel Churata*. UCH.

Mantilla, Julissa

2005 "La experiencia de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú: logros y dificultades de un enfoque de género". En *Memorias de ocupación: violencia sexual contra mujeres detenidas durante la dictadura*. Santiago: Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género.

Martínez-Echazábal, Lourdes

1991 "Testimonial Narratives: Translating Culture While Narrowing the Gender Gap" en William Luis y Julio Rodríguez-Luis (comps.) *Translating Latin America: Cultrue as Text*, Tranlation Perspectives VI. Binghamton: Center for Research in Translation, State University of New York at Binghamton.

Maturana, Humberto

2005 *La objetividad. Un argumento para obligar*. Santiago de Chile: JC Saez editor.

Millones Cabrera, Rosela

2013 *La elaboración del recuerdo en la construcción de la memoria postconflicto*. Tesis para optar por el grado de Magíster en Estudios Teóricos en Psicoanálisis. Lima. PUCP.

Montoya, Rodrigo

1897 *La cultura quechua hoy*. Lima: Mosca Azul.

Neira, Hugo

1974 *Saturnino Huillca. Habla un campesino peruano*. Lima: Peisa.

Ortiz, Alejandro

1993 *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: PUCP.

Pariona, Tania



2011 *El Sujeto andino de poder en el testimonio de la partera Marcelina Núñez*. Tesis para optar el título de Licenciada en Literatura. Lima: UNMSM.

Pérez, Julián

2008 *Retablo*. Lima: Editorial San Marcos.

Pozuelo, José María

1993 *Poética de la ficción*. Madrid: Síntesis.

Prada, Renato

1986 "De lo testimonial al testimonio. Notas para un deslinde del discurso-testimonio". En: Jara, René y Vidal, Hernán (editores). *Testimonio y literatura*. Minnesota. Institute for the Study of Ideologies and Literature.

Ramos, Erick

2009 *Corporificación y testimonio de la CVR en los andes centrales: el caso de Huasahuasi*. Tesis para optar el título de Licenciado en Literatura. Lima: UNMSM.

Randall, Margaret

1992 ¿Qué es, y como se hace un testimonio? en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa. Directores John Beverley y Hugo Achugar. Año XVIII, Nro. 36, pp. 23-47. Lima-Berkeley: Latinoamericana Editores.

Ricoeur, Paul

1999 *Historia y narrativa*. Barcelona. Ed. Paidós.

1999 *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife – Universidad Autónoma de Madrid.

2004 *La memoria, la historia, el olvido*. F.C.E. Argentina.

Reátegui, Félix

2006 "Violencia y ficción: mirar a contraluz". En *Toda la sangre. Antología de cuentos peruanos sobre la violencia política*. Lima: Matalamanga.



Rengifo, Grimaldo

2005 *A mí me gusta hacer chacra*. Lima. PRATEC.

Rodríguez-Luis, Julio

1997 *El enfoque documental en la narrativa hispanoamericana: estudio taxonómico*. FCE: México, D.F. p.14.

Rorty, Richard

1998 *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona. Ed. Paidós.

Sánchez, Daniel

2010 *El concepto de la cosmovisión*. San Luis: Kairós. No. 47. Julio – diciembre.

Santo Tomás, Fray Domingo de

1951 *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: UNMSM.

Santos, Luis

1995 "Deseo, ley e identidad: una mirada psicoanalítica sobre las diferencias de género". En: Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros (compiladoras). *Género e identidad. Ensayos obre lo femenino y lo masculino*. Colombia: TM editores. Ediciones uniandes y UN Colombia. Facultad de ciencias humanas.

Sáenz, Javier

1995 "Lo femenino y lo masculino en la psicología de Carl Gustav Jung". En: Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros (compiladoras). *Género e identidad. Ensayos obre lo femenino y lo masculino*. Colombia: TM editores. Ediciones uniandes y UN Colombia. Facultad de ciencias humanas.

Skłodowska, Elzbieta

1988 "Miguel Barnet: hacia la poética de la novela testimonial" En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*. Año 14, Nro. 27, pp. 139-149. Lima: Latinoamericana Editores.

Silva-Santistevan, Rocío

2008 *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú*. Lima. PUCP.



Supa Huamán, Hilaria

2002 *Hilos de mi vida. El testimonio de una campesina quechua.* Lima: Willkamayu Editores.

Taylor, Gerald

1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí.* Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Universitaria.

Theidon, Kimberly

2004 *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú.* Lima: IEP.

Theodosiadis, Francisco

1996 *Literatura testimonial. Análisis de un discurso periférico.* Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.

Todorov, Tzvetan

2000 *Los abusos de la memoria.* Barcelona: Paidós.

Ugarteche, Óscar

1999 *La arqueología de la modernidad.* Lima: Desco.

Urbano Rojas, J y P. Macera

1992 *Santero y caminante/Santoruraj-Nampurej.* Lima: Apoyo.

Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante

1982 *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía.* Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Vansina, Jan

1968 *La tradición oral.* Trad. Miguel María Llongueras. 2da. ed. Barcelona: Editorial Labor.

Vargas Llosa, Mario

2003 "La verdad sospechosa". En: Revista Caretas. Lima. 25 de setiembre de 2003.

Vich, Víctor



2001 "La literatura, la Comisión de la Verdad y el Museo de la memoria". Lima: Desco / Revista *Quehacer* Nro. 132 / Set. – Oct. 2001.

2015 "Poéticas del duelo". Lima. Domingo 21 de junio "El Dominical" de *El Comercio*.

Viera, Sara

2009 *Imaginario andino y representación femenina en el testimonio Hijas de Kavillaca*. Lima. Tesis para optar el título de Licenciatura. UNMSM.

Williams, Raymond

1981 *Cultura. Sociología de la comunicación y el arte*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.

1980 *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones península.

Yauri, Marcos

2006 *Reinterpretación de relatos orales y mitos andinos*. Lima: Instituto de Ciencias y Humanidades, Pedagógico de UNMSM.

Yúdice, George

1992 "Testimonio y concientización". En: John Beverly y Hugo Achugar. *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. Año XVIII, No 36, Lima, 2do semestre de, pp.7-19.

Yurkievich, Saúl (editor)

1986 *Identidad cultural de Iberoamérica en su Literatura*. Madrid: Alhambra.

Zapata, Antonio

2010 *La Comisión de la Verdad y Reconciliación y los medios de comunicación. Ayacucho y Lima*. Lima: IEP.

Zavala Virginia, Niño-Murcia, Mercedes y Ames Patricia (editoras)

2004 *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

Zevallos, Juan



1998 "A propósito de Andes Lives. Gregorio Condori Mamani y Asunta Quispe Huamán. Apuntes sobre la hipercanonización y negligencias de la crítica del testimonio". RCLL. Año XXIV. N 48. 2do semestre. Lima - Berkeley, pp. 241-248.

Varios

2003 *Revista cuestión de Estado. Informe CVR Verdades incómodas. Nro. 32. Lima. Noviembre de 2003.*

Varios

2006 *Toda la sangre.* Lima: Matalamanga.

Sitios en la Red:

Bascope, Víctor

2001 "El sentido de la muerte en la cosmovisión andina; el caso de los valles andinos de Cochabamba". *Chungará (Arica)* v.33 n.2 Arica jul. 2001.
http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562001000200012&lng=es Consulta: enero de 2016, 11 a.m.

Bustamante, Emilio

2015 "Olvidos y negaciones: sobre un artículo de Martha Meier".
<http://apreci.org/olvidos-y-negaciones-sobre-un-articulo-de-martha-meier-emilio-bustamante/> Consulta: junio de 2015, 5 p.m.

Cuya, Esteban

1996 *Las Comisiones de la Verdad en América Latina, KO'AGA ROÑE'ETA* <http://www.derechos.org/koaga/iii/1/cuya.html>
 Consulta: mayo de 2015, 10 a.m.

Comisión de la Verdad y Reconciliación

www.cverdad.org.pe Consulta: enero de 2015, 11 a.m.

<http://cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/inaugura.php> Consulta: abril de 2015, 11:30 a.m.

<http://www.cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/index.php> Consulta: abril de 2015, 11:50 a.m.

Corte Interamericana de Derechos Humanos



2014 Caso Espinosa Gonzáles Vs. Perú. Sentencia de 20 de noviembre de 2014.
http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_289_esp.pdf
 Consulta: marzo de 2015, 9 a.m.

Depaz, Zenón

2002 "Horizontes de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional". Comunidad Nro. 5, Piura: Centro de Investigación y Promoción Cultural Raíces.
<http://nomadas.ourproject.org/wp-content/uploads/2010/08/20521087-Horizontes-de-Sentido-Zenon-Depaz.pdf> Consulta: junio de 2015, 10:15 a.m.

Kaempfer, Alvaro

2000 "Los prólogos testimoniales: paratexto, otredad y colonización textual". Valdivia: Revista Estudios filológicos. Universidad Austral de Chile, Nro. 35, pp.191-206.

Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM)

<https://www.youtube.com/playlist?list=PLxWwNVWh7uyZ0D-DN6wmy-fQ18fhNeng4> Consulta: agosto de 2015, 8 a.m.

Manrique, Nelson

2003 "El tiempo del miedo". Introducción al libro *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú 1980-1996*.
<http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/NMTiempo/NMTiempoIntro.html> Consulta: agosto de 2014, 9 a.m.

Restrepo, Roberto

2012 *Cosmovisión, pensamiento y cultura*.
<http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/revista-universidad-eafit/article/viewFile/1103/995> Consulta: febrero de 2015, 11 a.m.

Tudela, Adriana

2013 CVR: El monopolio de la verdad.
<http://altavoz.pe/2013/08/28/opinion/cvr-el-monopolio-de-la-verdad-por-adriana-tudela-gutierrez> Consulta noviembre de 2015, 10 a.m.



ANEXOS

Anexo 1

1. Canción "Nunca jamás"

Autor: Paul Trejos

Intérprete: Nelly Munguía

Siempre que cae aguacero voy a buscarte...
 parece que estas llegando, voy a esperarte
 Tus pasos alguien borró, ¿quién ha querido callarte?
 La tierra tiene tu olor, el viento tiene tu canto.
 Dejando mi puerta abierta voy a buscarte,
 dejando mi puerta abierta voy a esperarte.
 Que no se quede así, que alguien responda tu muerte,
 ¿qué culpa tienen, Señor, los pobres los inocentes
 Allá donde se ha matado allí, nace una flor.
 La indiferencia de este mundo, se hace ajena a mis penas
 A quien le importa si hoy estás vivo o si mañana estás muerto
 Solo a ti te importaba mi vida (bis)
 Las aves deben volar ya no se ven caminantes
 Las tierras secas están, ya no hay niños que canten
 Allá donde se ha matado allí nace una flor.
 Presiento que estás aquí llorando dentro del árbol,
 Presiente mi corazón, árbol de piedras te cubren
 Allá donde se ha matado allí, nace una flor
 Allá donde se ha matado allí, nace una flor.
 Que no se muera esa flor, vamos a verla crecer
 Ella tiene que contarnos que cosa es lo que pasó
 Qué fue lo que sucedió en las faldas de aquel cerro
 A orillas de aquel río.



Anexo 2

Edades de las testimoniadas

Número	Edad	Lugar
Testimonio 200976	23 años	Ayacucho
Testimonio 201134	24 años	Ayacucho
Testimonio 200519	27 años	Ayacucho
Testimonio 200670	30 años	Ayacucho
Testimonio 200923	32 años	Ayacucho
Testimonio 201093	36 años	Ayacucho
Testimonio 200711	38 años	Ayacucho
Testimonio 200859	39 años	Ayacucho
Testimonio 200915	41 años	Ayacucho
Testimonio 201136	41 años	Ayacucho
Testimonio 200657	47 años	Ayacucho
Testimonio 200716	50 años	Ayacucho
Testimonio 200921	52 años	Ayacucho
Testimonio 200816	56 años	Ayacucho
Testimonio 200837	60 años	Ayacucho
Testimonio 200550	60 años	Ayacucho
Testimonio 201088	62 años	Ayacucho
Testimonio 200796	63 años	Ayacucho
Testimonio 200895	66 años	Ayacucho
Testimonio 200782	70 años	Ayacucho
Testimonio 200710	76 años	Ayacucho



