

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E. A. P. DE LITERATURA

**Corporificación y testimonio de la CVR en los andes
centrales:**

el caso de Huasahuasi

TESIS

para optar el título profesional de Licenciado en Literatura

AUTOR

Erick Gustavo Ramos Solano

Lima-Perú

2009

Índice

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I: CORPORALIDAD DEL TESTIMONIO	20
1. Discurso y transformación	22
2. El testimonio hispanoamericano, la tradición y la crítica	30
2.1 <i>Metodología</i>	32
2.2 <i>Oposición estratégica</i>	37
2.3 <i>Ficción</i>	44
2.4 <i>Oralidad</i>	49
3. El testimonio en la CVR y una tradición posible	56
CAPÍTULO II: VIOLENCIA, ESTADO Y ENEMIGO DENTRO	67
1. Violencia estructural y dos Comisiones	69
2. La vida llevadera	75
3. Estado y enemigo	79
CAPÍTULO III: CORPORIFICACIÓN: ORALIDAD Y PODER	86
1. Testimonio y auditorio	92
2. Verdad, memoria y sujeto	98
3. Corporificación	107
3.1 <i>Eje narrativo</i>	108
3.2 <i>Eje simbólico social</i>	114
CONCLUSIONES	122
APÉNDICE	126
BIBLIOGRAFÍA	131

Anduvimos en silencio, que para llegar a la muerte basta.
E. Vargas Vicuña

Introducción

Cuando hechos de la más torva violencia fueron revelándose durante el proceso de investigación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), lo que estaba sucediendo en realidad no era un recordatorio político-judicial de matanzas y desaparecidos, sino el inicio de la conformación de un espacio de relaciones sociales que, escindidas durante mucho tiempo, necesitaban redefinirse. Este estudio sobre el testimonio en la CVR registrado durante las Audiencias Públicas, es la propuesta de un análisis desde la teoría literaria y la interdisciplinariedad de las manifestaciones discursivas de estas escisiones que afectaron la participación de tantos hombres y mujeres que fueron llamados a *dar su voz* bajo el amparo institucional de una reparación para muchos todavía inconcebible¹.

La CVR, en principio, como instancia organizada desde el Estado, conservó aún luego del llamado «conflicto armado» aquella forma institucional jerárquica que, en las dos décadas pasadas, significó una de las graves causas de violencia y represión social que hirió o exterminó a hombres y mujeres inocentes: la rígida separación entre *centro* y *periferia*. Abierta ahora como un *gran oído* por la urgencia del reclamo popular, la CVR representó sin poder medirlo esta vertical concepción estatal de «ciudadanos» y «no ciudadanos» que se convirtió urgentemente en un foro abierto para la atención de la desgracia y el recuerdo de muchas personas llevadas a uno y otro lado del miedo y la tragedia, a causa del terror y la violencia.

¹ Aquellas escisiones no sólo persisten hoy sino que —aún con la bonanza y la *feliz* atención mundial que algunos medios incansablemente celebran— parecen agravarse cada vez más gracias a un proceso insalvable de desprecio, opresión y segmentación social. Por supuesto, no es mi intención aspirar a la unión *cívica* de hombres y mujeres de todos los estratos sociales, sino tan sólo defender una integración posible toda vez que, reconocidas nuestras diferencias, permita nuestra convivencia como nación. Como ha precisado E. W. Said, no debe haber contradicción alguna entre la práctica de un humanismo autocrítico o revelador, y una ciudadanía participativa (2006: 42).

La lucha por el poder en el orden simbólico es pues de sumo interés para esta investigación desde la crítica literaria². Si la CVR demarcó o delimitó la participación de los sujetos a la hora de testimoniar, hay un espacio de *liberación* que se puede *leer* e interpretar si nos acercamos a su naturaleza discursiva. Dentro del espacio social se movieron y rozaron distintas manifestaciones discursivas en oposición frente al poder. La década de 1980 significó poner en práctica proyectos estratégicos de lenguajes políticos distintos luego de doce años de gobiernos militares (Nugent, 1991: 120). El Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso (PCP-SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), el Estado y los partidos políticos de izquierda, las rondas campesinas y la organización de autodefensa provocaron de manera incontrolable la desaparición de aquellas relaciones humanas dentro de un orden social sensible de pronto amenazado. De esta manera, la hipótesis de este estudio es que, a la hora de testimoniar y recordar, revivir e imaginar aquellos hechos que marcaron la vida o la muerte, ocurrió en las audiencias de la CVR un proceso importante que de ahora en adelante llamaremos «corporificación». Es decir: el testimonio y el cuerpo que testimonia frente a un auditorio marcan el discurso mismo testimonial, constituyéndose de ahora en adelante en dos elementos importantes a la hora de definir el evento ritual comunicativo conocido en efecto como «Audiencia Pública». Cuerpo y testimonio son, propongo, un mismo ejercicio a la hora de comunicar la propia experiencia humana durante la violencia de veinte años.

Si en aquellos textos que conforman la ya *canonizada* tradición literaria conocida como «testimonio hispanoamericano», se subalterniza a los sujetos en favor de una oposición intelectual frente a los abusos del poder capitalista en Latinoamérica —y aunque este proyecto acabe finalmente por reconfirmarlo debido una vez más a la jerarquía entre letrado e *informante*—, representándolos desde la celebración de su ejemplaridad como *modelos* de lucha o resistencia cultural y humana, hay procesos y métodos de conversión de esas voces en relatos de circulación académica que deben redefinirse. En el testimonio

² Si la «esfera del discurso cultural» y el «domino del poder social» están relacionados íntimamente sin ser homólogos, es la primera la que trasciende las distinciones del segundo dejándolas sin efecto al *horizontalizar* sus gradaciones más verticales. Como ha advertido Eagleton, la función de la crítica hoy es volver a unir lo simbólico con lo político, «comprometiéndose a través del discurso y de la práctica con el proceso mediante el cual las necesidades, intereses y deseos puedan asumir las formas culturales que podrían unificarlas en una fuerza política colectiva» (1999: 139).

hispanoamericano los pasos en resumen son los siguientes: el encuentro consciente entre letrado y subalterno, el reconocimiento de sus *vidas ejemplares*, el registro de las voces-otras en cualquier soporte magnetofónico o digital, y la transcripción, corrección y reorganización del magma narrativo para su fin último: el libro. Este proceso de transformación de lo oral a lo escrito es un punto crucial para entender no sólo la relación ideológica entre sujetos y sectores sino la fijación de las identidades que se encuentran y negocian un relato de vida que secunde una misión reivindicadora intelectual.

En la CVR, institución preocupada en aquellos a quienes se les denominó «víctimas», ocurriría en principio un proceso similar: la búsqueda de quienes estuvieron en medio del conflicto, el reconocimiento de la singularidad de sus vidas *comprometidas*, el registro de sus voces y, finalmente, la organización de todo lo testimoniado para el conteo y registro institucional de los hechos, la responsabilización judicial, la recomendación política y la reparación social. La victimización de quienes sufrieron maltrato se vuelve, al otorgárseles desde el Estado una forma incuestionable e inamovible dentro del *gran relato* de la violencia, una representación funcional, arbitraria e incierta. No obstante esto, hay en la CVR un espacio en donde este último paso de intervención o mediación entre lo oral y lo escrito no se realiza de manera exitosa. Este espacio es precisamente el Archivo y en él las voces de los actores históricos se conservan tal cual fueron sentidas, vistas y escuchadas ya sea por entrevistadores —como en el trabajo de campo y las convocatorias en provincias— o un auditorio —como sucedió en las Audiencias Públicas.

Por «corporificación» debemos entender en principio, luego de estas premisas, esta conservación completa en los testimonios de las audiencias de la cadencia del cuerpo al recordar y documentarse dentro de un gran Archivo nacional abierto. Éste, en realidad, es el momento final de mayor importancia del proceso de registro y búsqueda institucional: el conjunto total de las voces recopiladas. Podría decirse —y de hecho estaría de acuerdo— que en la CVR también el objetivo era un documento como resultado del proceso investigativo: el Informe Final (IF) (CVR, 2003). Sin embargo, éste en esencia responde a un mandato oficial por el cual fue creada la Comisión y, además, a una delimitación de aquello que debía y no debía registrarse. Pero en el IF, evidentemente, el soporte documental se basa en lo escrito y en la perspectiva moderna e intelectual de una historia contada o revelada de la lucha armada a partir de una sanación espiritual de las *víctimas*.

Pero el Archivo, propongo, importa de manera fundamental porque en él está la base documental de lo contado, la figura material de las voces de los actores en la lucha y las posibilidades de narraciones nacionales en contacto y movimiento.

Para decirlo de otra forma, el IF es un solo discurso uniforme, *sacramentado* y oficial; la historia que cuenta tiene un sentido y un fin: ya sea la reconciliación o la recomposición política del Estado. El Archivo, en cambio, es el espacio dialógico —aún no atendido completamente— de la conformación político-ideológica de los sujetos, sean o no campesinos, subversivos, dirigentes, funcionarios y militares, y su discurso histórico consiste en muchos, en pugna constante, polifónicos.

Corporificación y victimización son dos procesos distintos y opuestos. Propongo la revaloración de la raíz «*corpo*» para destacar que lo que sucede es el proceso inverso a la subalternización de los sujetos que prestaron su voz y *revelaron* el cuerpo para resarcirse del dolor y el olvido. Esta propuesta verbal define el papel de los sujetos victimizados por la CVR que logran salvar su propia posición político-ideológica y oponerse al mediocre sistema político de finales del ochenta e inicios del gobierno de Alberto Fujimori. Corporificación es pues el proceso dentro de la CVR en donde el sujeto mantiene su identidad después del registro o filtro antropológico al testimoniar su experiencia y al ocupar un espacio público crucial dentro de sus propias dimensiones físicas y emocionales. Al constituirse voz y cuerpo frente a un auditorio, deja de ser *víctima* y pasa a ser actor decisivo en el ejercicio de su voz, en la ejecución de su propio relato. Corporificación es pues la *víctima* que no llega a serlo. Es preciso denominarla directamente y para ello recurro a un neologismo que haga referencia al proceso de materialización del testimonio no sólo discursiva sino performativamente. Si victimizar es el curso y la dirección de la CVR, corporificar es el *otro* sentido, el que viene del sujeto mismo testimoniante, de su agencia y acción. No podría pues ser sólo un juego de palabras, sino una forma de nombrar o identificar un proceso de representación que en principio parece incuestionable. A través de la corporificación, en el testimonio dado en las audiencias de la CVR se configura un sujeto discursivo y preformativo que desestabiliza la hegemonía de su victimización (marginalización o subestimación, basurización simbólica o discriminación) toda vez que reconozcamos que el real objetivo nacional de la búsqueda institucional no fue el

documento mediatizado o la cifra avalada, sino un archivo de voces y cuerpos que, en su oportunidad performativa, propusieron su propia narrativa nacional.

Este estudio se basa en efecto en el discurso testimonial, pero para poder llegar a él ha sido imprescindible hacer un recorrido crítico sobre el testimonio hispanoamericano desde Montejo (Barnet, 1968) y Menchú (Burgos, 1983) a Condori Mamani (Valderrama y Escalante, 1977), Jaime Guardia (Larrú, 1988), Phuturi Suni (Espinoza, 1997) y Rofelia Vivanco Sulca (Bracamonte y otros, 2004). Es decir: la discusión sobre el testimonio hispanoamericano y su trama estructural importan precisamente porque ayuda a definir y distinguir cómo el testimonio de la CVR —en su propia coyuntura social, delineado por las causas políticas y las afrentas— se forja, muestra y materializa. Mi objetivo es pues confirmar que este testimonio y el hispanoamericano provienen en principio de una misma tradición antropológica.

El análisis del discurso testimonial no sólo revelaría los diversos mecanismos de poder en el complejo escenario de su realización, sino además la permanente transformación de estas formas discursivas, porque es a través de éstas que sus diferentes dimensiones se hacen posibles e inteligibles. Todo análisis sobre la distinción de los actores en la producción de un texto —ya sea escrito u oral, o sobre el soporte que sea—, elaborando un mapa de los amplios contenidos, los sistemas lingüísticos, la estructura misma del lenguaje y su actualización, completa a su vez un mapa mucho mayor de los conflictos sociales que ocurren dentro de un espacio cotidiano y dividido. Como advertía R. Williams con respecto a la novela inglesa, a través de aquello que identificamos como *forma* o «artificio» en el arte, podemos ingresar a un área mucho más amplia de práctica y cambio social (1981: 131-132).

Si tanto para los textos jurídicos como para la exégesis bíblica hay una definición clara y aceptable de «testigo» y «testimonio», el «testimoniante» será, para nuestro estudio, quien sea a su vez unión de ambos sucesos en un solo evento ideológico. *Testigo* es quien asiste y adquiere directo y pleno conocimiento de un acontecimiento (o de la fidelidad y el amor a Dios, en el caso evangélico) sin que esto signifique, en principio, su manifestación discursiva (oral o escrita) tanto en el espacio público como íntimo. *Testimonio*, como

prueba oral o documental de ese acontecimiento —o esa fe—, es en efecto el siguiente paso: una versión particular, interesada o afectada de los hechos. Hay que advertir que no sólo es una adaptación que apela a la primera persona singular —el «yo protagonista», al decir de Silva Santisteban (2008: 77)—, sino que es el foco desde donde se dirige la mirada de todo suceso alrededor; así, el testimonio es fundamentalmente una elección individual discursiva.

Testimoniante, mientras tanto, es quien no sólo fue testigo directo o indirecto (es decir: quien *estuvo* y ejerció físicamente una *presencia*) y da a conocer ese hecho a un interlocutor (o interlocutores) de manera originalmente oral en un momento específico de comunicación³, sino que es quien va a darle a ese hecho un sentido tal que modificará radicalmente toda perspectiva objetiva de ese hecho al revelarse que lo contado —evento comunicativo complejo pero severamente real— está condicionado por elementos externos al hecho mismo y al documento que lo registra. El testimoniante es pues quien otorga un

³ El carácter oral del testimoniante que estoy asumiendo no es mero capricho. Reconociendo que la creación literaria, en principio, se materialice en la escritura —atraviase así ámbitos tan bien marcados como la Historia o la Sociología en tanto reflexión desde la propia experiencia vital—, es también ya una posibilidad innegable que dentro de un ámbito cultural específico explore otros soportes como la plástica, la música o la oralidad misma. Así, hoy lo literario, en contextos tan complejos y heterogéneos como el nuestro, ya no es sólo escritura ni tampoco tenor de estructuras establecidas occidentales. Por eso, siendo el testimonio hispanoamericano prueba (pero aún incompleta o insatisfactoria) de la oralidad, puede otorgársele al testimoniante (ejercicio singular de una competencia oral en un momento dado) el valerse sólo por su voz. Todo aquel que es *testigo*, en efecto, puede elegir o no el soporte, la forma y la expectativa que tendrá su *testimonio*. Observemos un momento, por ejemplo, el caso de las crónicas de viajes. En el caso de las crónicas españolas de la Conquista —testimonios *fidedignos* de soldados castellanos testigos efectivamente de la exploración militar a tierras *americanas*—, hay que advertir que no hubo elección alguna del soporte en donde se plasmarían las experiencias, vivencias y reflexiones acerca de *el otro*. En efecto, no había otra opción que la escritura para ingresar al espacio público. Y no la había no sólo por una *tradición* basada en el folio, sino porque las crónicas —en tanto mediación entre lo *real indígena* y el Rey— respondían a una fórmula textual que comprendía además «cartas» y «relaciones» (Mignolo, 1982); todas éstas, límites retóricos de enunciación. La estructura fundamental de todo lo que se escribía con respecto a la expedición católica debía dar a conocer el Nuevo Mundo a los ojos del Rey. Así, más que un ejercicio de traducción, algunas veces *exitosa* como el caso de Betanzos (Bendezú, 1986: 7 y ss), la crónica del siglo XVI es escritura estrictamente regularizada (González Echevarría, 2000: 73). Así, quien elija hoy escribir —tomando en cuenta la importancia comercial y cultural de la «autoría»— dominará recursos dentro de la autobiografía, el relato, la novela y otros géneros en tanto sujeto enunciator ubicado frente a la expectativa de sus interlocutores. Quien elija la voz —o en este caso no tenga otra elección no por analfabeta sino por factores culturales distintos—, encontrará espacios tan diversos e ilimitados para materializar su experiencia. Por su puesto, uno y otro evento no son excluyentes ni mucho menos el idioma en el que se muevan. Como en el caso de las crónicas andinas (García Bedoya, 2000: 171 y ss), el quechua y el castellano, así sea la escritura la opción política elegida, van a participar del sentido de manera conflictiva y poderosa. De esta manera, así sean los hallazgos de una expedición a tierras vírgenes o el deseo de preservación y reconocimiento de una memoria abatida por la invasión española (como en efecto sucede, *grosso modo*, en los proyectos ideológico-políticos del Inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma), la fórmula textual elegida —los límites retóricos de su testimonio vital y reflexivo— consistirá siempre en la actualización de un pasado cercano.

sentido político, religioso o social (subjetivo por demás pero no por eso equivocado) a aquello que marcó su experiencia al ubicarse personalmente en la enunciación o elaboración de su testimonio. Ya sea la revelación divina del destino histórico de un pueblo, como es el caso del Antiguo Testamento, o la matanza en comunidades y campos serranos, como el caso de miles de campesinos pobres en Ayacucho durante el conflicto armado, el testimonio del testimoniante es un espacio de múltiples sentidos y oposiciones ya que se materializa en un momento específico, en un presente en donde el pasado —o lo acontecido— se reactualiza.

El testimonio no es pues sólo un documento; aunque rija en él un orden esencial, el testimonio es, principalmente, voz y cuerpo. De esta manera, no es que no haya testimonio sin testigo (voz y cuerpo aislados uno del otro), sino testimonio sin testimoniante, o sea: sin sujeto social y político perturbador, presencia física no sólo en el pasado sino en un presente en el que se enuncia. La relación testimonio-testigo, entonces, no es válida por insuficiente. Entre hecho y discurso, en el caso del registro institucional de un pasado violento, es el testimoniante quien aparece, toma partido, ejecuta, da orden y sentido ideológico a lo ocurrido. El testimoniante, así, es *testigo* y *testimonio* a la vez, problemáticamente. Es evidente que asumir el testimonio de esta manera, se cierra alrededor de éste toda posibilidad de proyección más allá de la capacidad corporal de los sujetos de lanzar la voz en medio de otras. No obstante, debe considerarse esencial centrar este estudio desde el cuerpo antes que el documento, pues es a partir de aquél que éste, dentro de un auditorio, se forja completamente. En el contexto de dislocación social que nos tocó vivir, podría decirse con certeza, las ideas *no se mataron*, al decir de Mignolo: *sobrevivieron* en los cuerpos, soldadas íntegramente con la vida (2007: 35). Esto exige que replanteemos la contundente importancia que ha tenido en las últimas cinco décadas el testimonio literario-antropológico gracias a su evolución, las múltiples formas con que se ha delimitado su *anatomía* y la carga ideológica (a veces justa, otras impotente, pero siempre interesada) con la que se les ha alimentado.

El testimonio en todo momento y espacio proviene específicamente de una fuente oral, la cual, como evento original, no tiene otro soporte que el cuerpo mismo. Marcado no obstante por el escenario físico de un auditorio —espacio real en donde veremos se distribuye no sólo el público sino la significación de sus posturas—, se presenta de manera

distinta. El testimonio de la CVR, para acceder a la verdad (o a *esa* verdad en discusión que hizo posible la urgente creación de una institución estatal que precisamente discriminara una de otra) y concluir el gran proceso legal que distinga dentro del conflicto social víctimas, perpetradores y responsables, es el *punte* entre el presente y el pasado, la Comisión y la historia, el proceso y la impunidad.

Pero, ¿por qué estudiar algo tan complejo y tan *lejano* de la literatura como lo es la CVR y los testimonios de matanzas, violaciones y desaparecidos dados en audiencias televisadas? ¿Cómo integrarlos a una tradición literaria posible de la manera más clara y precisa y aunque, obviamente, queden en el camino resquicios o insatisfacciones⁴? ¿Por qué, además, situar el análisis en la zona centro de los Andes; por qué no en otras zonas igualmente desoladas por la insania del PCP-SL y el MRTA? Pues las respuestas son muchas y las condensaré de la siguiente manera: primero, en Chile y Argentina, tanto los archivos de organizaciones de Derechos Humanos como las Comisiones de Verdad se han convertido en parte del «patrimonio colectivo». En El Salvador y Guatemala, en cambio, los archivos de comisiones se encuentran en la sede de la ONU en Nueva York y no pueden ser consultados hasta dentro de varias décadas. Sólo los archivos del proyecto Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), auspiciado por la Iglesia Católica en Guatemala, o los de Tutela Legal, en El Salvador, pueden ser un referente en el país si logran salvarse cuestiones sobre su uso y conservación (Beristain, 2006b: 73). En nuestro país, los archivos de la CVR están bajo custodia de la Defensoría del Pueblo. Ubicado en

⁴ Definitivamente, una lectura apolítica o *estrictamente objetiva* es imposible. No sólo aquello que define nuestro pensamiento rige nuestra lectura y posición, sino también aquello que marca nuestras emociones. Como afirmaba Gutiérrez con respecto a Riva-Agüero o Luis A. Sánchez, la crítica ha partido de parámetros estético-filosóficos, por demás subjetivos y arbitrarios. Como manifestación sublimada e ideologizada de los intereses de un grupo social, habría impuesto la norma y el control de la divulgación, goce y valoración de los textos literarios nacionales (1980: 17). No obstante, no debería perderse el sentido de una participación clara en la crítica literaria. Ortega, a fines de la década de los setenta, comprendía el «papel social» de la crítica como *diálogo* entre obra y lector, capaz de convertirla en un elemento esencial de nuestra vida cotidiana y de configurar el entendimiento de nuestra realidad (García Barrón, s/f: 21). De esta manera, si sólo desde *mi* disciplina lo importante fuera organizar, segmentar, interpretar un texto *uniforme* y dar cuenta del problema sobre las diferentes circunstancias que de alguna manera marcan profundamente la lectura de toda *obra literaria*, dejaríamos de lado el espacio de una inagotable producción de voces que exigen ser revelados e interpretados completamente. En efecto, toda lectura representa el aspecto crucial de una época y de un grupo humano marcado por las aristas de su propio universo social; las sociedades, como dice Eagleton, *reescriben* todas las obras literarias que leen puesto que leer equivale a reescribir (2002: 24). Hay pues una lectura rigurosa que nos toca hacer de este gran archivo pues no sólo en él aguarda un pasado histórico que nos identifica penosamente, sino las distintas manifestaciones intersubjetivas que propugnaron un momento de paz o rebeldía, defensa u organización en medio de la lucha amada.

un viejo edificio del centro de Lima y con un gran bagaje documental y material, el *Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos* es un espacio de lectura y consulta para todo aquel que quiera saber *qué nos pasó* durante veinte años.

A diferencia de otros países latinoamericanos como Argentina y Chile que sufrieron vejaciones masivas en tiempos de dictadura militar⁵, en el Perú, la época más grave de muerte, discriminación y desaparición colectiva se dio durante gobiernos civiles o elegidos aun democráticamente. Además, a diferencia también de estos dos países sureños, en El Salvador, Guatemala y Perú, la llamada «violencia política» tuvo fundamentalmente un carácter rural y étnico. Aunque estos hechos, en materia gubernativa, no pasen de ser meros datos a la hora de diseñar un mapa social posconflicto, en realidad quieren decirnos no solamente que haya que ir, a la hora de interpretarlos, hacia la *profundidad* de una sociedad durante siglos segmentada o dividida sino que, en ese ingreso, reconocer las diversas magnitudes y dimensiones, diferencias y concertaciones de aquellas fuerzas sociales que vayan revelándose discursivamente. En nuestro país, por ejemplo, más del setenta por ciento de *víctimas* fueron quechuahablantes; en Guatemala, mayas más del ochenta. Por esta razón, las llamadas «políticas de verdad y justicia», para develar y enfrentar la violencia necesitaron *acompañarse* de medidas políticas estructurales contra la marginación o el olvido que, muchas veces, fracasaron rotundamente como definitivamente no sería difícil constatar pueden fracasar en nuestro país⁶.

⁵ Para Tappatá, el papel de las autoridades militares argentinas, conservadoras e integristas, consiste todavía en el olvido y la cancelación del pasado (2006: 86). Al igual que la Iglesia católica, silenciosa y *efectiva colaboradora*, apoyo y sustento ideológico de la violencia ilegal del Estado argentino durante varias décadas, las FF. AA., a partir de la década del sesenta, fueron la causa de aquello que la autora denomina «Estado terrorista». En marzo de 1976, las FF. AA. derrocaron al gobierno constitucional de María Estela Martínez Perón y, luego de una Junta, ejercieron el poder supremo de la nación con objetivos claros: la imposición de un nuevo orden social y económico en respuesta al amplio movimiento social y político que pretendía un cambio estructural, la disolución del Congreso, la remoción de jueces y la confiscación y censura de los medios de prensa, en busca de un respaldo estratégico. Todo, en esencia, significó la institución del terrorismo de Estado como un mecanismo general de represión —asesinatos, desapariciones, secuestro de niños— en nombre de la seguridad nacional (89). En Chile, mientras tanto, la dictadura en principio significó, luego del golpe de Estado al gobierno socialista de Salvador Allende, el grave recrudescimiento de aquello que había denunciado como «graves ilegitimidades» en los planes del gobierno democrático socialista. Como afirma Domínguez, luego del 11 de septiembre de 1973, «la dictadura asume un conjunto de medidas y políticas de acción, que permanecerán durante la práctica de toda su duración, fundadas en agudizar al extremo los males de que se acusaba al gobierno depuesto, haciendo de sus acusaciones (...) justamente la línea de acción a seguir» (2006: 121).

⁶ A cuatro años de la entrega del IF, Macher (2007), ex comisionada de la CVR, revelaba ya someramente las deficiencias en el desarrollo de políticas públicas urgentes contra aquello que originó la violencia terrorista. Aunque Macher defiende logros de la Comisión, como haber hecho «visibles a los

La CVR es un espacio político-cultural que merece ser estudiado ya que, como institución o archivo nacional —conjunto inmenso de voces en choque y convivencia—, permanece abierto como un *libro* de columnas, expedientes y horarios. Esta sencilla metáfora no alude desfavorablemente la comparación de una posible tradición literaria en nuestro idioma —impuesta o importada, pero ya sólidamente transformada— con el encajonamiento de expedientes y registros audiovisuales. Siguiendo las ideas de Cornejo Polar acerca de una tradición literaria posible, si ésta reproduce las imágenes con que cada «sujeto social construye su idea de nación», pues no sólo coexisten al mismo tiempo y en una misma sociedad muchas tradiciones literarias (1989: 16), sino que éstas se forjan en el mismo momento en que se oponen —o son en efecto parte de una *totalidad contradictoria*—, conformando un espacio mayor que puede ir más allá de lo escrito o canónico.

Grosso modo, nuestra Comisión fue la institucionalización de un proceso de ardua investigación que basó parte de su metodología en lo que se denomina «trabajo de campo»; parte importante de su narración —es decir: el conjunto de relatos concentrados en la violencia misma y no el discurso oficial y homogéneo del IF basado en la perspectiva infalible de *una* verdad que se procesó de manera paralela— es la voz del otro, en sus distintas variables sociales. Si bien la importancia del registro de estas voces *acalladas* devela el papel ético-moral de su empresa y la visión de una nación fragmentada posible de sanar anímicamente, puede seguirse a través de estos elementos el camino de la pugna por el poder y el reconocimiento en los distintos fueros discursivos que se dieron encuentro en este gran evento comunicativo-ideológico. Las Audiencias Públicas importan precisamente por constituir un espacio único y singular de comunicación nacional que buscaba revelar las huellas del pasado reactualizado y ritualizado en un escenario de conmemoración social. Estoy hablando pues de aquello que fue identificado hace casi dos décadas atrás como el «gran reto» de la crítica literaria (Díaz Caballero y otros, 1990: 198). Esto es: la posibilidad

invisibles» o el configurar esta suerte de «espacio público de características únicas» que hizo posible la atención de historias de muerte o desaparición (10), el conjunto de recomendaciones sólo ha avanzado satisfactoriamente un 17%. No obstante, Macher advierte, ante este penoso fracaso, que «lejos de haber sido planteamientos abstractos y alejados de la realidad, todas las recomendaciones están presentes en la dinámica social, política y cultural de nuestra sociedad»; de esta manera, podría reconocerse avances en relación a las propuestas aun cuando no siempre se refieran a puntos específicos del IF. Las recomendaciones, dice Macher, «tienen vida en la demanda de un rumbo de inclusión social y cambio para nuestro país más allá de que hayan sido formuladas en el IF» (15).

de plantear una *lectura literaria* de todo el registro material antropológico de la voz de *el otro*⁷.

Segundo, el testimonio en los Andes, constituido estrictamente por lo oral (Alva Mendo, 2003: 36), es el gran evento comunicativo literario-antropológico que ha registrado en los últimos casi cincuenta años la voz de muchas generaciones y sus propias posibilidades de realidad y develamiento. Aquí, oralidad, al decir de Zumthor, apela inevitablemente a una supervivencia o un resurgir de algo, un origen (1991: 27). Sin lugar a dudas, los testimonios de la CVR tuvieron como escenario primigenio la *recámara familiar*, el espacio en donde se «condensa y reordena la épica popular» (Alva Mendo, 2003: 63-64); desde ahí, al ser documentados y almacenados en un gran Archivo nacional, cobraron una dimensión mayor. No sería inútil aseverar que la CVR tomó solo un *claro* del gran bosque de voces encontradas, constituyéndose éstas en el principal elemento humano, la fuente universal de una (aun postergada) reparación.

De esta manera, al seguir la línea de reconstrucción de una «memoria nacional», dentro de ella múltiples y heterogéneas narraciones de nación se forjan aún silenciosamente. La nación, ahora, ya no sería el resultado de la evolución dispar de las unidades administrativas coloniales al lograr concebirse por sí solas como *patrias*, ni la retórica de la narración oficial que buscaba la unificación de hombres y documentos en el siglo XIX (Anderson, 2000: 77 y ss). Para la pequeña burguesía americana, la nación fue sólo un espacio para la edificación de sus propios proyectos; la nación sin embargo — concebida como signo—, sería a su vez muchas *otras* complejas formas discursivas, alejadas ahora de la «áspera prosa» del poder (Bhabha, 2000: 211). Si bien la llamada «tercera ola» de políticas de la memoria y justicia social caracteriza el origen institucional de la CVR, debemos distinguir cómo estas políticas no mermaron en la conformación de

⁷ Aunque pueda disentirse con Vidal sobre la defensa de una crítica literaria sin paradigmas, puede no obstante suscribirse la propuesta de una «disciplina multi-paradigmática» (1992: 44). Ya Vich ha advertido que, desde una crítica literaria *amplificada*, el carácter histórico de su construcción textual y las opciones interdisciplinarias de una hermenéutica conciente de su *densidad* cultural, pueden revelarse (2001a: 24). Aquí, definitivamente, el trabajo de Vich resulta motivador e importante. La investigación sobre lo que se denomina el «discurso de la calle» —el contacto mismo entre el investigador y su *objeto*, a tal punto que se quiebren los límites imaginarios entre letrado y subalterno, convirtiendo la comunicación en un ejercicio natural de relación social dialógica, contundente y posible— nos exige llevar lo que conocemos por literatura hasta sus fronteras, no para entorpecer o desestabilizar un canon nacional literario (hasta cierto punto debatible), sino para ampliar, reconocer y descentrar las dimensiones de su práctica social discursiva, acaso tan rica y varia como la tradicional.

una identidad subjetiva, sólida y varia de los testimoniantes⁸. Esta *ola* supone una ruptura con la experiencia histórica de los procesos independentistas, donde las sucesivas reconciliaciones políticas —que soslayaron la llamada «gran masa indígena»— se fundaron en torpes amnistías que garantizaron un sistema vertical inquebrantable⁹.

Finalmente, el espacio social elegido de toda la región central, Huasahuasi —para muchos, un *punto* imperceptible en el mapa—, es un pueblo en donde la guerra llegó más o menos tarde pero no por ello sin intensidad ni fuerza. Huasahuasi, como comunidad organizada, representó el *rechazo* a la desolación y la pobreza, vistas *connaturales* a la sierra en la década del ochenta. Situado al norte de Tarma, se eleva a más de tres mil metros.

Pero, ¿qué sucedió en esta alejada ciudad que *tendría* que destacarse con necesidad? En realidad y en principio, *nada nuevo*. Una noche, en octubre de 1989, hombres de talla campesina, armados y con pasamontañas, irrumpieron en el pueblo a balazos y sacaron de sus casas a las autoridades, reuniéndolos y obligándoles a pintar en los muros de la plaza y las calles sendas arengas subversivas. Luego de hablarles de su plan ideológico, de las armas en las manos y la tensión desatada, se retiraron en noviembre de ese mismo año no silenciosamente. Después de ese suceso que marcó la vida de los pobladores, muchas otras muertes fueron llenando el pozo incierto de la impotencia hasta que, una tarde de mayo de 1991, casi cuarenta sujetos armados asesinaron cobardemente y en presencia de los pobladores a una religiosa extranjera y a cuatro hombres más, uno de ellos, responsable de la compra de una antena parabólica.

⁸ La subjetividad, como una construcción cultural, debe ser entendida como «el espacio donde se articulan lo biológico-pulsional y lo simbólico, el lugar en el que se entreteje lo social y lo personal, donde se define la individualidad. En efecto, la subjetividad es organizada por la cultura en la medida en que las significaciones sociales permiten una regulación viable de la impulsividad. Es decir, la cultura encuentra restricciones en lo real de lo afectivo. No se trata, entonces, de un sistema simbólico omnipotente y de una interioridad absolutamente maleable (...). Tanto la cultura como la subjetividad deben ser concebidas como realidades complejas y heterogéneas cuya dinámica está atravesada por la acomodación, la tensión y el conflicto» (Portocarrero, 2001: 15).

⁹ Una primera «ola» se dio en el proceso de Nüremberg luego de la segunda Guerra Mundial y del develamiento y cierre de los campos de concentración nazi que Agamben analiza desde la imposibilidad de un testigo fiel y completo (2000). La segunda, significó las lentas transiciones democráticas, luego de dictaduras militares —como el franquismo en España—, guerras civiles, pugnas políticas y golpes de Estado —como la de Papadopoulos en Grecia—, y dictaduras constitucionales —como la de Oliveira Salazar en Portugal—, en la década de los setenta (Beristain, 2006b: 54).

Es a través de la corporificación del testimonio de Marlene y Delia Vento García (2003, anexo 10: 284-286) —ambas hijas de Agustín Vento Morales, poblador muerto en manos del PCP-SL— que se demostrará que, junto a estos penosos hechos verificables o materiales, el discurso de aquellos que en este contexto supieron organizarse y llevar a cabo proyectos de *desarrollo comunal*, como en Huasahuasi, construyeron un sistema propio de defensa que implicó esencialmente tanto un conocimiento político, social y espiritual de su identidad como sujetos, como un proyecto de cuestionamiento, oposición y apropiación del discurso hegemónico —y sus diversos *empastados* o distintas maneras de legitimarse como «modernidad» y «desarrollo»—, tratando de colocarse favorablemente en medio del contexto represivo que la lucha armada y el Estado intentaron extender en todo el territorio nacional; el primero, en su desesperado plan de cercar las ciudades desde el campo, y el segundo, en su prejuicio e improvisación¹⁰.

Se ha organizado este trabajo en tres capítulos. En el primero, apoyándonos en un enfoque multidisciplinario, se fundamenta nuestra metodología a partir del análisis del discurso. Al hablar del texto literario, nos apoyaremos en el giro bajtiniano: la comunicación dialógica y la heterogeneidad de los géneros discursivos, reelaborada posteriormente por Todorov (1991). El fin es incidir en el carácter transformativo con que los discursos logran materializarse culturalmente a través de la interacción de sujetos disconformes dentro de una sociedad eminentemente heterogénea.

¹⁰No se entienda con esto una llana apología a la organización campesina. Las ciencias sociales empezaron a estudiar el fenómeno de las rondas campesinas cajamarquinas aparecidas desde 1976 en medio del desplome social de las zonas surandinas decididas en un momento a organizarse como aquéllas. La ronda campesina poseía «una naturaleza cualitativamente nueva, una potencialidad diferente» respecto de las antiguas rondas de haciendas y guardias rurales. No era «circunstancial, esporádica ni efímera» sino más bien generalizada y duradera (Pérez Mundaca, 1996: 13). Entendidas como nuevos espacios de afirmación y construcción de la realidad social, las rondas fueron vistas como parte de las nuevas prácticas colectivas que se generan entre el campesinado, «las cuales plantearían los primeros cuestionamientos al sistema de representación, al de los partidos y a la estructura de poder principalmente, como parte de una racionalidad alternativa. Una racionalidad nueva fundamentada en la democracia directa y negadora del orden social establecido» (Vargas y Montoya, 1993: 75). En principio, apoyándonos en estos estudios (Starn, 1991; Pérez Mundaca, 1996; Gonzales Mantilla, 1996), esta investigación quiere ir más allá de la reflexión sociológica establecida en el conflicto entre quienes conformaban el poder político y quienes empezaron a ejercer uno, distinto y colectivo. La organización campesina —no sólo las rondas o comités de autodefensa—, es efectivamente el principio de una *racionalidad distinta* pero no por ello negación del orden establecido. En efecto, Huasahuasi no se opuso como veremos decididamente al orden establecido sino que entendió que, apropiándose de ella, podría alcanzar un desarrollo singular y positivo.

Luego, abordaremos la discusión sobre el testimonio hispanoamericano. He organizado este subcapítulo en cuatro apartados: *metodología*, *oposición estratégica*, *ficción* y *oralidad*, para poder abordar aquellos elementos que rigen su *anatomía* peculiar y en cierta medida contradictoria. Se ha dicho de manera muy escueta que existen dos tendencias dentro de la crítica: los *defensores* —en tanto que documento fielmente subalterno—, como Jara (1986), Prada Oropeza (1986), Beverley (1987) y Achugar (1992), y los *escépticos*, como Sklodowska (1992), un *segundo* Beverley (1996), Said (1996), González Echevarría (2000) y Sommer (2005). Este trabajo se ubicará indudablemente *al medio*. La crítica en realidad no es respaldo sino reflexión, y en esa medida el ingreso al testimonio no es uniforme en ningún caso; se celebra y se describe mientras se disiente y se cuestiona. Además, se hará un primer ingreso al testimonio de la CVR para definir aspectos de su metodología y proyecto institucional. Observaremos cómo el discurso ético-moral de la *salvación* de una sociedad «deshonesta» —encarnado en la figura casi emblemática de Salomón Lerner (2004)—, impregna la CVR de manera crucial. Demostrar la pertinencia de ingresar al testimonio desde la literatura no es sólo porque se le haya *intentado* canonizar como género —identificándose elementos similares en su producción discursiva—, sino porque su base social, imaginaria y política se funda en la comunicación, espacio cultural de nuestra sociedad que Cornejo Polar ha definido heterogéneo y antagónico (1989; 1994). Por su puesto, la literatura es más que un sencillo proceso comunicativo, pero lo es en esencia porque implica un conocimiento de nuestra naturaleza humana.

En el segundo capítulo, tomando en cuenta aquello que en la década de 1980 se denominó «violencia estructural», se hará un breve análisis de las distintas perspectivas de dos Comisiones hechas en el Perú —distintas en estructura y metodología— sobre la violencia social de una etapa de nuestra historia: la del Senado, de 1988 (*Violencia y pacificación*, 1989), y la misma CVR, de 2003 (*Informe Final*, 2003; *Hatun Willakuy*, 2004). A continuación, se hará una breve revisión de la situación y peculiar transformación de la región central andina en la Conquista y la Colonia, para inmediatamente después definir ciertos aspectos del Estado (presente pero ineficaz) en la década de los inicios de la lucha armada. Veremos cómo el PCP-SL —victimizando a quienes consideraba «aliados» y *titulando* la realidad para que *quepa* en su ideología— no aprendió de la realidad; su

estrategia durante la *guerra de guerrillas* siguió siendo la misma, perversa excesivamente. Aquellos a quienes se les llamó «campesinos» en cambio, mucho antes de las FF. AA., sí habrían podido cambiar de estrategia oportunamente.

En un tercer gran momento, finalmente, se estudiará —sobre la base de una nueva propuesta de análisis del discurso testimonial a partir de los planteamientos de Zumthor sobre la *performatividad* de la oralidad (1991)— el testimonio como hecho oral y corporal; el escenario de la CVR y sus componentes esenciales escenográficos o materiales (como la mesa de comisionados, el auditorio, el *fondo* o telón) y simbólicos (como «sujeto andino», «letrados», «memoria» y «verdad»). El análisis del testimonio de las hermanas Vento García, siguiendo las pautas del mismo texto recogido en las audiencias en Huancayo, permitirá en efecto comprender de manera más precisa el proceso de corporificación en la conformación de una tradición literaria nacional al proponer una lectura de su narrativa.

Esta investigación me ha permitido tener un conocimiento mucho más completo de todos los testimonios de ésta y otras zonas andinas, llevados al papel y otros soportes, en el gran archivo de la Comisión. Sería torpe, es verdad, no tomar en cuenta cómo otros testimonios dados o no en estas audiencias logran corporificarse a la hora de su ejecución pública. Las citas de estos documentos (cuya forma burocrática es en ocasiones el formulario, el relato conciso y el expediente), organizados a partir del evento de la compra de una antena parabólica, serán indicadas según el número de expediente y, en algunos casos, de su página. Igualmente, debido a la importancia de la versión abreviada del IF, se indicará inmediatamente entre paréntesis el año y página, diferenciándola así de las referencias también esenciales, por supuesto, de los nueve tomos y sus anexos. Con respecto a las Audiencias Públicas, un conjunto variado de documentos como discursos, correspondencias, resúmenes e informes poseen igual importancia para nuestro análisis. A través de éstos, podremos conocer cómo la organización de las audiencias se basó en un forzoso *control* de los roles de todos los participantes que, veremos, fracasa en su ejecución finalmente.

Entiendo que todo análisis discursivo debe preocuparse por *hacer hablar* al texto y no imponerle acaso arbitrariamente una *expresión*; es decir: todo evento discursivo delimitado perfectamente exige su propio develamiento, las formas o procesos por los cuales su propia estructura toma luz. Acercarse a él es *ingresar* tanto al espacio que forjó

tal discurso, como al discurso mismo que hace real el espacio, articulando en su reflexión todas aquellos paradigmas analíticos que le sean favorables tanto para la aproximación académica como para la responsabilidad de aquellas *huellas* de afectación de las propias sensibilidades humanas contenidas. Como reconoce Vich, el trabajo investigativo riguroso debe generarse como un diálogo —el reconocimiento de nuestras subjetividades en contacto— para que la representación sea «un poco más ética, menos autoritaria y políticamente más útil» (2001a: 44). Y es que hay que reconocerlo, sin que esto signifique cierto estoicismo torpe: los relatos de desapariciones y maltratos sobrecogen con una contundencia inevitable. La lectura toca dentro aspectos de la vida humana que uno teme y a la vez rechaza, pero sin olvidar que debe serse lo suficientemente *estable* para no caer. En efecto, un lector establece una coherencia no sólo desde las proposiciones expresadas en el discurso, sino también desde las que están almacenadas en nuestra memoria como proposiciones sensibles de nuestro *conocimiento* (Van Dijk, 1998: 40).

Las dos graves décadas violentas que nos tocó vivir exigen de nosotros mucha reflexión y atención. Nunca como entonces la comunicación fue un evento humano que revelaba —aún detrás de todo juicio, prejuicio o perjuicio— su propia posición ideológica. Recordando los personajes de Eleodoro Vargas Vicuña a pie y en silencio tras la muerte, es posible sacar del silencio aquellas voces acalladas durante el conflicto interno; pero no *enderezándolas*, sino dejando que digan ellas mismas lo que tienen que decir, sencillamente. Si el discurso es lo que hace posible la construcción de todo signo, hace posible también la comprensión de toda vida y de toda muerte.

Corporalidad del testimonio

La discusión académica que el testimonio hispanoamericano suscitó a partir de la década del sesenta ha revelado, principalmente, la necesidad de replantear los límites de lo que reconocemos por «literatura». Como ha indicado Sklodowska, el testimonio no perpetua un orden sino lo problematiza (1992: 58). Es decir, en esta dialéctica entre continuidad y ruptura que un sector de la crítica reconoce y defiende, el testimonio aparece como una forma *parricida* y acaso arbitrariamente cancelatoria. «Fragmentario, local, desafiante de jerarquías y formas homogéneas» (88), el testimonio aprovecharía la híbrides de formas discursivas posmodernas en favor de una posición política de élites progresistas postcoloniales. De igual manera, comparando el fenómeno testimonial con la figura del Lazarillo de la novela picaresca del siglo XVI —su popularidad, su reacción como género marginal frente a las novelas pastoriles y los libros de caballería, y el uso primitivo e innovador de la autobiografía—, Beverley destaca su *intención* política explícita y el reto permanente a un *statu quo* social: la conformación de un nuevo género post novelesco (1987: 7-16). Achugar, finalmente, advierte que esa *porosidad* en la identificación de su producción género-discursiva no hace sino reconocer el lugar que ha ocupado (y acaso ocupa aún) en una lucha por el poder dentro de la esfera pública (1992: 51).

Es necesario pues revisar la función del testimonio como fuente discursiva (sea ésta oral o textual) capaz de ingresar, con todos los riesgos que esto implique, a un *corpus* nacional simbólico. Aquello que llamaremos de ahora en adelante «corporalidad» del testimonio, hará referencia no sólo a una estructura intrínseca, posible en la articulación nuclear del discurso testimonial como evento comunicativo, sino que nos ayudará a entender el papel que éste cumple (o cumplirá, incorporando a su tradición al testimonio de la CVR) dentro de un cuerpo o sistema cultural mayor que —debido a un consenso que

sería inútil descifrar en este momento pero que, aun evidente, puede ser tanto legítimo como arbitrario¹¹— llamamos literatura.

Por supuesto, asumir que el testimonio es un nuevo género literario puede hacernos tropezar si es que no se redistribuyen claramente sus elementos discursivos y el poder simbólico de sus referentes narrativos; aunque esto haya sido ya discutido, es necesario reevaluar la ruptura que significó su canonización y la discusión que conllevó su defensa y reconocimiento. Por ello, y debido a esta complejidad del testimonio ya advertida, empezamos este capítulo definiendo una postura crítica frente a lo que reconocemos por «discurso literario». Luego, se evaluará la postura de la crítica frente al fenómeno testimonial para, finalmente, ubicar los testimonios de la CVR dentro de una tradición literaria posible.

1. Discurso y transformación

Todo discurso, entendido tanto acto de habla como producción de significación, se hace posible gracias a dos elementos fundamentales. El primero, tiene que ver con la pericia del sujeto de hacerse escuchar o de *decir* (se valga o no en ese momento de la escritura o de cualquier otro *soporte* cultural), de aparecer como voz y cuerpo constituyéndose *presencia*. Aquí, el deseo de *estar* y concluir todo acto conciente o de plena autonomía a través de la propia competencia lingüística aprendida, convierte al sujeto en un actor que busca la permanente reconstrucción de su identidad en el escenario de todo momento histórico comunicativo. Identidad, vale decir, para nada confusa, rígida u homogénea, sino ricamente plural e incompleta, toda vez que ésta sea la marca más fiel de la construcción de la identidad de los otros. El segundo elemento —y tal vez el más importante— consiste, luego de esta *pericia*, en la cuota de poder que pudieron negociar (ganar o perder) dentro de los límites de su propio lenguaje, coordenadas sociales y proyectos de nación, propios o impuestos.

¹¹ Como ha precisado Todorov, «se trata más bien de una diferencia de punto de vista que de objeto» (1991: 13). Según este autor, además de la apreciación de sus elementos estructurales y constitutivos, la literatura es también *publicidad*. Es así que lo que llamamos *propiedades literarias* podemos hallarlas fuera de la literatura misma (22); esto es: en el juego uniforme pero impreciso del sistema político-cultural de una sociedad que legítima por consenso lo que es o no literario y, más aún, lo que dentro de ello sería o no producción nacional.

Entre discurso y discurso en el espacio público o privado hay pues una lucha, una pugna u oposición por el poder que da forma o concluye las dimensiones subjetivas de cada individuo. Como afirmaba Foucault, hay que considerar el poder no como una instancia negativa cuya función es sólo reprimir, sino como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social (1997: 453). Este sistema es el que marca la producción discursiva de nuestra tradición literaria nacional. Dinámica, compleja e irresuelta, nuestra tradición literaria no está aún *bautizada* por consenso; es ese permanente carácter prematuro que, a pesar del tiempo, sigue vigente aun hoy. El discurso es pues principalmente —desde una u otra orilla de nuestras más íntimas oposiciones— la persistencia más fiel de nuestros propios y disímiles horizontes ideológicos.

Desde distintas perspectivas, la respuesta sobre qué es el discurso es evidentemente diversa. Tanto para un lingüista como para un sociólogo, un literato o un filósofo —y aunque sus campos por momentos parezcan coincidir—, el discurso es aquello que engloba todo lo que posee valor o significado para su ejercicio o disciplina. El discurso, como dice Fontanille, es «una instancia de análisis donde la producción, es decir, la enunciación, no [puede] ser dissociada de su producto, el enunciado» (2001: 75). El discurso, pues, no se reduce a lo escrito sino a una noción que subyace a todo acto. Es decir: toda teoría del discurso reconoce, dentro del acto comunicativo, la comunicación y lo comunicado como una unidad indivisible toda vez que ambos correspondan a niveles de valor cercanos dentro de un conjunto articulado de significación, entendida ésta como el producto organizado por el análisis¹². Existe definitivamente un espacio de control que ejerce la disciplina sobre la

¹² Más que un plan de análisis académico, la delimitación de un campo discursivo pertinente y útil evidencia una estrategia de claros objetivos ideológicos. Por ejemplo, en su estudio sobre la literatura en la Colonia, García Bedoya —oponiéndose a un *atributo literario* del objeto que lo acerque *peligrosamente* a un formalismo ya superado— considera desde un inicio la literatura como una «construcción cultural, *un conjunto de discursos* a los que una sociedad específica le asigna convencionalmente un determinado valor, especializando un espacio discursivo definido como “estético”» (2000: 17; énfasis mío). Entendida como una práctica estética verbal, «producción de un tipo peculiar de bienes simbólicos» (21), la literatura se relacionaría con otras prácticas sociales, contribuyendo así a la configuración —nunca inmutable— de la experiencia humana. Ya Mignolo había advertido sobre la necesidad de *modificar* los criterios mediante los cuales categorizamos la literatura en la Colonia, viéndola como una práctica occidental y no (utópicamente) universal, logro urgente e imposible de todas las culturas (1992: 11-27). Para García Bedoya, asumir la literatura como un evento que gracias a determinadas condiciones históricas se va definiendo, secunda lo que vendrá después: el análisis de textos que van desde la épica, la poesía y la historia —géneros ya establecidos a la llegada de los españoles— hasta la llamada “crónica mestiza”, el memorial y el manifiesto —géneros *bastardos* originados por el contacto violento de dos culturas—. Es decir: lo que importa es demostrar que, en un mismo momento histórico, «coexisten diversas orientaciones literarias y culturales que se relacionan

aproximación o producción del discurso; como dice Foucault, «fija sus límites» gracias a un juego de reactualización y reglamentación permanentes (2005: 38). La enunciación como hecho comunicativo y el enunciado como realidad nunca inmutable de una lengua, van de la mano en toda evocación del mundo; nuestras sensaciones y percepciones de lo que nos rodea, aquello que el cuerpo experimenta y la manera cómo se estructura la realidad, se elaboran a través de una lengua, actualizada cotidianamente.

Esto sin embargo no significa que la realidad sea dependiente del lenguaje, sino que éste la transforma dándole un sentido y un poder singular. La descripción de *un* mundo a través del lenguaje es, ante todo, una construcción que pone a contraluz su rica organización a través de esquemas formales aprendidos; realidad y lenguaje constituirían un sistema de grave y compleja interacción, que debería su originalidad en el habla no al sólo uso de fórmulas lingüísticas sino más bien a un singular ejercicio de relación con los otros. Si los límites del mundo son los límites del lenguaje (Wittgenstein, 1973: 163), no debe entenderse que un sujeto ideal se restrinja al sistema de su lengua y por lo tanto a su competencia social sino que, al contrario, constata la capacidad humana de conceptualización e imaginación ilimitada toda vez que el lenguaje posea, como dice Pozuelos Yvancos, ese prodigioso mecanismo *disparador* de la voluntad humana (1993: 12).

Si la enunciación es definida como una instancia intermedia entre *lengua* y *habla* (ambos en sentido saussureano), como sistema de signos y como manifestación expresa de una lengua, respectivamente (Benveniste, 1979: 82-91), quiere decir que, en principio, se pone a funcionar la lengua por un acto individual de *utilización*; un proceso de apropiación de la lengua por un individuo concreto. De esta manera, la condición específica de la enunciación es *el acto mismo* de producir un enunciado. Antes de la enunciación, la lengua no es más que una posibilidad —como diría Foucault, «un conjunto finito de reglas que autoriza un número infinito de pruebas» (1970: 43-44)—; después, se manifiesta como una gama discursiva que emana de un sujeto. Esta apropiación individual debe conllevar necesariamente otra de las características esenciales de la enunciación: el *receptor*. Si la

conflictivamente» (23), lo que Mignolo precisamente llamó «semiosis». Aunque parezca arbitrario identificar como *peruana* esta práctica estética hecha en nuestro territorio, no puede dejar de reconocerse el valor de tal empresa: articular coherentemente toda esta vasta producción discursiva en favor de una tradición literaria nacional.

enunciación implica una *alteridad*, su dominio específico es efectivamente el *diálogo*; en él, la realidad o el mundo suelda sus bases y aristas, sustituyendo mediante signos los objetos perceptivos y cognoscitivos de una y otra experiencia.

Esto en esencia, retornando al campo literario, exige tomar en cuenta la discusión sobre aquello que se ha identificado como inestabilidad, impureza, mezcla e hibridación de los géneros discursivos a través del tiempo. Esta *heterogeneidad* proviene de lo que Bajtín (o su círculo) identificó en las novelas de Dostoievsky: la naturaleza dialógica del lenguaje (1998). La novela, entendida como interacción entre sujetos discursivos activos, es un género complejo e ideológico que absorbió y reelaboró diversos géneros primarios —un diálogo cotidiano, un relato, una carta o un documento burocrático-militar—, a través del gran repertorio de una *praxis discursiva* (248 y ss). Si los géneros provienen o se nutren de otros géneros, como reconoce Todorov (1991: 50), sería necesario comprender que la inversión, desplazamiento o combinación de estos mismos, es decir el proceso de su mutación, no es gratuito ni casual. «El género —dice Todorov— es el lugar de encuentro de la poética general y de la historia literaria eventual» (55).

Para Bajtín, la novela *grosso modo* era un espacio breve y conscientemente elaborado que *mostraba* cómo estaba conformado el mundo. Indesligable del contexto, nos daría un modelo arbitrario de la norma (del género mismo novelístico, rico y diverso) y, a la vez, la fértil disparidad o complejidad de los sujetos. Personajes como el pícaro o el bufón de Rabelais (Bajtín, 1990), por ejemplo —el *realismo grotesco* renacentista de lo material y lo corporal del lenguaje—, sería el ingreso de voces populares a la literatura, acercándola más a una realidad percibida como totalidad y transformación, como un laboratorio social en donde las ideologías se forjan. Entendiendo que la literatura no *refleja* realidad alguna —operación pobremente mimética que reduciría todo universo representado a un inalcanzable realismo—, sino que *refracta*, el mundo representado, sacado de su fuente material, es devuelto con *algo más*, un *plus*, marcándose una distancia con el referente¹³. El

¹³ Es decir, si un rayo de luz atraviesa una superficie, el contenido devolverá el rayo, dentro del contenedor, distinto, propio, otro, pero siempre luz. De igual manera, todo lo que capta la novela de la realidad circundante es devuelta distinta, con la marca misma del *cronotopo* que le toca vivir y re-construir al autor. Como decía Henry James, la novela es una *impresión* de la realidad, y lo que constituye su valor se mide por la intensidad de dicha impresión (2007: 69), convirtiéndose en «revelaciones» (73). Realismo no sería entonces sólo un método de representación que aspira a crear un efecto mimético, sino que también es un medio simbólico de manifestación de una actitud opositora y madura frente a una escisión social o

discurso narrativo, pues, sería la elaboración de un referente real o material de manera estética, interesada y nunca gratuita. Es decir: los contextos no rodean al texto, sino que lo alimentan y lo habitan a través de un cordón umbilical dentro del *alma* del autor: la novela por ello emerge efectivamente de la materialización de mapas sentimentales y cognitivos sólo cuando la realidad ha sido atomizada y reconstruida dentro de una gran abertura sentimental e ideológica, histórica y continua¹⁴. Si, como dice Peter Elmore en sus estudios sobre la novela peruana en el siglo XX, la ficción es la crítica del lenguaje, *el teatro vivo* de la ideología (1993: 51), se puede muy bien hallar en ella las transacciones y decisiones culturales que forman nuestra experiencia como individuos y articulan nuestros modelos de lo real¹⁵.

No debe entenderse, sin embargo, que la relación entre *dialogía* y *enunciado* sea otro rígido esquema en donde una situación compleja pero ideal aparezca reducida a vectores y cuadros imprecisos. El encuentro comunicativo entre los sujetos es muy vasto y sus posibilidades de concreción y comprensión son múltiples. Apoyarnos en la filosofía moral que Bajtín elaboró acerca de la relación entre el autor y el héroe, puede sernos útil por ahora toda vez que, al identificar las direcciones desde donde se mueven las identidades de los sujetos, podamos diferenciar uno de otro en un espacio comunicativo socialmente real. Dice Tatiana Bubnova, en el prólogo a *Yo también soy* (Bajtín, 2000: 17):

ideológica. Este problema —que no torpemente llamamos e identificamos como «social»— es una dimensión crítica que alienta las ficciones y las modela desde el centro: el autor elaboraría a través de los conflictos del texto un modelo ético de los conflictos que afectan su sociedad. Como dice Jitrik, es la *mirada realista* la que analiza el mundo, ordena, jerarquiza y finalmente da sentido (1975: 150).

¹⁴ Este proceso de recreación de la realidad *dentro* de la novela es, para R. Williams, el inicio de una *ruptura* entre relaciones sociales cognoscibles y la sociedad misma, «desconocida, incognoscible y abrumadora» (1997: 16-17). Lo *cognoscible* no es sólo una función de los objetos, «de lo que está allí para ser conocido», sino también una función de los sujetos. Es así que una comunidad susceptible de ser conocida (como las de Inglaterra a comienzos de 1840, industriales, urbanas y en permanente mutación), se presenta como un problema de conciencia y hechos observables (19). Así, lo que llamamos *sociedad*, según Williams, es una composición de registros; mientras ésta «esté viva», las novelas constituirían «los nervios, la sangre, las fibras de su experiencia» (227).

¹⁵ Elmore propone una lectura de la novela peruana que debe mucho a Goldmann y el estructuralismo genético su comprensión; revisando la íntima relación entre la novela, o mejor dicho: su estructura narrativa y la estructura de la sociedad, Elmore concede a la novela peruana su identidad. Así, la toma de posición ideológica de los narradores que estudia (posición *metafóricamente* ubicada dentro de un espacio subjetivo amurallado) es a su vez una toma de posición frente a la realidad que no deja de ser aquello que Goldmann (1969: 209) llamó *creación cultural*, es decir: aquello que «constituye un comportamiento privilegiado en la medida en que realiza, en un campo particular, una estructura (...) coherente y significativa [toda vez que] *se acerca a un fin al que tienden todos los miembros de un determinado grupo social*». Es decir: Martín Adán, Arguedas o Vargas Llosa habrían establecido un campo de concordancias entre la realidad y sus discursos para poder no sólo hacer verosímil lo narrado, sino ideológicamente posible e importante.

El mundo es, pues, el territorio en el cual se desarrolla nuestra actividad, concebida siempre en una estrecha interacción con el otro. Así, cada quehacer nuestro tendrá el carácter de un encuentro con el otro basado en la responsabilidad específica que la relación con el otro genera: debido a mi posición única e irreplicable en el espacio y tiempo, *yo soy la única persona capaz de realizar mis actos concretos, que repercuten de una manera concluyente en el otro, pero, antes que nada, que están hechos para el otro, buscando su mirada y su sanción*¹⁶.

El cuerpo y sus capacidades sensoriales son importantes en el inicio de la comunicación porque, ambiguos e inconstantes, marcan las posturas y aperturas de la conciencia. «Al mirarnos uno al otro —dice Bajtín—, dos mundos distintos se reflejan en nuestras pupilas» (33). En el diálogo, ese encuentro inevitable que atraviesa todas las esferas de la vida humana, el signo verbal se torna signo socio-ideológico, haciéndose real a través de los enunciados y no de las oraciones, consideradas subversivamente fragmentos impuestos y homogéneos, vacíos y *monológicos*¹⁷. El diálogo sería el ejercicio verbal que acerca a los sujetos a través de una *mirada de amor*; es decir: emisor y receptor son siempre sujetos activos, disconformes. La contemplación es activa y productiva porque permite la realización de los sujetos en tanto que son *contenedores de mundos por compartir*. «Al contemplar como un todo a una persona que se encuentra afuera y frente a nosotros, nuestros horizontes concretos, realmente vividos, no coinciden» (32). Frente a este *vacío*, lo que importa es «vivenciar al otro estéticamente y concluirlo (...). El primer momento de la actividad estética es vivenciar: *yo debo vivir —ver y conocer— aquello que él vive, ponerme en su lugar como si coincidiera con él*»¹⁸ (37; énfasis mío).

¹⁶ El énfasis es mío.

¹⁷ El enunciado o palabra ajena, dice Zavala (1989a: 93-96), tiene tres aspectos o funciones fundamentales e imprescindibles: primero, fija sus detalles en la composición y el estilo a través de una selección de recursos específicos; segundo: se inscribe como rasgo expresivo o actitud subjetiva y evaluadora del punto de vista emocional del hablante; y tercero, mediante la *entonación expresiva*, es señal de un uso individual. Fuera de tres estos aspectos, advierte Zavala, las palabras, el léxico o vocabulario de una época no le pertenece a nadie, solo «son entradas neutras en el diccionarios».

¹⁸ Esta experiencia *intrínseca* de la postura del otro significa de alguna manera que yo no puedo reaccionar directamente ante mi cuerpo —o esa irreductible unidad o *recipiente* que *soy* en un tiempo y en un espacio específicos—, siempre un cuerpo para otros y por lo tanto *externo*. «Se puede amar [el] propio cuerpo, experimentar una especie de ternura hacia él, pero todo esto sólo significa una cosa: *una permanente aspiración y el deseo de llegar a estados y vivencias puramente extrínsecas que se realizan mediante mi cuerpo*» (Bajtín, 2000: 66). El cuerpo del otro es pues cuerpo exterior, y su valor es actualizado por mí mediante una contemplación intuitiva, un proceso de múltiples factores emocionales en contacto, y me es dado así directamente. Así, «el cuerpo no es algo autosuficiente, sino que necesita del “otro”, le hace falta su reconocimiento y su actividad formadora» (72).

La polifonía —o aquella característica de la novela realista que suponía un mundo representado pero desatado de la perspectiva del autor, libre y autónomo— sugiere que una palabra, que ha sido dicha antes, vuelva a la realidad para re-nombrar el mundo. Una palabra es traída por otra —la misma— dicha en otro tiempo y espacio¹⁹. Las fronteras de cada enunciado

como unidad de la comunicación discursiva se determina por el cambio de los sujetos discursivos, es decir, por la alternación de los hablantes. Todo enunciado, desde una breve réplica del diálogo cotidiano hasta una novela grande o un tratado científico, posee, por decirlo así, un principio absoluto y un final absoluto; antes del comienzo están los enunciados de otros, después del final están los enunciados respuestas de otros (Bajtín, 1998: 260).

No existe palabra dicha de la nada; antes de mi palabra hubo ya otra, y antes de ésta, otra, y así sucesivamente: todo hablante es siempre un *contestatario*. El discurso, así, es la zona de encuentro de voces dispersas, vistas desde todos los puntos, focalizadas social o colectivamente en *simultaneidad* (Zavala, 1989b: 270). Como cree Arfuch, el dialogismo es *múltiple*: el enunciadador, al igual que el destinatario, son a un tiempo soporte de esas voces que se alientan en el lenguaje, relacionan los discursos y originan la intertextualidad (2002: 56). Como diría Bajtín, finalmente (y utilizo esta cita pues de alguna manera me parece una de las más claras dentro del conjunto filosófico-reflexivo tan desordenado y singular), «el niño empieza a verse a sí mismo por primera vez como si fuera con los ojos de su madre, y empieza a hablar de sí mismo utilizando sus tonos emocionales y volitivos, *como si se acariciara a sí mismo mediante su primer enunciado propio...*²⁰» (70). El niño se conoce así mismo o se re-nombra, colocándose y reconociéndose en el mundo, a través de la palabra de quien lo cuida no desinteresadamente. De esta manera, la palabra dialógica supondría, dentro del universo de la novela —entendida ahora de alguna manera como un género *liberado* o el anti-género por excelencia (Zavala, 1989a: 98)— o dentro del campo

¹⁹ Esta dinámica bajtiniana va más allá del diálogo fáctico entre dos sujetos. Como indica Zavala (1989a: 90), el diálogo comprende cualquier tipo de intercambio o una interacción verbal social. El libro, por ejemplo, es decir «el acto de habla impreso, constituye un elemento de intercambio verbal: produce discusiones activas en forma de diálogo, en objeto de estudio activo en el encuadre del discurso interior, además de provocar comentarios y críticas impresas, institucionalizadas. La dialogía es todo este andamiaje de interacción».

²⁰ Énfasis mío.

testimonial mismo hispanoamericano, un diálogo con el mundo real entre varios sujetos distintos, no para copiarlo o reproducir imágenes calcadas, difusas o maltratadas de un original imposible, sino para crear otro completamente autónomo.

El lenguaje así, superando las teorías de Saussure (1945), no es homogéneo ni fijo, sino una constante oposición e imposición. Se ha dicho que la alteridad bajtiniana podría ser asumida como una vía de salida para conjurar los peligros de una realidad *igualada* y *aplanada* por los medios de comunicación, a través de los cuales los intereses de un capitalismo tardío conjuran para que todos consumamos las mismas ficciones o apreciemos los mismos mitos (Ponzio, 1998: 9). Suponga realmente o no una *mirada comprometida* (la precisa revelación de mecanismos autoritarios de poder *casi ocultos* en la comunicación diaria), lo que importa es reformular nuestra perspectiva acerca de los procesos mismos por los cuales estos mecanismos cambian, se modulan y pasan a ser metáforas de nuestra cotidianidad. Los discursos no *traducen* simplemente luchas o sistemas de dominación, sino aquello por lo que se lucha, un poder del que uno quiere adueñarse (Foucault, 2005: 15). Por eso, «nuestros discursos interiores —como dice Ponzio—, es decir: nuestros pensamientos, son inevitablemente diálogos: el diálogo no es una propuesta, una concesión, una invitación del yo, sino una necesidad, una imposición, en un mundo que ya pertenece a otros» (1998: 26).

Si el discurso inventa sin cesar nuevas figuras —quebrando y recomponiendo lo que durante una etapa histórica significó la norma y su sanción—, contribuye a desviar o a reformar el sistema que otros discursos habían nutrido (Fontanille, 2001: 75). Como advierte Todorov con respecto a los géneros, «la norma no se hace visible —no vive— sino gracias a sus trasgresiones» (1991: 49). Es el discurso el que esquematiza no rígidamente nuestras experiencias y representaciones con vistas a hacerlas significantes y a compartirlas por otras (76). Ya Van Dijk ha esquematizado muy bien los aspectos del discurso en relación a la cognición y la comunicación de los sujetos (1998: 77-114). Habría que agregar no obstante al proceso de comprensión del discurso, es decir: luego de organizar y reducir grandes cantidades de información muy compleja, de relacionar y de asignar una coherencia a lo organizado, de almacenar información semántica en nuestra memoria de largo y corto plazo, y de recuperar y reproducir la información, una quinta tarea que consistiría en reconocer o *leer* las diversas estrategias, en constante oposición, de distintos

sujetos que hacen que sus identidades (necesidades, preferencias y propósitos) se transformen por sobre todo acto comunicativo que se presente muy grave y ordenado.

Entendiendo, finalmente, el discurso esencialmente comunicación, éste es «todo acto comunicativo mediado lingüísticamente, en el que los participantes, a través de diversas estrategias, buscan entenderse sobre algo» (Godenzzi, 1999: 273). Este *entenderse* uno del otro implica que el análisis del discurso busque también acercar las distintas representaciones individuales o colectivas, mediante una interpretación interdisciplinaria que conecte sujetos autónomos y cosmovisiones distintas, y no estructuras vacías y esquemas redundantes. En el laberinto de la comunicación humana, el papel que juega el crítico o investigador es muy importante. No sólo, pues, importa reconocer tal o cual estrategia discursiva, sino en tratar de comprender, a través de los ojos del otro, el mismo mundo que nos toca vivir cada uno dentro de las propias *habitaciones* subjetivas. Analizar el discurso es pues analizar críticamente lo que nos permite o no convivir socialmente.

2. El testimonio hispanoamericano, la tradición y la crítica

Hay más o menos un consenso sobre la naturaleza no convencional del testimonio. Éste, susceptible, frágil y cancelativo, es un sistema discursivo que se parece a otros géneros sin que ninguno de éstos se parezca a él (Skłodowska, 1992: 76-77). Un sector de la crítica, en efecto, al acercarse al discurso testimonial se ha apoyado en la tradición —comparándola, diferenciándola y descifrándola— para precisamente negarla o ubicarla en un lugar problemático. Como he adelantado ya al inicio de este capítulo, ese carácter contradictorio, esa continuidad y esa ruptura de su naturaleza discursiva son la marca más fiel de su reconocimiento.

Cornejo Polar entendía que, junto a lo que él denominada un sistema literario *culto*, coexistían también otras dos tradiciones: la *popular* y la *indígena* (1989: 157). Éstas, vistas solamente desde la mirada criolla, habrían pasado casi desapercibidas o —en el peor de los casos— distorsionadas. Sin embargo, como base de una conciencia-otra de nación, estas tradiciones habrían surgido y se habrían mantenido dentro de un circuito cultural distinto que, no obstante, necesitó también asirse de lo hegemónico. Si la «totalidad contradictoria»

no es sólo una categoría conciliable que revele pugnas sociales en el campo discursivo, sino un proceso de formación nacional en el campo ideológico, el testimonio —*género nuevo y prometedor*, al decir de Cornejo Polar— sería no sólo fuente popular de enunciación, «lenguaje vivo y creador, capaz de transmitir rasgos específicos de su conciencia originaria» (197), sino un soporte simbólico tan poderoso y total como la poesía melgariana o la narrativa de Arguedas.

El testimonio dentro de la CVR no es sin embargo el testimonio que, desde la década del sesenta, el Premio Casa de las Américas y la Revolución cubana²¹, conocemos. No obstante las semejanzas que ahora revisaremos, es decir: las funciones de los participantes en su elaboración y la existencia misma de tales actos discursivos que comparten, el testimonio de la CVR *rompe* con aquella tradición sociológico-literaria de los testimonios desde Montejo a Rofelia V. Sulca. Los testimonios de la CVR, en principio, se estructuran gracias a un factor distinto que los aleja de cualquier clásica tipificación. Si, como afirmamos, los *grandes* personajes del testimonio hispanoamericano son subalternizados en favor de una ideología opositora, una intensión política comprometida con el más pobre y un humanismo —como entendía Said, de *resistencia* (2003: 7-15), es decir:— activo, real, racional y laico, 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 *encuadrado público* y su editor, sino a través del Archivo: gran espacio físico nacional en donde permanecen como ecos que esperan retumbar.

²¹ Para Díaz (1994) hay una insalvable contradicción entre la revolución de Castro y la propuesta libertadora del poeta José Martí. Para el autor cubano, Martí defendía en 1884 una «guerra necesaria» contra la corona española pues estaba seguro de que si no se luchaba las pequeñas islas caribeñas serían ocupadas por Estados Unidos, la nueva gran potencia político-económica que —gracias a la estrategia diseñada por Quincy Adams— planeaba quedarse con las últimas colonias españolas. En 1898, luego de tres años de iniciada la resistencia dirigida ideológicamente por Martí y de perder la tercera parte de su población, Cuba ve atónita e impotente cómo Estados Unidos le declara la guerra a España, negociando luego una paz relativa en París (en la que estuvo ausente) y quedándose con el control de las islas. «Es muy difícil transmitir el sentimiento de frustración que invadió a Cuba —confiesa Díaz—, pero sin tenerlo en cuenta es absolutamente imposible explicarse el derrotero de la revolución de 1959» (34). La abismal ignorancia en asuntos económicos y la retórica militar que encarnó Fidel Castro ha hecho de la isla un «país económicamente muerto, socialmente exhausto [y] políticamente preso». Su tan ansiada soberanía nacional está «tan lejos como en el siglo pasado; es más, en las circunstancias actuales es una suerte de ilusión siniestra» (38). Para Díaz, aquella frase del poeta dirigida a Máximo Gómez: «No se funda una república, general, como se manda un campamento», sería la gran diferencia entre liderar una revolución nacional y comandar una guerrilla.

Es aquí donde podemos reconocer en el proceso de corporificación testimonial la constitución discursiva, dentro del gran universo de los documentos de la CVR, por el cual cada uno de los sujetos pasa a ser la realización de un drama nacional, esto es: un personaje, una recreación en el tiempo. Al decir de Pirandello (2003: 14), todo personaje, para poder *ser personaje*, debe tener su propio drama; es decir, un drama del que sea y por el cual sea personaje. El drama —no sólo entendido como un rasgo de la comedia clásica sino fundamentalmente como la intensificación de una catástrofe— es la razón de ser del personaje, su condición necesaria para existir. ¿Cómo entender estos procesos dentro de la representación teatral si precisamente el testimonio supone, en principio, un ejercicio real y espontáneo, para nada prefijado o fingido? Pues, si subalternizar desde la victimización hace referencia en efecto a la posición desfavorable de un sujeto con respecto a otro, *superior* o responsable de su representación, se es entonces victimizado en relatos mediatizados a partir de una ideología que busca legitimarse frente al opresor; pero la corporificación del testimonio en las audiencias de la CVR surge a partir de una narración alternativa —dentro de un Archivo nacional— que otorga a los sujetos representados un rol en los hechos. Los sujetos, así, se corporifican y pasan a ser actores —frente a un auditorio, participando de un rito, respetando un tiempo de ejecución— de un relato histórico nacional contrahegemónico.

Importa entonces revisar ahora cuatro aspectos del testimonio hispanoamericano que nos ayuden a enmarcarlo dentro de un proyecto o espacio mayor y fundamentalmente distinto como lo es la CVR. Estos elementos —propuesta conjunta de un «estado de la cuestión» del testimonio hispanoamericano desde el testimonio mismo— son: metodología, oposición estratégica, ficción y oralidad.

2.1. Metodología

Alva Mendo ha precisado que el territorio andino está constituido estrictamente por lo oral (2003: 36-90). Aseveración acaso para nada inútil si se repara que, en efecto, en su análisis del testimonio en los Andes, éste debe su forma, fin y proyecto a la permanencia o persistencia de lo oral sobre lo escrito. Lo que denomina «narración oral» —aquellos relatos que llegan a nuestro tiempo producto de los estrictos surcos de la dinámica social y

forjan el testimonio— se da (o posee un espacio central) en la familia. Desde este espacio (más bien ideal) se dirige hacia otro mayor: la comunidad. Esta narración oral, según Alva Mendo, es dotada de ciertos aspectos épicos populares durante su recorrido. En la medida en que estos rasgos de la barbarie o la gloria, la tragedia o la celebración, sean el signo fiel de los rasgos de un grupo, se adquiere memoria y verosimilitud²².

El interés por recoger testimonios, entenderlos, explicarlos como evento social surge con la Antropología y su concepción de un *otro* diferente. Para esta disciplina, la narración oral se comportaba como testimonio, es decir: era el medio por el cual se acopiaba información y se recogía visiones *fidedignas* de un mundo-otro para su estudio, comprensión e incluso transformación (como Arguedas, comprometido con una sociedad escindida a la que no podía superar mas sí imaginar, poéticamente). Es así que un perfeccionamiento científico de la técnica testimonial se hizo posible a partir de la década de los cincuenta cuando, luego de la segunda Guerra Mundial, los *ojos* del mundo occidental se dirigieron a los *colonizados* (sometidos militarmente) en busca de interlocutores válidos para la permanencia político-cultural de las colonias (Said, 1996: 23-59).

Los hijos de Sánchez, de Lewis (1964), sirvió de modelo metodológico para las posteriores investigaciones en el territorio andino porque, principalmente, se constituyó como *autorretrato* etnográfico del «observador» relacionado con el prestigioso antiimperialismo académico. Al decir de Lewis, el espíritu científico de la antropología era el *espejo* del hombre (1983: 9). El testimoniante era ahora «el informante» y detrás de él se levantaba el muro colorido de su cosmovisión; es decir: el sujeto y a través de él su cultura, uno después de otro. Al decir de Lienhard, para el discurso científico las culturas «no aparecen como conjuntos de prácticas realizadas por unos sujetos inmersos en un contexto socio-político determinado, sino como entidades ontológicas, como objetos» (1996: 67). Además, como recurso narrativo, el discurso testimonial se presentaba sobre todo como un *texto* coherente que provenía de un sujeto dentro una *sociedad simple* que buscaba ingresar

²² Sería en efecto un error muy grave utilizar la palabra «memoria» sin precisar a qué nos referimos; pero esto lo veremos más adelante. Solo precisaré por el momento que la memoria no es sólo un recipiente al que volvemos para remover emociones profundas, sino una acción concreta y una estrategia de representación, salvación específica y moral. «Verosimilitud», por otro lado, hace referencia a una estructura de sentido que emerge del texto al referir coherentemente un momento específico de realidad.

a una *compleja* a la que, evidentemente, no pertenecía. Así, para ingresar a los estudios del testimonio andino, Alva Mendo cree importante tomar en cuenta tres elementos: la preeminencia oral, la tradición antropológica en las ciencias sociales y la metodología.

En los estudios de campo desde mediados del siglo pasado, la esencia de las investigaciones era situar al testimonio como un problema social desde donde se podía ingresar y comprender su conjunto. Aun así no ha habido, advierte, un estudio sistemático sobre el testimonio en los Andes centrales. Éste, no obstante, en su corta historia ha consistido en tomar el testimonio como *evidencia* que sustente rígidas teorías acerca del otro, su mundo y desaparición; privilegiado el estudio como forma de celebración metodológica, la fuente se pierde: la relación entre el testimonialista o investigador y el sujeto subalterno o informante se hace la más vertical, llana y torpe. Según Alva Mendo, a partir de los trabajos de *intelectuales orgánicos* como Matos Mar, *Las barriadas de Lima: 1957* (1966), *Erasmus, yanacón del Valle de Chancay* de Matos Mar y Carvajal (1974) y “La villa de Santiago de Cao, ayer. Narración de don Enrique” de Sabogal Wiesse (1974), este enfoque testimonial cambia y se otorga un valor distinto al sujeto. Se da cuenta de esa *otra* historia no oficial y marginal que los trabajos acaso no lograban transmitir; lo testimonial ahora se refiere a la historia popular, local y a su *praxis* social como sublevación y ruptura dentro de una nación. Lo importante no es solo *recuperar* la historia de los sujetos sociales, la tradición oral que se forja en su memoria, sino la vanguardia de una identidad para el cambio social a partir de la revelación de una narración. Como advertía Beyersdorff con respecto a la tradición oral quechua, la dificultad de su aproximación epistemológica e identificarla textualmente dentro de una «población nativa», que en efecto este texto no es reconocido o conocido por un título, «pues *conocer es más bien el percatarse de su propósito o su función social* que lleva a la identificación y definición»²³ (1986: 214).

Se crean así ya en la década de 1980 proyectos, seminarios y coloquios. Se institucionaliza las aproximaciones y los debates de lo oral como manifestación social y se le guarda un sitio seguro en la vitrina académica. Siguiendo las reflexiones de Lévi-Stauss con respecto al valor de los procedimientos mediante los cuales el pensamiento mágico se

²³ Énfasis mío.

revela autónomo, coherente y científico, el antropólogo asumiría un papel «ilustrador» de aquellas características distintas y poderosamente lógicas de relatos míticos históricos subalternos (1995, 61). Decir pues, por ejemplo, que aquellos que llegaron de provincias a *situarse* bajo esteras en las afueras de Lima a mediados del siglo pasado, fueron *recobrando* poco a poco un valor más allá de su real y paupérrima condición —o precisamente debido a ésta—, significa principalmente que, gracias a una estrategia que buscaba un espacio de legitimación y difusión, se los situara decididamente como ejes de un discurso ideológico urgente. Me refiero, por supuesto, a la «distancia retórica» que reconoce Vidal en el discurso antropológico. Para este autor, la antropología debe

tomar distancia retórica, separarse y proceder a ubicar a estos seres humanos en un marco teórico que los convierte en objetos arqueológicos en un continuum evolutivo que, consciente [o no], contrasta el progreso, el desarrollo y al modernidad con sus imágenes especulares y negativas: el estancamiento, el subdesarrollo y la tradición (1992: 47).

Además, como advertía Said siguiendo el carácter ficcional del aparato interpretativo de la antropología (Geertz, 2001: 28), eso que puede definirse como «punto de vista nativo»,

a diferencia de la forma en que ha sido a menudo retratado, no es un hecho sólo etnográfico (...), un constructo solo hermenéutico; es en gran medida una resistencia continua y controversial, prolongada y sostenida, a la disciplina y a la praxis de la antropología misma [,] no como textualidad sino como un agente, por lo general directo, de la dominación política (1996, 45-46).

El que el testimonio se funda sobre *documentos personales* significa que el encuentro entre el *gestor* y su interlocutor es tal vez casual mas no la elección de un testimoniante, labor de por sí conciente y forzada, mucho menos aquellos detalles dentro del relato que sean más disidentes o subversivos que otros; de la misma manera, el interés por el sujeto *per se* es más bien la preocupación por ilustrar a través de su tragedia una visión socio-política cultural más vasta (Skłodowska, 1992: 50-51). En los testimonios sobre violencia política recopilados recientemente (Bracamonte y otros, 2004), Portocarrero plantea que el sólo hecho de «compartir un sufrimiento» —superando esa «curiosa morbosidad» que separa nuestras expectativas de la *intimidad del prójimo*— no basta para

el cambio social; conmover no debe serlo todo, es necesario *ir más allá*, razonar y dialogar, es decir: abrir el espacio intelectual en donde se muevan y celebren las interpretaciones. El autor destaca pues la labor de jóvenes letrados comprometidos con las experiencias de testimoniantes que, en el libro, aparecen tutelados, presentados y enderezados por la labor antropológica que en todo momento impone su nombre y metodología. Si, como dice Portocarrero, lo social está en el centro mismo del testimonio y el acto mismo de testimoniar nos acerca socialmente, pues no se estaría lejos de la práctica teórica postcolonial que, en contra de la *turbia* herencia colonial, buscaría *desafiar* la fundamentación del concepto occidental del conocimiento y su poder político (Mignolo, 1995: 119).

Es conocido el manual preparado por el Ministerio de Cultura Sandinista que buscaba, principalmente, el reconocimiento de las vidas heroicas populares recreadas en favor de la campaña político-militar. Por ello, Randall advertía que el objetivo del *testimonio para sí* era re-escribir la historia desde el proletariado en el poder (1992: 26). Para este propósito, el uso de fuentes directas, la importancia de la historia desde las voces del pueblo y la inmediatez, así como la profundización ideología del proletariado, la sensibilidad humana y el respeto, ayudarían a «reconstruir la verdad» (29). La posibilidad de que la *verticalidad* entre testimonialista y testimoniante se borre permitiría lo que para Randall daría «un buen resultado»: la identificación total entre guerrilleros recogiendo testimonios de guerrilleros o campesinos recogiendo testimonios de campesinos. No obstante, esta posibilidad de horizontalidad entre sujetos tropieza con idealismos comunistas antes que condicionamientos reales. Siendo el testimonio la *transmisión* de esas voces populares, Randall defiende ante todo la posibilidad de una producción testimonial dentro de los límites sociales de una Nicaragua *en lucha*.

Chavarría, por otro lado, en sus estudios lingüístico-etnográficos sobre la tradición oral Ese Eja, advertía al inicio que en su trabajo de campo

Los cuadernos (...) se iban llenando y las fichas se amontonaban implacablemente en mi escritorio. No pasó mucho tiempo hasta que me di cuenta de que era difícil identificar cambios fonéticos o alternancias morfológicas con encuestas tan rígidas e impersonales. Los entrevistados se quejaban (...) o simplemente se aburrían. Era necesario usar contextos

más complejos en el que *el informante no se sintiera interrogado y donde pudiera usar su lengua con más naturalidad*²⁴ (2002: 22-23).

Es decir: darse cuenta de la rigidez e impersonalidad del método científico obligó a la autora a *revelarse* de su metodología tradicional. «Esto dio un nuevo giro a mi estrategia en el campo —dice la autora—. Abandoné las encuestas estructuradas y utilicé los relatos para hacer el análisis morfológico» (25). De esta manera, todo intento de determinación del encuentro entre sujetos en el contacto oral (o también testimonial) puede fracasar precisamente porque se olvida que es del mismo *informante* y su espacio, su competencia lingüística y su tradición cultural de donde debe surgir, en principio, la posible estabilidad de la estrategia o del llamado «contrato etnográfico», entendido como contacto y negociación entre partes. Al contrario de lo que creía Randall en el Sandinismo, Chavarría reconoce el *valor* del testimoniante no porque favorezca una lucha política, determinándose o cerrándose las posibilidades de su voz dentro del *patriotismo*, sino porque puede brindar elementos importantes que pueden rebasar los límites del sistema mismo intelectual.

Testimoniante es aquí, como vemos, lejos de cualquier política nacionalista y de todo encuentro antropológico, quien puede testimoniar para otro siempre y cuando la premisa teórico-estratégica de su encuentro sea su *marginalidad*²⁵. Sólo así puede entenderse algo muy sencillo: la amplia producción del testimonio en los últimos años como centro literario-antropológico que, a lo largo de los últimos conflictos sociales que no parecen aplacarse en absoluto, eleva su valor simbólico al nivel de un posible devenir histórico nacional.

2.2 Oposición estratégica

²⁴ Énfasis mío.

²⁵ Rosalind Gow, en la introducción a *Kay Pacha* (1976), reconoce que el aislamiento de Pinchimuro *explica* de manera contundente muchas cuestiones acerca de su praxis y cosmovisión social. No obstante aislada geográficamente, es la marginalización política la que importa más pues es desde ahí que el discurso del relato mítico-popular cobra valor al oponerse al sistema opresor del idioma. «Quisiera elevar el status y dignificar al idioma como al pueblo que lo habla —dice Gow—. Otros educadores y miembros del gobierno tienen las mismas metas. Esperamos, aunque sea la nuestra una débil esperanza, que algún día el quechua será para el Perú lo que el guaraní para el Paraguay: un idioma reconocido, utilizado en los círculos oficiales, literarios, académicos y populares» (3).

El testimonio, según Vich y Zavala, revelaría efectivamente lo más característico del ser humano: la experiencia y su representación, es decir un vivir y un hablar en un tiempo y un espacio específicos. Pero ese hablar — eminentemente oral, si se quiere ver *pura* y sin obstáculos la dependencia de un sector marginal con respecto al sistema simbólico del *opresor*, del que paralelamente aprende y disiente—, advierten, «pone en evidencia la imposibilidad de narrar todo lo vivido». Eso incomunicable sería esa incómoda disyunción entre «un decir posible y un posible decir» (2004: 109), y a su vez, la punta del iceberg de una concienzuda estrategia, si se ensamblan una vez más al clásico esquema lingüístico ambos elementos: emisor-receptor.

Burgos y Menchú son el más claro ejemplo de esta situación en suma singular dentro del discurso testimonial literario-antropológico, la confluencia de dos sujetos: el intelectual y el subalterno. Ya Sommer ha explicado la profunda distancia «nosotros-ustedes» basada en presupuestos ético-epistemológicos (2005: 167-193). Ese permanente secreto a lo largo de *Me llamo Rigoberta Menchú...*, indicaría la técnica misma de atestiguar y su sobrevivencia. La distancia sería pues un arma con la que se *reajusta* la subjetividad *exótica* de un plan de posicionamiento por parte de Menchú. «Acercarse fácilmente a Rigoberta —dice Sommer— sería perder de vista su arte de poner distancias y salvar su autoridad» (170). Una de las secuelas, además, del conflicto social en Guatemala —el arrasamiento total de comunidades mayas— que la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) advierte, fue precisamente la «clandestinización de sus ritos religiosos», debido a una violenta *infiltración* político-militar en sus estructuras tradicionales, originando el quiebre de los mecanismos de transmisión oral y la agresión contra sus propios valores y normas de vida campesina (Mack Chang, 2006: 180). Menchú, de esta manera, habría llegado a Elizabeth Burgos preparada, muy atenta, *instruida*; el encuentro, más que una *feliz* coincidencia para la antropóloga, era un paso dentro del largo proyecto político-ideológico de Menchú que, marcado por un pasado de violencia social, consistía en la ardua alternancia entre reserva y confesión.

El discurso testimonial es pues el cruce de oposiciones estratégicas a favor de una u otra sensibilidad puesta en cuestión. Con «oposición estratégica» entre letrado y subalterno aludo principalmente a que en el testimonio uno u otro nunca son pasivos; la alianza sobre

oposiciones sociales varía de proyecto a proyecto editorial pero son definitivamente imprescindibles para el acercamiento a la voz ajena.

Como dice Achugar (1992: 50), el testimonio hispanoamericano contemporáneo

denuncia y celebra, pues su deseo es la verdad. Narra (...) no para identificar sino para confrontar, distingue y no asimila. Su deseo es desmontar una historia hegemónica, a la vez que desea construir otra (...) que llegue a ser[lo].

La india maya-quiché *contó* a la antropóloga venezolana *toda* su vida —o más bien parte de ella, todos esos aspectos que exigen con urgencia una necesidad comunicativa desde la represión, explotación o pobreza (Beverley, 1987: 9)— porque había en medio de las dos un fin que alcanzar: la resistencia. Cuando Burgos nos explica que su testimoniante es *una* vida ejemplar mediante la cual todas las *demás* se concretizan reveladoramente, se nos muestra una estratégica corrección de la experiencia comunicativa espontánea. Ambas mujeres, en París, fueron partícipes de una jornada de ocho días en donde dos distintos mundos se unirían —no horizontalmente— para alzar una voz —también no única ni gratuita— en medio de otras.

Esta alianza para combatir la *desinformación* esconde cierta verticalidad ético-moral (Franco, 1992: 116-117). Menchú *aprendió* la lengua del opresor no sólo para utilizarla contra él (Burgos, 1983: 9), sino para secundar el papel intelectual que la antropóloga iba forjando desde su escritorio. Esa «parte de poder que le corresponde por derecho» a Menchú (11), por ello, no significa en absoluto un reconocimiento válido de su identidad como mujer indígena, sino su funcionalidad como *víctima* y subalterna dentro del compromiso ideológico reivindicador. Este *contacto* entre dos experiencias de vida acaso no muy lejanas que supuso la publicación de *Me llamo Rigoberta Menchú...*, no debe entenderse pues como una empresa feliz ni mucho menos la verdadera inauguración de un modelo discursivo que marcaría todo género testimonial en adelante²⁶. Si el trabajo

²⁶ El prólogo (o ese espacio ensayístico en donde la voz oficial impone *su ruta* previamente a ese otro espacio de la voz subalterna que solo *la sigue*), intenta ser *autoridad* para el establecimiento del contrato y la expectativa del lector, pero acaso sin éxito (Skłodowska, 1992: 8). El prólogo no sólo *presenta* y confiesa los ajetreos y hallazgos del propio trabajo testimonialista (Razzeto, 1982; Espinoza, 1997; Denegri, 2000), sino que también, en algunos casos, plantea una aproximación más ardua y analítica de un problema social no tocado o poco explorado hasta el momento de la *revelación* testimonial (Barrig, 1979; Degregori y López Ricci, 1990; IDL, 2007). Aunque sea claro que el propósito reivindicador de letrado es acaso *inventar* una

ideológico es la constitución imaginaria de un sujeto —no independiente por supuesto de la *peligrosa* construcción de su identidad— dentro del conjunto de su *praxis* social (Beverley, 1988: 10), la cultura es una vez más ese espacio de disputa que, aun con victorias y derrotas, sigue latente: el proyecto contrahegemónico del letrado comprometido que implica la pugna no entre dos sectores verticales, sino la interrelación de muchos dentro del gran espectro verbal del orden simbólico.

El testimonio sería un

instrumento más que se agrega, por parte del letrado solidario, al repertorio constituido por la historia, la crónica y la autobiografía (...). Sigue operando desde el proyecto de la Ilustración aunque, paradójicamente, en contra de quienes capitalizaron (...) dicho proyecto (Achugar, 1992: 61).

Aunque ésta sea más o menos una de las aseveraciones más usadas por los críticos *defensores*, es necesario distinguir dentro del cuerpo del testimonio un hecho ampliamente discutido pero no menos crucial: la comunicación. Ésta se presenta, propongo, de dos maneras: una en tanto *réplica* y otra en tanto *cuestionamiento*. En la primera, emisor y receptor asumen sus papeles dentro del sistema testimonial; uno habla y otro escucha. Si tuviéramos que distinguir entre roles «pasivo» y «activo», tendría que tomarse en cuenta que quien narra, en principio, sería *acción* (actor y narrador absoluto de su experiencia) mientras que el otro sólo escucharía. Sin embargo, éste no sólo registraría en principio sino que, a su vez, habría ya intervenido previamente en el acercamiento antropológico o periodístico, para luego, en el proceso de corrección, el primero pase al rol *pasivo* mientras que el segundo —nunca en verdad *paciente*— al papel de actor final de su propio y único relato o proyecto discursivo. El discurso testimonial sirve solo (y bien) para responder por los *abusos* de un poder impuesto desde fuera; el testimonio aquí es exitosamente «un golpe a las conciencias» (Jara, 1986: 3), pues en Latinoamérica *sólo se puede* testimoniar hechos dramáticos y confusos (Prada, 1986: 10). Estoy hablando de testimonios como los de

historia recreada en función de una ideología (32), la institucionalización del testimonio —como la hecha durante la Revolución cubana— marcó una pauta en la proliferación y beatificación del mismo. No obstante, sabemos, falta aún un consenso sobre su naturaleza y la determinación de su estructura; aunque críticos, como Beverley, identifiquen un nuevo y acaso perdurable modelo teórico-práctico de relación entre intelectuales y subalternos (1996: 162). El testimonio, al parecer, como dice Sklodowska, se ha resistido siempre a reconocerse como *artefacto* (1992: 89), es decir como libro, objeto, un medio material de comunicación.

Condori Mamani, López Antay, Jaime Guardia o Phuturi Suni. Por supuesto, no olvido que estos personajes pueden poseer un grado de agencia —ya sea en la tragedia, el trabajo o el rito— que, inevitablemente, se ve organizado discursivamente bajo la mediación académica de sus compiladores que los presentan como artífices de un saber —rico y valioso— en medio de la pobreza o la exclusión.

En cambio, en la segunda, uno de los dos interlocutores, el emisor, trasciende su rol de *entrevistado* y ejerce sobre el proyecto su propia lucha contra el olvido, su propio afán posicionador frente al mundo. Es lo que sucede en un número importante de testimonios de la CVR en las audiencias que, veremos más adelante, cambia por completo —a pesar del proyecto institucional— la visión de los sujetos mismos, nunca *pasivos*.

Ulfe ha reconocido ya que el testimonio, dentro de las Audiencias Públicas, reposiciona políticamente al sujeto llamado «víctima» (2006: 215).

El testimonio puede tomarse también como “una política de identidad” ya que es tanto una representación como una forma de agencia política: es una intervención en la esfera pública porque a través del testimonio la víctima busca movilizar subjetividades y provocar una acción colectiva (...). De esta manera el testimonio se muestra como una practica social de uso político, que se nos presenta como un desafío para reflexionar sobre la sociedad peruana (...) (216).

Lo mismo podría decirse pasa en *Me llamo Rigoberta Menchú...*, al corroborarse que la india maya-quiché ejerció sobre el libro un peso ideológico tal que Burgos no pudo evitar a pesar de su reorganización textual. Aquí el discurso testimonial no es respuesta sino un constante cuestionamiento y actuar frente al silencio. Este juego de la representación de una víctima que intenta colaborar con la subalternidad, reproduciéndola, no debe descalificar un momento previo: la existencia de esas vidas a las que se ingresa sobrecogedoramente a través del *registro* de sus dimensiones subjetivas.

Si bien Montejo, Menchú, Irene Jara, López Antay, el longevo Tayta Ciprián y tanto otros son sujetos autónomos, históricos en tanto reales, dueños cada uno de un discurso *afectador*, íntimo y persuasivo, sus testimonios no dejan de ser la respuesta al proyecto ideológico del editor o compilador que, tratando de pasar desapercibido, sella con su propia voz la voz del otro, constituyéndose su presentador o tutor. Una vez más, digo, esto no significa reducir a estos personajes a meras víctimas del academicismo. Lo que quiero decir

es que el testimonio peruano o hispanoamericano es el resultado de una orquestación indesligable ideológicamente de la voces de los otros. La fórmula a través de la cual lo original de estos discursos se revela, dice Sklodowska, es la «exégesis escolar y [la] ordenación discursiva profesional» (1993: 83).

Re-presentar al llamado «subalterno» es un asunto muy riesgoso que pasa por la legitimación de una visión del mundo occidental, homogénea y represiva. Siguiendo las reflexiones de Enaudeau, representar sería «sustituir a un ausente, darle presencia y confirmar [su] ausencia» (19: 27). La representación *se presentaría* sólo así misma representando a «su modelo»; éste, eclipsado y suplantado, se haría *conocer* precisamente al *no estar*. La representación pecaría a la vez «por defecto», al ser menos que el modelo, y «por exceso», cuando la apariencia —como en el teatro— nos hace gozar y nos engaña. Es precisamente este aspecto tan sutil de la representación lo que Spivak propone situar en primer plano al criticar el paradigma occidental del conocimiento y su imposición colonial. Para esta autora, es necesario distinguir entre una «representación» dentro del espacio socio-político, es decir: *hablar por otro*, y «re-presentación», en términos artísticos, en tanto que predicación del sujeto. «Dado que la “teoría” sería solamente también “acción”, el teórico no representaría (es decir, no “hablaría por”) grupos oprimidos» (1998: 181). Es decir, debe tomarse en cuenta que el referente real no se halla identificado plenamente sino tanto sólo aproximado a través del lenguaje y su juego multiplicador.

Así como el *realismo* de las imágenes de indígenas cuzqueños fotografiadas por Bingham a inicios del siglo pasado responde a la legitimación de la validez de su propia conquista *racional y científica* sobre la «superstición andina» (Poole, 1991: 123), en el testimonio la captación de una realidad-otra a través del registro antropológico también busca un asidero de supremacía y *verdad*. Ese *efecto estético* del testimonio que precisa definirse depende más o menos del grado de marginalidad de la voz subalterna, la cual, distinta en cada caso, es buscada siempre a partir de ciertas condiciones de *ejemplaridad*²⁷.

²⁷ Cada testimoniante es para su interlocutor un «ejemplo» por el que la *parte* traería a su vez al *todo*. Esta idoneidad de la «conciencia marginal», no obstante, va desde la pobreza, la explotación campesina, el maltrato y la lucha social hasta la insania, la ritualidad y la sabiduría popular. Ahora, si bien estos motivos acercan o especifican el campo de acción del letrado, hay un elemento mayor y mucho más complejo que concluye o completa su interés y dedicación por el otro: la responsabilidad del sujeto subalterno dentro de su espacio y su capacidad performativa de narración; lo que Randall denomina el «don natural de “cuentistas”» (1992: 33). Para Espinoza, por ejemplo, el Tayta Ciprián sería importante por ser el «patriarca, guía espiritual

Hay que tomar en cuenta, además, que este *boom* del testimonio²⁸ entre finales del sesenta e inicios del setenta —por momentos extra o antiliterario— es visto como oposición a ese otro *boom* menos cuestionado, que representó una visión de América latina desde la novela y la *feliz* metáfora del ave de rapiña vargasllosiano; el novelista de *esa* izquierda comprometida de los sesenta era equiparado con un carroñero cuyo apetito se satisfacía en la llanura de una sociedad cadavérica o en descomposición. Una sociedad estabilizada, decía el escritor peruano,

una sociedad (...) que atraviesa un período de bonanza, de gran apaciguamiento interno, *estimula mucho menos* al escritor que una sociedad que se halla, como la sociedad latinoamericana contemporánea, corroída por crisis internas de alguna manera cerca al Apocalipsis²⁹ (García Márquez, 1967: 37).

Comparación desacertada, casi necrópsica y banal, evidencia sin embargo lo que la nueva narrativa latinoamericana asumía como realidad y su papel dentro de ella. Aun con esta aparente autonomía que empezaba a *celebrarse*, debía tenerse mucho cuidado con respecto al éxito que la novela latinoamericana iba ganando gracias a una serie de condiciones coyunturales favorables que propiciaban la apertura de América latina a una sociedad de consumo (Forgues, 1986: 22). Oscar Collazos, se preguntaba a fines de esta década si el auge y la autenticidad del escritor se debían al declive del par europeo. Para este autor, no se debía hablar de una autenticidad pues el escritor siempre sería *inferior* pese a su prestigio editorial, pues la autonomía nace de aquellos que la perdieron.

y cabeza de ayllu, depositario de la memoria colectiva de su pueblo y persona reconocida en la práctica de los rituales y curaciones» (1997: 365). Pero además, por tener «un lenguaje muy frondoso y florido» y hacer uso de «un quechua muy especial, utilizando términos ya en desuso, matizados con elementos nuevo incorporados a la cultura quechua» (367). Por otro lado, para Eltit, la trascendencia del Padre Mío va del rol institucional ejercido al desorden y delirio de su conciencia (1989); sugestivo y caótico, este testimonio quebraría este binario rol social-lenguaje. Para cualquiera, el Padre Mío por su locura no tendría *nada que decir*. Su ejemplaridad mayor radica en su imposibilidad de ser *ejemplar*. Esta ejemplaridad marginal del testimoniante, por ello, no depende solo de las felices y sobrecogedoras dimensiones de su lenguaje y espacio, sino precisamente de qué haya en ellos que sean a su vez crítica y reflexión.

²⁸ Se ha dicho que este rápido ascenso del testimonio debe su auspicioso momento al conjuro de otros factores igualmente contextuales: la importancia tradicional de textos de carácter *documental* no asimilados por el canon literario como los *Naufragios*, crónicas coloniales y diarios de viaje e, incluso, el énfasis documental mismo de la novela social indigenista; la popularidad de la historia etnográfica —o *life history*— desarrollada por las ciencias sociales en los cincuenta; las *Memorias* del Ché Guevara, y la importancia de la contracultura de los sesenta y el testimonio oral como forma de catarsis (Beverly, 1987: 10).

²⁹ Énfasis mío.

Dejamos de ser en razón de la afirmación de los otros; somos, en razón del dejar de ser de los otros. Somos importantes por el deterioro de una cultura que ejerció su dominio sobre la nuestra, aún incipiente, y no por un hecho aislado, autónomo, de afirmación continental (...). Somos un continente en revuelta porque la revuelta es imposible entre los antiguos colonizadores; somos un continente con una revolución socialista, porque ésta es una imposibilidad en ellos (1970: 8).

Aunque ciertos prejuicios colonialistas parezcan confundirse, Collazos advertía la peligrosa actitud de mitificación que motivaba a muchos jóvenes escritores a plantearse la literatura en términos absolutos de autonomía y verdad; si el fin último era la novela total, la novela de todo *lo no dicho* por la historia durante siglos, los medios para llegar a ella no podían prescindir de cierto *autoritarismo* referencial. A pesar del influjo sartreano en el agitado debate filosófico-político de la década de 1950, la insistencia en el compromiso y la responsabilidad intelectuales no podían descalificar el proyecto novelístico de las ideas; en esos días nadie cuestionaba que estos rasgos ideológicos constituyeran un motor narrativo; la impulsión novelesca no debía provenir solo de los afectos.

2.3. Ficción

Confesaba José María Arguedas (2004a: 179):

Escribí el primer relato en el castellano más correcto y “literario” de que podía disponer. Leí después el cuento a algunos de mis amigos escritores de la capital, y lo elogiaron. Pero yo *detestaba* cada vez más aquellas páginas. *¡No, no eran así, ni el hombre, ni el pueblo, ni el paisaje que yo quería describir, casi podía decir, denunciar!* Bajo un *falso lenguaje* se mostraba un mundo como *inventado*, sin médula y sin sangre; un típico mundo “literario” en que *la palabra ha consumido la obra*. Mientras en la memoria, en mi interior, el verdadero tema seguía ardiendo, intocado³⁰.

Este «falso lenguaje» que impedía a Arguedas *decir* acerca de lo que vivió y gozó con mayor precisión y poder estético es, en esencia, lo que al discurso testimonial hispanoamericano también le ha impedido —ya no solo subjetivamente, si se toma en cuenta que aquí lo subjetivo pesa menos que lo político— *decir* de sí tan solo, libre de mediador y empaste.

³⁰ Énfasis mío.

Para Arguedas, el trabajo novelístico o el plan de la escritura de una realidad y sus contradicciones, debía tener un orden tal que, la obra misma, no fuera *devorada* sino celebrada por la palabra. Escribir sobre una comunidad indígena en medio de las montañas, aislada u oprimida, exigía conocerla y, a su vez, conocerse a sí mismo como escritor. Hay pues un asunto fundamental que Arguedas, como otros autores contemporáneos, comprendía muy bien: no sólo importaba el *qué* sino el *cómo*; resolver este reto del lenguaje dentro del proyecto novelístico era resolver el mundo y su explosión³¹.

Si bien dentro del alma del novelista *arde un tema*, por más que se privilegie un compromiso social y una oposición ideológica marcada por el quechua, la naturaleza viva y el huayno, y sean estas características a su vez estandarte del más fiel y emotivo artista, el momento de la escritura es un paso consciente, ordenado y complejo; la escritura del mundo es más un inventario —una revisión de todo lo nombrado— que un rito espontáneo que acerque, por ejemplo, el «hervidero» del puerto de Chimbote a un etnógrafo singular³². La defensa de Flores Galindo sobre el papel del antropólogo (etnólogo y folclorista) en la novelística arguediana (1992: 8; 35), no sólo estriba en un conocimiento profundo de lo andino sino en el acercamiento tanto científico y sentimental a ese mundo fronterizo entre dos culturas.

Podríamos pues comprender por qué para Henry James la razón de ser de la novela era su *competencia* con la vida real (2007: 63). Cornejo Polar entendía la narrativa

³¹ Arguedas había definido ya, de alguna manera, este dilema como «expresión indígena» (1989: 17). Para una comprensión de una estética andina posible, esta *expresión* unida a la tierra sería clave para su proyecto novelístico posterior. Es decir: aquello que es indispensable para una creación mestiza —aunque lo mestizo en sí no sirva para definir o explicar un texto y se precie de cierta *autenticidad*—, no pasa por una negación de lo que no es andino, sino la búsqueda atenta de las posibilidades del lenguaje. Si eso que ha sido llamado «realismo arguediano» se distancia del vargasllosiano por permanecer vinculado estrechamente a la obra y al creador (Garayar, 1991: 85 y ss), lo importante será aun la preocupación por la búsqueda de nuevas técnicas discursivas que le den al discurso un amplio alcance verbal. Además, si lo mestizo fue tan sólo una categoría o un hecho social que no alcanzó a concretar un papel fundamental en la historia pues no sirvió como *punte* entre lo europeo y lo indio (Macera, 1992: 12-13), puede entenderse aún así como un arduo proceso de apropiación producto del sistema educativo estatal; es decir: si la alfabetización fue el signo más visible de un amplio sistema de aculturación, es necesario precisar que el sector oprimido tuvo (y tiene hoy) «muy sutiles estrategias de resistencia» (Cornejo Polar, 1991: 30); una de ellas: la preservación de la lengua materna y la paralela apropiación del español, la construcción de un *español andino*, en donde la vigencia del sustrato quechua prevalece.

³² Como entiende Ortega con respecto a la novela póstuma de Arguedas (1973), escribir «no solamente será construir una representación válida de Chimbote y su heterogeneidad peruana; sino, lo que es más arriesgado, reconstruir *un espacio narrativo* donde la ficción (...) transfiera el malestar del autor a la convicción del narrador; operando, de ese modo, una articulación tan simbólica como vital entre la voluntad de la muerte del autor y la necesidad de vida del narrador» (2004: 262). Énfasis mío.

arguediana como una *gesta del migrante*, un sujeto social desestabilizado y ambiguo pero no por ello pasivo ni derrotado (1997: 267-279). En los últimos momentos de “Agua” (1967), por ejemplo, el niño Ernesto llora por los comuneros de Puquio, por las *chacritas* bajo el sol, los animales hambrientos y por la injusticia de un cruel sistema a penas esbozado desde la mirada atenta de un sujeto escindido pero no mutilado. Esa tristeza profunda tiene entonces dos orígenes, desde donde busca vencer los intrincados golpes de una realidad apabullante y soez: uno de ellos, en el mundo andino desbaratado, el otro, en el lenguaje en permanente transformación.

Cuando digo que el testimonio se ve *impedido* por esta marca del lenguaje es porque —imaginando un testimonio sin mediador— puede verificarse que si la voz del otro rompe y castiga toda norma gramatical será más irresistible el deseo de *enderezarla*. Esto, en principio, hecha luces sobre la importancia de la referencia y la verosimilitud o veracidad del relato; puede argumentarse, por ejemplo, que para la *veracidad* de lo dicho (significado) sería necesario la claridad y la limpieza, mientras que para su *autenticidad* (significante) nada más que su desorden. Amar Sánchez precisa que aún los llamados relatos *no-ficcionales* —en donde se ha ubicado al testimonio—, no se salvan de la *ficcionalización*. Para esta autora, el modo de disponer el material y su narración transforman los textos finales pues «ponen en escena una versión con su lógica interna[;] no son una “repetición” de lo real sino que constituyen una nueva realidad regida por leyes propias» (1990: 447). Para Amar, el texto no-ficcional es el cruce de dos imposibilidades: no puede *ser* ficción pues los hechos ocurrieron ni tampoco puede ser una referencia de lo real *tal cual es*, un espejo, ya que «el lenguaje es otra realidad e impone sus leyes a lo fáctico»; esto es: recorta, organiza y ficcionaliza.

Pues bien, en el testimonio —y no sólo en la novela— la ficción ejerce un poder tal que, aunque desee corregirlo todo, el testimonialista no puede controlar. Se ha dicho que el testimonio «no es una obra de ficción: mejor dicho, su convención discursiva (...) es que representa una historia *verdadera*, que su narrador es una persona que realmente existe» (Beverly, 1987: 11). Esta existencia hace referencia a una vida que no sólo *está* en el testimonio, sino que prevalece antes, durante y después del texto; a lo que me refiero es que habría que entender que aun con esta *existencia* el testimonio es el espacio de una invención discursiva que, si quisiera, podría prescindir muy bien de toda materialidad

humana. Que, por ejemplo, en el testimonio de López Antay puedan verse imágenes del artesano en su taller, no entorpece la *imagen* sobrecogedora que vamos construyendo y almacenando en nuestra memoria mientras recibimos y comprendemos *esta* existencia singular y ejemplar a través del prólogo y el discurso reivindicador de Razzeto, y del testimonio *limpio* del artista (1982: 11-36). En ningún momento se duda de que *un tal* Don Joaquín habló, ni mucho menos que vivió y estuvo, en un momento de su vida, frente a Razzeto. Lo que puede y de hecho debe cuestionarse es esa «vida verdadera» que durante tanto tiempo se ha entendido como eje motor de su *humanidad* y resistencia.

Sé que nos resultaría difícil entender que los testimonios, en realidad, no son *verdad* ni mucho menos «una vida». Más allá de que rija en él intereses precisos desde uno y otro lado y que, como en un proceso judicial, se pueda o no levantar *falso testimonio*, lo ficcional está unido a su capacidad de decir y nombrar el mundo que le toca sobrevivir o soportar de la misma manera que la verdad está unida a la comunicación. Como dice Denegri, la *verdad* de la vida de Irene Jara «emana del sentido que se desprende del diálogo permanente con otras voces y no de un discurso monológico» que se vaya ordenando solo (2000: 20); la verdad de la vida no se formula directamente, sino luego de un proceso de refracción que la recompone sometiéndola a un nuevo orden narrativo (25). Es decir: ese «efecto de verdad» —que revisaremos ampliamente en el tercer capítulo— se fija desde el acto mismo comunicativo, el cual (como veíamos en el proceso bajtiniano) supone sujetos disconformes, activos y múltiples.

Al igual que el discurso narrativo, «el discurso del testigo no puede ser un reflejo de su experiencia sino más bien su refracción debido a las vicisitudes de la memoria, su intención, su ideología» (Skłodowska, 1982: 379). Refractar, recordemos, sugiere que el producto final (el discurso) dependerá de la interiorización del mundo que el autor haga; el mundo representado es una construcción que atraviesa lo real ondulantemente, con recodos y vacíos, zonas de tensión y distensión. Si la literatura es un trabajo transformativo, íntimo y solitario; el testimonio (o su ejercicio) puede ser también un acto en permanente modificación, interior e individual. Por supuesto, no olvido que estoy hablando de dos *hechos* distintos que provienen de momentos opuestos de producción; sin embargo, en ambos rige ese sencillo principio estructuralista: forma y contenido son caras de una misma moneda; si el *yo* narrativo se forja previamente y se concluye durante la narración, la voz

testimonial es una voz que *se hace* en pleno movimiento: el mundo del que se dice *es* el mundo. Si «los textos son también actos» toda vez que *son* movimiento y nos con-mueven (Jitrik, 1975: 16), el testimonio es en esencia el movimiento más perfecto en donde la ficción es reflexión, suceso, el cuerpo mismo y su verdad.

Como dice Denegri (2000: 24),

La verdad de la oratura no es la misma que la de la palabra hablada, como tampoco la verdad literaria es la misma que la verdad vivida. Hay *un proceso de construcción que tergiversa para vitalizar ciertos episodios y palidecer ciertos otros*, no sólo por parte de la editora (...) sino también de la informante³³.

Genette entendía *mimesis* por ficción. Si existía un medio para que el lenguaje se hiciera obra de arte o creación, sin duda, dicho medio era la ficción. En ésta, «no nos encontramos con enunciados de realidad, sino con enunciados ficcionales cuyo verdadero “yo-origen” no es el autor ni el narrador, sino los personajes ficticios» (1993: 20). Intransitiva porque su significación es inseparable de su forma verbal, el texto de ficción no conduciría a ninguna realidad extratextual; los seres a los que se refiere «no tienen existencia» fuera de ella³⁴. En el testimonio, sin embargo, aunque drásticamente se le aleje de este proceso netamente literario o se le ubique en un nivel superior de realidad, hay un grado de construcción *ficcional* no exclusiva ni necesariamente elaborado en la transcripción o mediación del *editor*, sino dentro del discurso mismo del testimoniante, en su centro confesional, en su eje emocional compulsivo. Por supuesto, de estos dos *factores* de la producción del testimonio, el letrado es quien monta y ordena todo el magma testimonial *creando* un personaje subalterno contradictorio; en desatención a esa *alta fidelidad* buscada, el prólogo, los apéndices, las notas a pie y los glosarios confirman la naturaleza mixta del *contrato* etnográfico. Sin embargo, estos elementos del trabajo antropológico no restan la capacidad misma del letrado de crear su *propio* relato. Esto es lo que González Echevarría cuestiona irónicamente: aunque Barnet niegue algún afán literario, «apela al recurso novelístico más fundamental: el de negar que el libro es una novela» (2000: 231).

³³ Énfasis mío.

³⁴ Don Braulio en “Agua” o Don Ciprián en “Los escolares” (1967), por ejemplo, prueban indudablemente su existencia dentro del mundo representado mas no fuera de ella por una razón: su *ser personaje* es a su vez trozos de otros *seres* de realidad, perdidos o no en el proceso poético de la creación.

No obstante, quien testimonia y es representado arbitrariamente es también quien inventa y le da a su relato las formas de su visión y sentido.

No hay invención, ni recreación lúdica, ni mucho menos urdimbres fantásticas, estoy de acuerdo; pero sí hay, y de manera muy clara, un mundo imaginado desde el cuerpo y, como tal, la represión y la ansiedad, la soledad y la injusticia, la organización guerrillera y la matanza, los cadáveres y las fiestas, la violación sexual y el maltrato, la mina y el campo, la desesperanza y la pobreza, todo, surge tanto de un mundo tangible del que se viene a pie, como de una voz que ordena o desordena su mundo y los otros a partir de la creación de una realidad desde la vida o la muerte. El relato es, pues, un *magma* que atraviesa dos momentos de reconstrucción: en el primero, el sujeto testimoniante exterioriza subjetivamente la proeza o disparate de *su vida*; en el segundo, el letrado ordena esta heroicidad o locura para su empaque y circulación. No es, como cree René Jara, la *huella misma de lo real* (2); sino una interpretación, un diálogo, una búsqueda tocándose la memoria.

2.4. Oralidad

Otro poderoso evento unido fijamente al ficcional es la oralidad. Ésta, comprende en sí misma todo el grave motor de la importancia del testimonio como los hechos mismos recordados que nos hace conocer, lamentar y denunciar. No obstante, a lo largo del tiempo, la oralidad parece haberse quedado en un limbo del que no se ha sabido arrancar.

Parece ya un *lugar común* argumentar que la reivindicación de lo oral fracasa al circular canónicamente (Huamán, 2003: 104). Es necesario distinguir bien qué dimensiones y espacios rodean lo oral y lo escrito pues, en el análisis crítico a veces muy rígido y *oscuro*, suelen mezclarse o fundirse cayendo en categorías muy forzadas y desfavorables como «escritura oral» o «desviación»³⁵ (Huamán, 1994: 35 y ss). Y es que, para poder entender por ejemplo que la narrativa de Rulfo (1996) o Arguedas (1967) *se acerca* a lo oral (como en efecto sucede en Churata), es necesario reconocer un *efecto*, una estrategia,

³⁵ En general, como afirma Salazar Jiménez, los *excesos* del análisis discursivo en nuestro escenario literario nacional entorpecen una comprensión cabal de los textos; al pretender la validez infalible (e imposición) de una herramienta analítica, se deja pasar las ricas peculiaridades del conjunto textual (2002: 30).

un *refinamiento* del lenguaje (Lienhard, 1981: 68), antes que un riesgoso y utópico experimento discursivo que haga prevalecer una lectura rígida y una fórmula³⁶.

Para J. C. Godenzzi (1999: 278 y ss.), tres niveles en el análisis de relatos orales deben tomarse en cuenta: un nivel pragmático —que consiste más o menos en aquello que define la interacción entre interlocutores, los *actos de habla* y la situación comunicativa—; un nivel textual —en donde lo que importa es el modo cómo *está tejido* el discurso, es decir: sus conexiones y estructuras—; y, finalmente, un nivel lingüístico que permita distinguir una semántica léxica y otra gramatical, sintaxis y medios de expresión. Lo que en resumen propone realmente Godenzzi (y sería importante destacar) es llevar lo oral a un primer sistema de interpretación hermenéutica, apoyada en la lingüística, que pueda revelar aquellos momentos del relato en donde la significación vaya más allá de sus márgenes textuales. Pero Godenzzi ve lo oral como un fenómeno que llega o es transmitido a través de relatos en un espacio andino en donde un desarrollo amplio o sostenido de la escritura no es posible (276). Y esto es un aspecto crucial en la concepción de las capacidades comunicativas de un grupo social que debe superarse cuando queremos ingresar al testimonio de la CVR de hombres y mujeres en los Andes centrales que, a finales de la década de 1980, proponían ya su propia concepción de desarrollo y posibilidad de participación político-social colectiva. Por supuesto, esto implica ya la apropiación del

³⁶ Al leer los breves relatos de *Monólogo desde las tinieblas* (Gálvez Ronceros, 1999), uno puede notar cómo el autor, preocupado por representar de manera estética y efectiva el *habla popular* de un sector costeño, apela a una recreación del lenguaje al dar voz a personajes de raza negra. Esta voz, en esencia, se muestra disidente y procaz; jocosa y astuta. «Dicen quial pirncipio e toa las cosas la Tiera etaba vacía y se conjundía con el fimamento en una ocuridá muy prieta» (55). Es como si al oído le hubiese sido necesario sólo registrar el más rico y provocador conversatorio cotidiano antes que cuestionarse si aquello de lo que se dice pudiera valer estéticamente. Podría decirse que esta propuesta narrativa proviene de motivaciones tanto sociales como ideológicas toda vez que, al representar el *mundo* del campesino negro, se haga claro el mensaje revelador tanto de un grupo humano minoritario o marginal como de una estrategia ficcional que lo hace posible en el lenguaje. Como se ha dicho ya, los testimonios buscan también alcanzar esta herramienta narrativa y dotar de verosimilitud a sus personajes para que no sólo aparezcan *fielmente* sino también para desaparecer o borrarse ellos mismos —en tanto que letrados—, de tal manera que el relato mismo, luego de su intervención, se vuelva un uniforme *monólogo*. Sin embargo, si el testimonialista elaborara el relato de un campesino utilizando la misma estrategia del autor de *Monólogo...* no cabría duda alguna de su intervención; pero no sería necesario llegar a este *extremo*: incursionar en la creación literaria, innecesaria de por sí en la investigación antropológica. Recordando algunos de los testimonios recopilados como parte de las investigaciones sobre la violencia en la década 1980 (Degregori y López Ricci, 1990), podemos confirmarlo. No obstante, dentro del campo literario, prescindir del mismo plan narrativo le hubiese sido *fatal* al conjunto de cuentos al representar a un sujeto histórico específico sin acercarse con madurez a sus marcas orales principales.

discurso hegemónico y la superación misma del desfase que muchos críticos han visto y verán entre oralidad y escritura.

Distinguiendo muy bien estos aspectos de la recreación de una oralidad textual distinta en cada proyecto, es fundamental comprender que la oralidad en los testimonios latinoamericanos es pues parte de una posición política para el letrado y, a su vez, una necesidad connatural para el sujeto subalterno, sea éste indígena, obrero, campesino o mujer³⁷. El producto final, por ello, debe ser lo suficientemente atractivo para atrapar al lector precisamente desde la textura singular de una oralidad certera pero inteligible. Es decir: la oralidad es movimiento de raíces sociales a través de la comunicación familiar; da forma y sentido, una nueva dimensión a lo que ocurre socialmente, convirtiéndose con el tiempo en tradición o transmisión (Espino, 1999). El *gestor*, atento a esta tradición oral, apela solo a su poder discursivo y simbólico, pues el propio sistema sofisticado al que pertenece le es más que satisfactorio. Por ello, se ha preguntado si hay en esto una verdadera *fusión cultural* o sólo un proceso de ventriloquia sin *show*; textos monologizados por obvias resistencias y acomodaciones (Sklodowska. 1993: 85). Andreu, por otro lado, en uno de los primeros trabajos críticos sobre el testimonio en el Perú (2000), se muestra escéptica y desencantada con respecto al testimonio hispanoamericano pues rechaza todo ese proceso de *ordenamiento* del relato oral que marca, por ejemplo, el testimonio de la

³⁷ Con «necesidad» no me refiero sólo a una urgencia corporal o social sino a una capacidad y una aptitud que llega muy bien a materializarse tanto en la organización político-social como en la invención. En 1982, por ejemplo, se convocó en México a un concurso de relatos entre obreros de fábricas de todo el país. En la edición final de los textos premiados (1984), Bonfil Batalla se cuestionaba acerca de si los actos mismos comunicativos del sector del proletariado no podían ser tomados en cuenta como obras legítimas y precederías. Estos actos, para el autor, surgían precisamente de un momento de gran conocimiento y práctica social, imprescindibles para poder comprender cómo los trabajadores obreros se relacionan unos con otros, exigen cambios salariales o participan en la producción. Lo oral no es pues exclusivamente uso vocal sino que también abarca otras manifestaciones posibles del entendimiento humano. Para Batalla, la literatura

comunica y expresa. Los obreros se expresan y comunican en varias formas. La palabra hablada tiene, probablemente, mayor rango y un espectro más amplio que la palabra escrita en el universo semántico de los obreros mexicanos. Más que escribir, los obreros hablan —como la mayoría de quienes forman los sectores populares de nuestro país—. Predomina una cultura oral, por más que la escuela y ciertas publicaciones de gran circulación formen ya parte de las experiencias cotidianas en muchos hogares de obreros. ¿Y las mantas, las pintas, los *graffitti* que convierten en superficies parlantes los muros de los baños y las puertas de los gabinetes personales en las áreas de servicio de las fábricas?; una palabra, un boceto simple en el restringido espacio privado de los obreros en el local de trabajo, expresa y comunica, en ciertas circunstancias, con una fuerza mayor que el más encendido manifiesto o el más penetrante análisis académico. *Comunicación circunstancial, es cierto, pero válida, directa, indispensable y, sobre todo, propia* (8). Énfasis mío.

india maya-quiché. No obstante, se muestra entusiasmada con los testimonios peruanos al considerarlos «menos mediados» o *transparentes* en su constitución textual (53). Una vez más: puede confundirse el texto final mas no el proceso metodológico común a toda experiencia testimonial. Tanto para *Me llamo Rigoberta Menchú...* como para *Habla la ciudad* (1986) la *autoridad* de la palabra antropológica en ningún momento se cancela. Por eso, al hablar sobre oralidad, es necesario distinguir entre ésta y la escritura, no para aislarlas radicalmente sino para revelar que ambos, a lo largo de lo siglos, han constituido un sistema cultural ya innegable.

Si el testimonio, según Beverley, permitiera el *reto* de la pérdida de la oralidad en el contexto de procesos de modernización, sobre la base del alfabetismo y la literatura como ejes represivo-normativos, sería un error no obstante considerar que *Me llamo Rigoberta Menchú...* propone la oralidad como expresión auténtica de una subalternidad posible (1996: 141).

Denegri ha establecido muy claramente los pasos de la técnica testimonial para que la *traducción* no traicione la voz auténtica del subalterno. Para ella, el testimonio es un género literario completamente distinto a otros debido a que, en esencia, su conformación textual es compartida o co-autorial —aunque esta función sea también cuestionada pues en ningún momento la co-autoría puede asegurar horizontalidad ni reciprocidad ideológica—. En una etapa, el investigador recoge la historia narrada registrándola; en la segunda, un proceso de organización del material oral va a transformar todo ese *mar* de sucesos sin perder (hecho de por sí imposible) la perspectiva del mundo del sujeto testimoniante (2000: 14). La conversión de lo que ella llama *oratura* en literatura significa no sólo la pérdida o no de eso insustituible que es la voz ajena y su cadencia, sino la distorsión total o parcial de la visión de mundo que el sujeto se ha reservado para sí. Aunque estas claras reflexiones se deban en mayor medida a la propia experiencia de Denegri en *Soy señora*, no necesariamente toda voz del otro se debe presentar desordenada, incoherente o torcida, para que necesariamente de todo ello se *confeccione* una vida³⁸.

³⁸ Ya Beyersdorff, en la década del ochenta, había intentado definir y comprender las etapas de la transformación de un texto oral en texto literario. Para esta autora, hay cuatro momentos fundamentales que pueden ser resumidos de la siguiente manera: primero, *desempeño y competencia*; dentro de una etnia, los miembros conforman aquel depósito o reservorio de la lengua y uno de ellos, a su vez, puede lograr un manejo superior que otros. Segundo, *la elaboración del lenguaje*; esto es: el texto oral, para la autora, se

La posibilidad del texto literario testimonial (hecho consciente y concertado) accesible a un público *metropolitano* no significa que se deba abandonar la identidad o función del sujeto como miembro de una comunidad indígena. La depuración, corrección o vaciado de la voz del otro —hacerlo *compartible*, como diría Randall (42)— implica también una estrategia en disfavor del subalterno, porque se le ciñe un aro ideológico que lo dirija, sin queja, a la discusión intelectual *de todos los días* contra el abuso o la represión. La transcripción es también una traducción y por lo tanto un riesgo. Si, como afirmaba Lienhard a propósito de la última producción novelística de Arguedas (1973) —afirmación válida hoy también para Gálvez Ronceros—, la práctica de la traducción de lo oral a lo escrito implicaba un «acercamiento al pueblo» (Lienhard, 1981: 71), pues la labor del *editor* no será otra que la del *ingreso* a ese otro mundo extraño y grotesco pero también sereno y natural. «Advertí que su orden no era (...) el mío», dice Razzeto, sorprendido (33). «Intenté, entonces, llegar a una síntesis: analicé su idiolecto castellano y me pareció una referencia feliz». Empujados por la rica disparidad del lenguaje del otro, el letrado ha conseguido guiar lo dicho por sus testimoniantes hacia lo que él mismo ha querido decir, negándose: la voz del subalterno puede hablar siempre y cuando se le acompañe.

Precisado ya aquel comportamiento lingüístico que marcó la separación de dos lenguas y dos mundos en Latinoamérica, la diglosia, es decir: una lengua cortesana, rígida y cerrada, sobre otra popular, libre y disidente (Rama: 43-44), la oralidad en el territorio andino no hay que entenderla —no obstante y en pocas palabras— pura ni intocable. Esa oralidad que Ong (1987) denominaba *residual* y creía identificar en sociedades en donde la escritura ni la oralidad se han definido completamente y que, ambiguas, permanecen mediocrementemente entre una *literacidad* racional necesaria para el *desarrollo* y el mito, no nos sirve de mucho para entenderla dentro del campo social andino contemporáneo. La oralidad ante todo es transformativa y performativa. Al decir de Vich y Zavala —y entendida la comunicación como actos de habla en donde se involucran no solo dos sujetos sino un

organiza mediante la fuerza del rito. Tercero, *la conversión del texto oral* en un «residuo escrito»; la transformación hecha al imprimirse consiste en su depuración. Finalmente, *la inserción del texto escrito* en una «meta-literatura»; su incorporación a otros géneros, antologías, estudios antropológicos o etnográficos (213-214). Como podemos ver, Denegri podría coincidir con Beyersdorff —tomando en cuenta las diferencias entre ambas producciones discursivas, similares sólo en esencia pero radicalmente distintas en cuanto al objetivo final: la narración de una *vida de lucha* o la invención popular—, en dos puntos: en la performatividad del testimoniante, que puede superar todo registro, y el cuidado de la conversión de lo oral a lo escrito.

auditorio—, la oralidad es una instancia en donde los grupos humanos conforman un gran archivo de conocimientos que les permite interpretar y negociar el pasado constantemente mediante *rituales* que escenifican las experiencias vividas (18). La comunicación pues no es monosensorial, integra en un solo momento todo el cuerpo completamente. La pregunta que se hacía Denegri entonces —imposible en Randall³⁹— no es inútil (2000: 21):

Cómo transformar la voz —con sus tonos precisos y ritmos peculiares, con el elocuente gesto de manos y el exuberante o parsimonioso movimiento del cuerpo que la acompaña— en letra. Qué sucede con la voz cuando se va del teatro a la narrativa. ¿Cómo se transforma el cuerpo en letra?

Entender entonces aquellos *textos* orales como si fueran unidades aisladas, autónomas u homogéneas sería un error; hay que involucrarse con el análisis de la ejecución misma del acto oral. La oralidad de Menchú, por ejemplo, no es modélica, su experiencia militante y catequista (entre otros factores de su tiempo) marcó drásticamente los hechos que narra (Beverley, 1992: 15). Lo que rodea al acto de habla son «fuentes constitutivas y los verdaderos motores en la producción de sus significados» (Vich y Zavala: 14). Esto ya claramente nos ayuda a comprender que en la oralidad los participantes transforman sin cesar la forma y el contenido de la narración pues el conjunto de sus significados descansa en los avatares interpretativos de la audiencia.

En su definición de «la otra» literatura peruana, Bendezú cree en la existencia de una *huella* perdida en el tiempo con la que podríamos conocer genuinamente ese *texto* ancestral de nuestra literatura *olvidada* (1986: 7). Para este autor, nos sería imposible medir la distancia entre la mano que hace (o «el último y primigenio rastro de los feroces y magnánimos guerreros incas») y la boca que canta, entre la *archihuella* y la *huella*, pues ambos, según el autor, eran parte de un sistema semiológico sin rupturas (12-13). Dentro de un mundo aún no trastocado, para Bendezú la realidad fáctica y lo real en el lenguaje habrían ido de la mano. Aunque un poco ambigua y sentimental, esta definición de huellas

³⁹ «(...) ¿debemos o no —se pregunta Randall— transcribir la voz de un hombre o de una mujer exactamente como habla? Por supuesto hay reglas en esto, y empezamos con decir que la primera es la de la *limpieza elemental*. En la conversación todo el mundo tiende a usar “muletas” (...). O empezamos una frase a veces con palabras y la terminamos con una mirada o con un gesto de hombros. *Ni la mirada ni el gesto normalmente pueden traducirse al papel. Se debe limpiar la conversación de esas pequeñas cosas*» (1992: 44). Énfasis mío.

(dentro de una oralidad andina *pura*) puede hacernos comprender que es mucho más difícil —mas no imposible— imaginar sucesos antediluvianos que explicar procesos reales de conformación colectiva de un espacio *conmemoracional* en donde un decir y un hacer vivan sin mediación.

Si una huella sucede a la otra, entonces los textos escritos (como las crónicas de las expediciones españolas) serían el recipiente de estas huellas inverosímiles pero felices, eso sí, de un pasado glorioso y singular. En el testimonio esto realmente no funciona así. No obstante, muchos críticos al igual que Bendezú, apelan a una *nueva* huella pero en la conformación oral de los textos testimoniales. Para Achugar, esta permanencia o *huella de oralidad* permite generar en el lector la confianza de que se trata de un testimonio genuino, auténtico, reafirmando así la ilusión del género y su *grado cero* ficcional (1992: 63). Esta huella de lo oral no solo no es más que una *ilusión* sino la sustitución de un ejercicio real traducido o convertido al *uso* general para su completa aceptación. Eso *oral* en Menchú es más una construcción, un proceso de verosimilitud que un ejercicio singular y real del habla, imposible de capturar totalmente en un papel; del mismo modo, eso *oral* en Gregorio Condori Mamani o Ciprián Phuturi, la realización original de sus voces *quechuas*, alimenta la perspectiva etnográfica de su proyecto y una respuesta radical al encajonamiento del idioma opresor desde el *runa simi*.

En ese mismo sentido, el mundo del «vagabundaje urbano», ejemplar para transgredir el orden institucional, es para Eltit suficiente motivo no solo para levantar una contrapropuesta cultural sino para ubicar (y sacar) a su *testigo* fuera del centro *sano* de la ciudad *jardín* chilena (1989: 11). El Padre Mío para ella hablaría en el libro tal y como habló en la tierra. Sin embargo, una vez más esta clase de estrategias de transcripción *fidedigna* pareciera que pecara de ingenuidad: esa insania y ese desorden de su lenguaje no deja de ser aun *un momento* en la reflexión de Eltit acerca del desvalido, el enjuto y loco desahuciado, víctima incierta del régimen dictatorial pinochetista. El lenguaje caótico —ya no meramente coloquial— quiebra el sentido de una comunicación cotidiana por su delirio; mas sigue siendo el contacto entre dos sujetos con mundos interiores por exteriorizar. Si esto no es real, entonces uno podría preguntarse: ¿qué es lo real en el testimonio hispanoamericano? ¿Por qué su prestigio o escándalo?

Lo real no pasaría por la voz del otro representado sino por el conjunto referencial histórico al que se supone llegan ambas partes (testimoniante y testimonialista o subalterno y letrado) en el testimonio: la dictadura militar, la guerrilla, el conflicto armado, el taller artesanal, la vida minera o campesina. Como cree Beverley, esta presencia de la voz ajena —estas marcas conversacionales del habla directa—, significaría el deseo por parte del narrador de no ser silenciado, de imponerse frente a la institución literaria desde una posición marginal (1987: 12). Aunque esta posición marginal sea asumida con todos sus riesgos, acaso sea también una forma imperfecta de representar y moldear al otro a favor de la propia lucha contra el poder que no se tiene.

3. El testimonio en la CVR y una tradición posible

Aunque el testimonio dentro del universo de la CVR sea el tema central del tercer capítulo, en este apartado voy a precisar algunos aspectos importantes, siguiendo la línea de la definición de una tradición tratada hasta aquí: la ubicación de los elementos del proceso discursivo testimonial de la CVR dentro del *mapa nacional* del testimonio hispanoamericano, la posibilidad de su poder social simbólico y la confluencia entre letrado y subalterno.

Todos estos elementos analizados líneas arriba no pueden entenderse aislados. Si bien forman parte de una larga discusión son a su vez los cuatro elementos más importantes de su edificio discursivo. Dependerá de la perspectiva crítica establecer qué elementos —de estos o acaso otros muy distintos— tendrían más peso. Lo importante es poder establecer en principio qué mecanismos caracterizan el testimonio hispanoamericano para trazar una línea que lo identifique y ubicar así luego los testimonios recogidos o registrados por la Comisión dentro del espacio político-ideológico letrado.

La Comisión de la Verdad se creó a principios de julio de 2001 en el gobierno de transición del abogado Valentín Paniagua, miembro del partido —hasta entonces, y desde mucho tiempo atrás, sin un verdadero rol protagónico— Acción Popular (AP). Luego del destape del *gran basural* de las instituciones político-militares corrompidas por la dupla Fujimori-Montesinos luego del autogolpe de 1992, y del comienzo de una urgente y lenta

estabilización de la democracia, gente de todos los rincones del país más golpeados en el ochenta se organizó y exigió al nuevo y breve gobierno la conformación de una Comisión con la que, a través de una introspección necesaria, se pudiera llegar a saber qué nos pasó durante dos décadas. El mismo año, meses después, el nuevo presidente elegido en las urnas, Alejandro Toledo, ratificó y amplió su campo a «Comisión de la Verdad y Reconciliación», marcándose políticamente la posibilidad de una recuperación de relaciones sociales fracturadas. Ésta, siguiendo la línea trazada por comisiones y experiencias de conflicto social anteriores como la llevada a cabo en Sudáfrica, trató de ubicarse institucionalmente dentro del gran campo de vicisitudes históricas nacionales, buscando las causas político-sociales del conflicto armado en el gran territorio de nuestra compleja y heterogénea realidad. No es menester de este estudio juzgar el trabajo de los comisionados y voluntarios que llevaron a cabo este gran y encomiable proyecto de reconciliación nacional; si tuvo éxito o no —es decir: si no sólo la entrega oficial del IF en agosto de 2003, sino la manera cómo la labor investigativa, las conclusiones y las recomendaciones fueron en realidad recibidas y comprendidas en todas sus dimensiones por la población⁴⁰—, realmente ahora no importa. Lo que importa es revisar la concepción y el ejercicio de uno de los más trascendentales eventos que constituyó una parte central de su búsqueda: la voz del otro en los testimonios.

Una de las razones por las que el IF de la CVR no ha calado aún en la sociedad de manera efectiva es porque proviene de aquello que Rama denominó la «ciudad letrada» (1984). Esto quiere decir que 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. Si se quisiera precisar cómo la relación letrado-subalterno puede revelar la materialización del discurso de la CVR, bastaría ir hacia esa defensa política de una «víctima» y una «verdad» incuestionables por parte de la misma Comisión. Estas *víctimas* y *verdades* dichas en el IF proponen en el espacio textual antropológico de los resultados y en el espacio social de su recepción una serie de

⁴⁰ Luego de la presentación del IF, las reacciones dentro del pequeño ambiente político local no pudieron ser más negativas y alucinantes. Para un análisis preciso de estas perspectivas desde uno y otro lado del debate sobre la violencia política, revisar: Toche, Eduardo. “CVR: al día siguiente”. En: Quehacer, Lima, 2003, 143: 44-49. Además, para saber de manera concisa cómo el trabajo de la Comisión fue rechazado a partir de ideas que rayan con la ignorancia y el absurdo: DESCO. “Las mentiras sobre la verdad”. En: Quehacer, Lima, 2003, 143: 54-57.

interpretaciones que vuelve una y otra vez al escenario nacional de una sociedad profundamente dividida.

Javier Torres ha advertido que esas «profundas brechas» que el Informe recalca no explicarían la violencia de dos décadas sino la indiferencia misma al conflicto por parte de las élites; ni qué decir del trabajo de la CVR y sus conclusiones, que pasarían actualmente por la misma suerte en tanto que documento, campaña social o museo (2008). Tal vez —y lo veremos más detalladamente en el tercer capítulo—, uno de los espacios en donde esta distancia entre letrados y subalternos es más clara y acentuada es la Audiencia Pública. Víctor Vich ha reconocido ya en estas *ágoras* institucionales dos sujetos históricos en oposición a la hora de mirarse *frente a frente*. Durante una audiencia realizada en la Pontificia Universidad Católica, la CVR recibe a campesinos sobrevivientes de Cayara — (Tomo VII: 203 y ss)—. De pronto, unos a otros al mirarse reconocieron las distancias y la «otredad» inmensa entre ellos (2001b). Esta imposibilidad de mirarse sin arrogarse tutorías o mediaciones es lo que explicaría el problema sobre la representación que el intelectual ha hecho de quienes, precisamente en momentos de cambios sociales cruciales, no tienen voz.

Para Vich, en el Perú

ha existido siempre una lucha por quién asume el control sobre la interpretación del país, y sabemos bien que hemos sido los «letrados» quienes por lo general nos hemos situado en el centro del poder, y por lo tanto en el corazón mismo de la voluntad de representar a los «otros». 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.

La CVR, realmente, no fue creada para conocer «la verdad». Aunque el nombre de la misma apele a *una* no es correcto entenderla estrictamente su búsqueda —imposible además de cualquier manera—. Más bien, su objetivo fue alcanzar una comprensión de hechos tan reprobables para un debate urgente desde el cual la sociedad misma pudiera discutir qué era. De esta manera, al momento de participar como letrado en la comprensión original de la violencia del conflicto armado, se dio comienzo al proceso mismo de la representación que Vich critica impregna el discurso oficial sanador de la CVR.

Salomón Lerner, entonces presidente de la CVR, advertía frente al Congreso de la República que la verdad buscada procedería en gran medida de los testimonios de las «víctimas sobrevivientes»⁴¹. La importancia del testimonio era para la Comisión «no solamente una opción metodológica [sino] también (...) moral» (2004: 73). Del mismo modo, dos años después —luego de la entrega del IF, en una exposición ante la Comisión de Asuntos Exteriores y Derechos Humanos del Parlamento Europeo en Bruselas—, Lerner diría que, desde un inicio, concibieron la Comisión como una entidad centrada en las víctimas (203). Carlos Iván Degregori, ex comisionado, ratificaría lo dicho entonces por el presidente de la Comisión confesando, en otro momento, que el mandato principal fue *recoger el dolor*⁴². Aunque este *mandato* encierre en sí una obligación extraordinaria y una ruta específica a seguir, la CVR sentó un precedente al abrir una *puerta* a esa otra historia que se sentía venir, cercana y poderosa. A diferencia de la Comisión Especial del Senado de 1988 sobre las causas de la violencia y alternativas de pacificación en el Perú —cuyo IF fue publicado como *Violencia y pacificación* (1989)—, que basó su análisis de la realidad social peruana afectada por una violencia estructural y acumulada en siglos en asesores e investigadores de la plana docente y administrativa de universidades privadas, entidades estatales y organismos no gubernamentales⁴³, la CVR centró gran parte su perspectiva —

⁴¹ Beristain precisa que el establecimiento de la verdad por parte de una Comisión, permite a las víctimas *abrirse*, es decir: contar su historia (2006a: 18). No obstante abierta esta puerta a las voces nunca antes escuchadas, lo que se hace realmente es restringir el acceso a aquello que no encaje en los parámetros de *víctima y maltratado*. «Las instancias oficiales definen quiénes son víctimas reconocidas, y debido a sus criterios restrictivos de tipo político, de tiempo o económico, excluyen a veces a otras muchas cuyo dolor no está dentro de los términos de referencia» (25). Esto pasó con la CVR en el momento preciso del recojo de estas voces *acalladas*. En el *Manual del entrevistador* (CVR, 2002: 13 y ss), para delinear específicamente no solo la entrevista —para la que ya se han establecido guías y temas (38 y ss)— sino las respuestas, se precisa la aplicación del «consentimiento informado». Es decir: el momento en el que se informa al declarante «acerca de las características y objetivos de la entrevista, así como de sus derechos, beneficios y posibles inconvenientes que surgirán durante el recojo de su testimonio», como el dolor o la desdicha de contar lo vivido. Para la CVR, era de suma importancia precisar antes de la entrevista qué «puede hacer y qué no le corresponde».

⁴² Estas declaraciones, dadas la noche del 27 de septiembre de 2007 en la presentación del libro *El umbral de la memoria* (2007) en el IDL, forman parte de una intervención breve y espontánea a propósito del libro mencionado.

⁴³ Esta Comisión creada dentro del seno de los poderes del Estado puede ser considerada un antecesor de la CVR. Su importancia radica en haber iniciado una discusión sobre la situación de violencia social del Perú en la década de 1980. Aunque su rango cronológico real abarcó más de treinta años de violencia histórica hasta su creación, sufrió un verdadero empuje evaluador a causa de esa *nueva* violencia organizada que significaba para el país el PCP-SL y el MRTA a inicios de esta década. Su análisis metodológico concentró todo lo que hasta ese momento se conocía sobre violencia social para una aplicación efectiva en la realidad peruana. Sus más de 400 páginas —volumen parecido al *Hatun Willakuy* (2004)—

también académica, estatal y administrativa— en quienes habían sido marginados durante mucho más de veinte años.

Este especial aspecto otorgó al IF una forma específica institucional de *limpieza* moral. Los comisionados, al escuchar a estas víctimas, serían «los oídos de la nación» (Lerner, 2004: 125). A pesar de que toda institución estatal, sabemos, se rija por un mandato y un orden que legitima y margina drásticamente aquello que esté *dentro* o *fuera* de sus límites, la institucionalización para la búsqueda de alguna verdad desde eso que llamamos la «sociedad civil» era necesaria. Sin embargo, el Estado no era precisamente la reunión de sus *solicitantes*; al contrario, débiles aún ante la crisis social histórica, el Estado no era más que un gran territorio en conflicto profundo. Tal vez por ello, así como Degregori, Lerner apelaría más bien a un mandato de los *ausentes* y *olvidados* (CVR, 2004: 13).

Recoger el dolor, pues, no se entendía solo como una labor institucional peritopológica, sino esencialmente espiritual, religiosa, acaso intelectual y humanística. Este *suceso luctuoso* marca contundentemente y otorga al estudio histórico y al recuento estadístico del IF una profunda victimización; esto es: el gran protagonista sería una *víctima* en todas las formas y niveles. Este aspecto no es negativo ni entorpecería el plan nacional: si *la memoria afectada* encendía todo dolor iba a ser capaz también de ordenar lentamente el discurso que lo materialice. Pero debemos hacer un giro, un cambio de perspectiva y entender que lo que está sucediendo aquí no es realmente un proceso exitoso de subalternización, característico (junto a otros factores más) del testimonio

analizan una violencia como producto histórico que estructura y determina una forma de organización social afectada e interrumpida; una violencia que «no surge de un día para otro», pues

una sociedad se va haciendo progresivamente violenta cuando en el proceso de su formación, los elementos que la componen no logran integrarse armónicamente; cuando las relaciones étnicas, económicas, de clase, de espacios regionales y de estructuración del Estado y la nación, no fluyen de manera continua y con sujeción a normas valorativas mínimamente realizables y que colman a su vez, las más elementales demandas del cuerpo social; cuando las asimetrías se implantan y se consolidan de tal forma que el mismo orden, la legalidad y la organización del poder, se convierten en expresiones de una violencia estructural que se acumula, se reproduce y tiende a perpetuarse (34).

Por lo tanto, para esta Comisión del Senado el origen de aquellos que *practican* la violencia está marcada por el «desborde popular», identificado por Matos Mar en los ochenta (2005), y la falta de recursos y servicios de una infraestructura inacabada. Finalmente, esta Comisión fue la primera institución estatal en analizar el actuar del PCP-SL y el MRTA, advirtiendo el grave error de catalogarlos como simple guerrilla organizada desde Cuba o influenciada por el Che y la revolución comunista (313).

hispanoamericano a partir de la década del sesenta y de su proyecto académico. Tal vez nadie como Jara haya explicado mejor esa visión victimizante de los testimonios hispanoamericanos (1986: 1). Sus personajes,

son aquellos que han sufrido el dolor, el terror, la brutalidad de la tecnología del cuerpo; seres humanos que han sido víctimas de la barbarie, la injusticia, la violación del derecho a la vida, a la libertad y a la integridad física. (...) El marco de esta forma discursiva es el de la represión institucionalizada contra la cual se lucha y de la que se ha sido objeto. Es el testimonio una forma de lucha.

En la CVR, por el contrario, el proceso de representación es distinto. Como hemos precisado ya, no es la victimización el único y arbitrario camino para representar a quienes sufrieron violación y maltrato durante dos décadas porque, en principio, las voces no pasan por el molde de la *corrección* y el *libro*. Sucede, al contrario, una corporificación, porque la materialidad de estas voces y estos cuerpos se completa físicamente a la hora de enunciarse, manteniendo aún como posibilidad su propia fijación real en el tiempo ya sea frente a un auditorio o un entrevistador; son aún las voces ajenas y los cuerpos hallados que traen el mundo al mundo, nombrándolo dentro del espacio mismo de la Comisión y sus escenarios. Si —como dice Ulfe— las audiencias de la CVR sirvieron para separar la condición de una persona como *víctima de un daño* y la noción de «víctima» como persona desprotegida e incapaz de actuar por sí misma (2006: 215), la corporificación testimonial consiste principalmente en la cancelación de la segunda noción, impuesta, política y arbitraria.

A diferencia del testimonio hispanoamericano que *supera* la fase del registro fidedigno de la voz al corregir todo el magma transformándolo en relato y coherencia, el testimonio en las audiencias de la CVR no es principalmente *corrección* en el conjunto mayor del proyecto institucional —acaso tal vez en el proceso menor de recopilación de distintas voces, en distintos tiempos y pisos geográficos, almacenándolas y archivándolas luego en expedientes y formularios—, pues lo que le interesa no es sólo una reparación moral o física (un reconocimiento reivindicativo de *dolores* y *pasiones*), sino principalmente la narración de una historia nacional, pero de origen colectivo y múltiple.

En el testimonio hispanoamericano se apela a la contrapartida de la historia, una historia-otra capaz de *tumbar* o negar la oficial. Pero en el Archivo de la CVR la historia no es contada por uno, sino por muchos, como complemento (o páginas que faltan) a esa

historia nacional ya empezada (y también negada) en el tiempo, y como esclarecimiento de aquello que en su momento fue desconocido o rechazado. No se trata pues sólo de negar una historia oficial sino de debatirla proponiendo otra. Ya hemos precisado las diferencias entre el IF y el Archivo: una es monológica y la otra plurivocal. Si bien hay una narración de nación distinta en cada testimonio; el hispanoamericano se basa en una voz y un evento dialógico comunicativo, mientras que el de la CVR tiene como base más de 16 mil voces producto a su vez de otras miles en constante conflicto y transformación. Como dice Lerner (2004: 30), hay una

amarguísima fábula moral oculta bajo la masa de los hechos conocidos y por conocer; hay *una narración oscura* que habla de resentimientos y desprecios, de confusiones e ignorancias, de soberbia y humillación, sin la cual la historia contemporánea de nuestra patria no podrá declararse completa⁴⁴.

Mientras el discurso testimonial de Menchú o Jara, López Antay o el Padre Mío se quedan en el libro, encerrado, enderezado y limpio; el de la CVR permanece *libre* —o sin una mediación total—, en su forma original y desatendido en el Archivo nacional.

Subalternizar, desde la victimización, es pues *enderezar* la voz ajena en favor de una ideología y un proyecto de compromiso social intelectual; corporificar, en cambio, es la conservación y la permanencia de esas voces y cuerpos recogidos ya no en un papel sino en distintos soportes. Aunque en ambas estancias discursivas muy similares, por supuesto, haya un proyecto letrado de arraigo nacional y reivindicación del *más pobre* y ambos, a su vez, compartan el mismo *chaleco* metodológico de recojo y registro (que implica, principalmente, un plan previo de determinación comunicativa), en los testimonios de la CVR participan varios sujetos, muchos de los cuales se contradicen o reafirman en el tiempo. Si, como hemos visto, la oralidad es producto de una interacción, en la CVR —y más que en cualquier otra instancia— el camino de la reunión de las *vidas* y voces proviene de un auditorio, una familia, un grupo humano muchas veces desplazado y trasgredido.

Sería pues importante incidir que aún en ambos testimonios existe preocupación por un lenguaje *correcto*. Aunque en distintos niveles, esta condición parece ser necesaria en la comunicación entre sectores sociales opuestos que, en un momento, se miran unos a otros

⁴⁴ Énfasis mío.

para coincidir. Así como en el testimonio de Rigoberta Menchú la voz tuvo que pasar por un proceso de *ajustes*, en los testimonios de la CVR también se necesitó ajustar y precisar evidentemente una incidencia de voces que no se sabía cómo llegaría. Y es que, para el proceso de análisis y el conteo burocrático de las víctimas, muertos y desaparecidos, y para el perfecto archivo de resúmenes y expedientes, era preciso llevar un inventario claro y fiel.

No obstante este útil aspecto metodológico, la necesidad de una normatividad en el lenguaje de todos los involucrados iba a ser concebido como fin nacional.

No hay reconciliación sin entendimiento y no existe entendimiento sin *un lenguaje claro y sin un empleo honesto de ese lenguaje*. Llamar a las cosas por su nombre, sin retacear y a la vez sin añadir nada a la realidad, es el punto inicial de ese entendimiento⁴⁵ (Lerner: 62).

En el *Manual del entrevistador* se precisa este cuidado: se debe usar un «lenguaje sencillo y claro» que rompa —solo en teoría— la barrera *profesional* entrevistador-declarante (CVR, 2002: 17). La entrevista, al ser una «dinámica semi-estructurada», reconocía que el declarante no iba a contar su historia siguiendo una secuela cronológica ordenada; era necesario pues, *ordenársela*. Relato para la CVR es por lo tanto

una crónica orientada por el orden y el detalle de los hechos (su contexto, las violaciones o crímenes, las secuelas) en una secuencia cronológica lo más precisa posible. Asimismo, el testimonio debe dar cuenta de los diferentes puntos de la guía temática que han sido explorados durante la entrevista (2002: 22 y ss).

Tomando en cuenta los elementos constitutivos del testimonio hispanoamericano, la CVR cumple el papel y las funciones del *gestor* o *editor*. Ahora bien, el testimonio indirecto, el que caracteriza los testimonios mediados por un letrado,

es producto de un proceso interpretativo por lo menos doble; primero, el narrador-testigo elabora su versión textual de lo vivido; luego, el editor —quien ni siquiera comparte esta experiencia y es, no más, un testigo de la producción del texto primario— elabora otro texto, aún más diferido de la realidad, un testimonio “en segunda potencia” (Sklodowska, 1992: 83).

⁴⁵ Énfasis mío.

Entender el papel del *editor* como una función drásticamente opuesta a la subalterna hace que la podamos ver individual y autónoma; sin embargo, el *editor* de la Comisión refleja el proyecto nacional de una institución estatal organizada. No se trata de identificar a Burgos, Barnet, Razzeto o Eltit detrás (y encima) de los testimonios de Menchú, Montejo, López Antay y el Padre Mío respectivamente, sino de reconocer una dirección en el manejo del cuerpo institucional que busca legitimarse de la misma manera que el antropólogo o el filósofo. El *editor* de la CVR también construye su propia lógica discursiva a través de una historia sobre la base humana de los relatos que le son dados en el proceso. No podría decirse que ambos relatos difieren solo por el hecho de provenir de experiencias sociales opuestas sino porque, en efecto, la historia de la ciudad letrada es otra muy distinta a la del resto que no cabe cómodamente en su damero⁴⁶. Estamos pues otra vez ante la *oposición estratégica* del letrado testimonialista pero, esta vez, en contra de sí mismo como actor, ciudadano y ser humano. Y es que, debido a su carácter indirecto, el testimonio mediato, dice Sklodowska, «corre el peligro de subordinar la auto-representación del individuo al discurso persuasivo y didáctico del editor que con frecuencia se propone recibir la historiografía valiéndose de la óptica de los marginados» (1992: 100).

Lerner insistió mucho en su misión ético-filosófica al frente de la Comisión. «Nuestra tarea (...) es, por encima de todo, una misión ética, un esfuerzo por dar al país una nueva visión de sí mismo» (2004: 19). La verdad, por ello, estaba impregnada de esta postura intelectual frente a la impunidad y la muerte. «La verdad que buscamos ha de ser también una verdad sanadora» (15); una verdad «provista de contenido y repercusión morales, es decir, una verdad que implique reconocimiento de uno mismo y del prójimo, una verdad que posea atributos de curación espiritual» (22). La verdad es pues un «bien moral y así debe ser buscada y construida» (55). Esta *verdad*, en principio, basa su propuesta en las reflexiones de Heidegger acerca de la verdad misma como «esencia de la libertad» (1997: 406). Para este filósofo alemán, la verdad se reduciría a la subjetividad del sujeto humano. Aunque éste alcanzase cierta objetividad, ésta seguirá siendo humana y a su

⁴⁶ Como indica Manrique, la historia nacional «es la memoria nacional institucionalizada y tiene como función fundamental legitimar un orden social determinado: en un nivel más visible, definir los campos entre la patria y la antipatria; entre quienes pueden hablar autorizadamente en nombre de la nación y quienes no la representan verdaderamente. En un nivel menos evidente se trata de proclamar la legitimidad del orden social existente, de sus beneficiarios y sus representantes, así como la intrínseca ilegitimidad de los intentos de subvertir ese orden» (2003: 424).

disposición. Por lo tanto, aquella verdad apoyada en un fundamento racional, debe *tocar* al hombre en su realidad histórica y social.

Si esta verdad *sanadora* es para Lerner fruto del mismo proceso investigativo — Haack la llamaría la «verdad del genuino investigador»⁴⁷ (1997: 56-57)— que consistía en la revelación de la muerte y la barbarie, los protagonistas de la guerra entre hombres y mujeres sólo podían ser quienes realmente eran víctimas y llevaban, *de manera ejemplar*, un luto eterno entre las paredes de una sociedad escindida y proterva. Esta función *ejemplarizante*, vista por Achugar (1992: 60), supone pues una adhesión a la ideología del progreso a nivel moral. «La difusión de vidas ejemplares operaría como un medio de alcanzar el deseado fin: la utópica y futura perfección moral». Lerner, como la Comisión, buscaba el ingreso a como dé lugar de la nación a un tiempo de reconciliaciones dentro de los márgenes de la tabla de valores del «civilizado» y el «amable».

Aunque, finalmente, no se *identifiquen* como literarios estos testimonios, como los oídos en los juicios de Núremberg o en el *Nunca Más* argentino, porque circulan en un espacio ajeno al literario (Achugar, 1992: 67), 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» (Silva Santisteban, 2008: 78).

Sería necesario, pues, debatir aquello que muy claramente Salazar Jiménez advierte con respecto a nuestros estudios literarios: todo crítico, al ser un lector, posee una producción textual escrita; ésta, al tener un carácter ritual, «tiende a conservar las tradiciones» (2002: 32). Precisar que los testimonios de la CVR pueden *decirnos* algo de las múltiples narraciones de nación forjadas antes, durante y después de SL, el Estado y el gran conflicto social desatado, significa que su dimensión simbólica debe ser llevada hasta

⁴⁷ Para Susan Haack, el concepto de verdad está íntimamente relacionado con los conceptos de creencia, evidencia e investigación. «Si usted no está intentando obtener la verdad —dice Haack—, usted no está en realidad investigando» (55). Hay por lo tanto dos clases de investigadores: los de paga o *fangidores*, que no tienen como objetivo encontrar la verdad sino argumentar a favor de alguna proposición identificada previamente a la investigación. En cambio, el investigador *genuino* —persona de *integridad intelectual*— quiere llegar a la verdad de la cuestión que le concierne, así la verdad coincida o no con lo que creía al principio, así consiga o no una plaza fija y así obtenga o no fama y reputación. «Así como el valor es *por excellence* la virtud del soldado [del mismo modo] la integridad intelectual es la del académico» (58).

nosotros sin que esto resulte pérdida alguna de sus auténticas dimensiones discursivas. Tarea difícil. Muy fácilmente puede decirse otra vez que aun el Archivo nacional no es más que otro espacio lleno de expedientes o registros, normas de lectura y horarios. No obstante, este gran archivo testimonial completado en este proceso político-judicial *nos habla* de las múltiples formas en que los sujetos pudieron forjarse una resistencia de sólidas dimensiones culturales y subjetivas contra la opresión y la muerte. Así como el testimonio hispanoamericano es una narración (*corregida*) de nación situada desde la lucha o la discriminación, la locura o el trabajo, los testimonios de la CVR son también, en palabras de Reátegui, una *narrativa* (2006: 186) en donde distintas y encontradas concepciones de nación chocan constantemente, en oposición al discurso de un texto típico y uniforme denominado «Informe Final»⁴⁸.

⁴⁸ Para Reátegui, la noción «narrativa de la violencia» debe ser entendida, en principio, una derivación y una *superación* de la rendición científica de los hechos registrados y organizados en el IF. Y esto porque —distinguiendo previamente lo «organizado y significativo de lo narrado» y la «inconsistencia de lo sucedido» (186), es decir: entre el campo del discurso y el campo de lo real o fáctico— en la vida en sociedad la necesidad de una hermenéutica social permitiría conquistar para el texto una *eficacia social*, esto es: convertirlo en memoria y en una práctica cultural pronta e importante.

Violencia, Estado y *enemigo dentro*

Este capítulo no es un paréntesis historiográfico ni tampoco una revisión innecesaria del pasado nacional a partir de un supuesto punto fijo en esa línea imaginaria de los siglos. Propongo hacer una breve lectura de no solo las dos décadas de violencia en el Perú, sino —ingresando ya al espacio andino al rededor del valle del Mantaro que exige nos ubiquemos mucho antes en el tiempo— de una violencia que hizo posible en el territorio andino a través del tiempo la convivencia y el roce entre distintas naciones quechuas o aymaras antes de la administración colonial. Si se consideran los actos de violencia el lugar de enunciación o el recuerdo vivo del origen del acto enunciativo, precisar cómo los sujetos respondieron o se superpusieron a ésta no nos sería inútil. Como ha indicado Vich, la categoría *lugar de enunciación* hace referencia

al contexto histórico de la enunciación y al conjunto de determinantes sociales que estructuran la condición social del enunciante. (...), ambos condicionantes (*contexto* y *posición*) marcan buena parte de la identidad de todo discurso y son fundamentales para conceptualizar mejor la intervención política cultural (2002: 10).

La importancia de este capítulo y de ingresar a la práctica represiva en la zona central andina pasa pues inevitablemente por reconocer primero qué hizo que la violencia sistemática del Estado y el PCP-SL tuviera un cariz distinto en cada región —que la CVR entiende producto de una evolución en el tiempo—, debido principalmente a la concepción muy singular de la propia defensa y de un desarrollo social distinto.

El que lo ubique aquí, luego de analizar el testimonio hispanoamericano y de ubicarlos institucionalmente en el análisis de la realidad social de la Comisión, me servirá como *vestíbulo* para entrar, en el siguiente capítulo, a la amplia *sala* del análisis de los

factores del testimonio en las Audiencias Públicas de la CVR, como el auditorio, la performatividad y la defensa de una verdad.

La violencia que vivió la nación antes de (y durante) la llegada del soldado castellano, puede ayudarnos a entender cómo el sujeto andino enfrentó o aprendió a *vivir* esa otra violencia sistemática que vendría luego del Estado, el PCP-SL, el MRTA y las rondas campesinas. No estoy diciendo con esto que la vida del campesino haya consistido siempre en defenderse ni que haya pasado en vano más de quinientos años. En rigor, la violencia social de la década de 1980 sigue el camino que se inició siglos antes cuando, primero, en el Tahuantinsuyo, las reglas incaicas político-militares traducían unificación por destrucción, imposición y *barbarie*, y segundo: cuando en la Colonia la explotación y reducción, evangelización y extirpación de las raíces humanas y culturales mágico-religiosas andinas eran el motor del imperialismo español. Es decir, la violencia no fue solo entre sectores diferenciados política y socialmente en un espacio territorial que buscaban situarse en el poder sino esencialmente entre semejantes. Con «seguir el camino», pues, no me refiero solamente a seguir huellas historiográficas o documentales a través del tiempo sino a comprender que la violencia no tiene un origen único en Ayacucho o en el inicio de la lucha armada en 1980, sino en el tiempo. Esto, por supuesto, no es una justificación sino una propuesta de reflexión de aquello que nos ha marcado como sociedad en permanente persecución y conflicto. La violencia no sólo es quien violenta o es violentado sino lo que se aprende o se construye a partir de esa destrucción.

No debe dejarse de lado además que en uno y otro tiempo —el Tahuantinsuyo o la Colonia— factores históricos distintos condicionaron posibilidades de auge o crisis, según las fuerzas o debilidades de la organización política de esos tiempos, modificándose la perspectiva ideológica de su significación. Ni que en el Incanato, una armonía social acaso adánica (fabulada más por las crónicas europeas) hizo de la vida de los hombres y mujeres del sur de América casi más *justa* y *gozosa*. Sin embargo, quedarse en una visión idealista de nuestros antepasados puede no servirnos para comprender cabalmente el devenir de nuestra historia: la estructura colonial del poder que subvirtió el orden primordial andino, basado en un sistema político de riqueza y trabajo. La violencia del hombre contra el hombre es también un rastro de nuestra existencia en este mundo y el llamado «indígena» —en todos los tiempos, luchas y sublevaciones— fue no sólo quien de hecho llevó la peor

parte sino que tuvo la oportunidad, en medio del caos, de aprender. Así como Portocarrero logra ver en dos clásicos personajes del testimonio peruano —Fortunata (Sindicato, 1982) y Asunta (Valderrama y Escalante, 1977)— el resultado de la «acentuación colonialista de los rasgos autoritarios del Dios cristiano» en la mentalidad el hombre andino (1990: 230), es necesario entender la violencia no sólo como una fuerza histórica que apabulla o subalterniza sino como forjadora de identidad.

1. Violencia estructural y dos Comisiones

La violencia en el ochenta era vista, en efecto, como un hecho casi *connatural* a nuestra sociedad pero no por ello aceptable. La Comisión del Senado, ya mencionada anteriormente, concebía la violencia social como «estructural». Una violencia que,

al llegar a un punto de *saturación* en la sociedad y en las relaciones Estado-Sociedad, habría producido un *desborde* y *ruptura* de los patrones sociales establecidos, que en sus expresiones más extremas, se exterioriza como violencia activa, que en algunos casos adquiere grados consistentes de autonomía, independizándose inclusive de las relaciones causales de origen, y como comportamientos violentos de diverso contenido, según los sujetos sociales que la portan⁴⁹ (24).

En el aislamiento social y legal, la violencia se hace un «factor de identidad y sobrevivencia» (29). Son los sectores marginales de la nación quienes socavan la estabilidad social, formando parte de ella. Existe, no obstante, una violencia social que, canalizada y controlada por los clásicos mecanismos de organización y expresada claramente en esa *legitimidad* de la violencia del Estado, no es negativa. Ésta, gracias a una capacidad de absorción, puede superarse para luego alcanzarse un nivel satisfactorio de progreso. Ahora, si esta violencia social —en principio inocua y difusa— es internalizada o percibida como injusta e insoportable por la mayoría de una población, su aceptación y comprensión se verán afectadas tornándose así, en conjunto, una sociedad violenta estructuralmente. Es decir, si la violencia social vista por esta Comisión es de tal grado de intensidad o gravedad, pasará a ser estructural: una sociedad sobre la cual se ha instalado la violencia como sistema (33). Esta violencia, pues, «se presenta cuando los seres humanos

⁴⁹ Énfasis mío.

son influenciados —o condicionados— de manera tal que sus actuales realizaciones somáticas y mentales están debajo de sus realizaciones potenciales» (Bustamante, 1984: 109). La violencia estructural es indirecta no por la gravedad de sus efectos, sino por la dificultad o imposibilidad de encontrar al agente que la produce así como a las personas que la padecen.

La Comisión del Senado consideró tres rígidos tipos de violencia⁵⁰. La primera sería política y vendría del Estado, bajo el amparo de una «normatividad ética y jurídica». Eufemísticamente llamada «coerción», es en esencia represión, prohibición y castigo: la administración ético-jurídico-penal que regulan las relaciones entre hombres y mujeres dentro de un espacio nacional reconocido. Estamos hablando en esencia de aquello que Foucault identificó —analizando el papel fundamental de la *indagación* o el descubrimiento de una verdad jurídica en el pensamiento occidental y cómo ésta dio forma a lo que conocemos hoy por Derecho— como «forma ritual de la guerra» (1996: 67). Como confesaba De Trazegnies a principios de la década del ochenta, una de las funciones primordiales del sistema judicial es administrar la represión de las conductas sociales. Influenciados por el pensamiento liberal occidental, el Derecho en el Perú es concebido en efecto como violencia (aceptada o institucionalizada) capaz de acabar o contener violencia (1984: 128).

Una segunda, practicada por los partidos políticos legales o jurídicamente protegidos, consistiría en la organización vertical interna que *dejaría pasar* prácticas antidemocráticas entre las bases. Finalmente, un tercer tipo sería la violencia que desarrollan los «grupos alzados en armas». Ésta, pone en evidencia la gravedad de la

⁵⁰ En esta década de graves confusiones, se consideraba válido dividir y definir el fenómeno de la violencia para ubicarla claramente en nuestra realidad social, siguiendo las teorías que el sociólogo noruego Johan Galtung diseñó sobre la paz y la violencia (1985). Así, existía una violencia personal e identificable en su relación entre un sujeto influenciador o condicionante, un objeto influenciado o condicionado y la acción o modo de influencia o condicionamiento. En la violencia llamada estructural, mientras tanto, esta relación no resultaba fácil de establecerse debido a la dificultad en la identificación del sujeto, el objeto o ambos a la vez (Bustamante, 1984: 109). El poder de esta violencia debía ser entendida no unilateral sino como una relación entre varios sujetos (111). Para Bustamante —respondiendo también a su propia lectura de Galtung—, había pues tres niveles distintos de violencia estructural: una rígida, expresada en la institucionalidad política, como el centralismo del país. Una segunda en la legalidad o el abuso de administración. Y una tercera llamada informal, hallada en la discriminación. Pero detrás de todas estas modalidades de violencia está lo que originalmente fueron formas de violencia directa o personal que se daban y alcanzaron objetivarse luego en normas, reglas y procedimientos del sistema político. Es decir, la violencia original estaba detrás y se traducía en su «objetividad normativa» (113-114).

situación de injusticia y la suspensión de las reglas del orden social que celebran, en el papel, una vida en *armonía*. Al decir de Sartori —y siguiendo los pasos de estas categorizaciones—, si a la fuerza le basta con la capacidad de coerción, facultad exclusiva de quienes gobiernan y vigilan; la violencia, por el contrario, manifestación popular y peligrosa, es violación efectiva, *ejercicio* de violentar. La violencia es hacer daño brutal; la fuerza en sí misma, no. La fuerza manda, impone y somete; la violencia arremete, hiere y destruye (1994: 42).

Una diferencia fundamental entre esta Comisión y la CVR radica en que, para decirlo de alguna manera, el objeto estudiado —similar hasta cierto punto— era visto en cada caso de manera distinta. Para la Comisión de 1988 el objetivo era la evaluación de aquella peligrosa situación social acumulada en décadas llamada en efecto «violencia estructural»; mientras que para la CVR el objeto de estudio era un conflicto armado en tanto político, social y cultural. En ambas Comisiones el punto de partida era la violencia de la década del ochenta. Pero mientras que para la CVR ésta era producto de condiciones específicas históricas pero intensificadas de pronto en un expectante retorno a la democracia, para la Comisión del Senado la violencia senderista era entendida principalmente como ideológica y urbana, fruto de un *desborde*, es decir: de una invasión (o explosión popular demográfica) de *extraños* al espacio urbano capital y su reclamo informal y belicoso. Similar a la imagen del «alumbramiento» de Carlos Franco (1990), las masas populares serían el nido de aquellas malformaciones en la conducta social y, a su vez, el feto o embrión a punto de nacer —o estallar— de una sociedad mayor que la alimenta y nutre malsanamente. La migración interna, la urbanización masiva y acelerada sin industrialización eran consideradas pues como un factor específico de nuestra *psique* social (Rodríguez Rabanal, 1984: 146).

No obstante estas diferencias, habría que tomar en cuenta además que en ambas investigaciones el objeto tenía edades distintas. Para el Senado, el PCP-SL tenía apenas ocho años de edad (armada) y la posibilidades de su comprensión total todavía no se concluían; para la labor de la CVR, en cambio, el PCP-SL tenía ya *mayoría de edad* y sus conclusiones coincidieron con cambios políticos radicales que significaron también una derrota —acaso *parcial*— de aquello que para la década de los noventa significaba aún terror y muerte.

La práctica terrorista, para la Comisión del Senado, «es voluntarista, irracional y se agota en la pura destrucción, todo lo cual hace que el alzamiento carezca de función simbólica y de legitimidad las reivindicaciones que pretende» (40). En esta breve definición, precisa para esos años, lo *irracional* coincidiría con la *hiperideologización* senderista del mundo vista por la CVR (2004: 56). Para ésta, poder hacer un análisis científico sobre la violencia era menos importante que definir y explicar la magnitud y los períodos del conflicto armado. Tal vez aquí podría decirse perspicazmente que la razón crucial de esta visión estaría en el contexto social que enmarcó a esta Comisión a comienzos del siglo XXI. Creo definitivamente que para la CVR —institución civil más que política, intelectual antes que funcionaria— era más importante hacer evidente (revelar, mostrar) las causas, acciones y secuelas de un conflicto social que hasta entonces no queríamos o no podíamos reconocer. Para la Comisión del Senado, en cambio —cerrada, política y netamente partidista⁵¹—, importaba más conceptualizar científicamente un fenómeno tercermundista y su respectiva aplicación residual a nuestra realidad que *mostrar* la realidad de un problema social perverso.

Siguiendo a Quijano (1992: 16), el sistema de producción de conocimiento «sujeto-objeto» impuesta desde la Colonia como valor de modernidad se ve reflejada aquí en la imposible relación entre culturas; la violencia vivida en el ochenta era vista como producto de una degeneración o desviación de patrones de un comportamiento *correcto* en sociedad, posible sólo en quienes, periféricamente, conformaban ese *mediocre* plan de integración nacional desde la república. Al igual que el IF de la matanza de Uchuraccay dirigido por Vargas Llosa, esta Comisión aún marcaría a finales de la década de 1980 ese discurso de

⁵¹ Mc Clintock, en uno de los primeros artículos sobre SL y la situación del país publicados en inglés en 1983 (1986), advertía que la llamada «izquierda parlamentaria» temía, frente a la acción subversiva, que sus oportunidades electorales a corto plazo fueran disminuyendo. Distanciándose a como dé lugar, estos partidos parlamentarios criticaban a Sendero por tres razones fundamentales: su torpeza y brutalidad estratégica, la provocación de un golpe militar y, debido a este último punto, el peso de la presesión de las fuerzas armadas nacionales que tendrían que soportar ellos mismos como grupos ideológicos marxistas (138-139). La Comisión del Senado refleja esta preocupación de un sector del poder por «obstruir este movimiento sin incurrir en serias violaciones a los derechos humanos». Puede decirse, más de veinte años después, que estas tres razones no comprendían completamente las circunstancias reales por las que los grupos de izquierda sentían que SL cometía un *error*. No obstante, en estos años y desde la capital, las cosas parecían recién descubiertas y la subversión era vista como un movimiento campesino que venía de las montañas a acabar con el régimen *feudal* de los gobiernos *fascistas*, mas no como un problema social que atravesaba todas las esferas del país.

nación situada en el centro de un Perú moderno y oficial, lejos de uno *remoto y arcaico*⁵² (López Maguiña, 2003: 257-275).

Sendero, para el Senado, era pues sólo un partido, «una máquina de guerra al servicio de las masas» (283). Para la CVR, el PCP-SL del *presidente* Gonzalo, se definía drásticamente como una ideología casi religiosa, una militancia *purificadora* y de *renacimiento* a través de la muerte, una acción revolucionaria subversiva y violenta comprendida solo al unirse estrechamente a las interrelaciones sociales entre diversos sectores marginados de la nación (2004: 101). Éste, pues, es el punto de partida de la diferencia radical entre ambas visiones de una violencia proterva. Como ya se ha dicho, la historia contada en la CVR tiene un *soporte humano* muy grande; el *relato* posible de la muerte fue escuchada y registrada, además de sacada de los libros y los números.

Reconocida entonces nuestra *dependencia perniciosa* a los intereses de los centros hegemónicos del poder mundial —compuesto por tres ejes fundamentales: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo (Quijano, 2000: 214)—, el diagnóstico que el Senado hizo de nuestro país se quedaba en la conquista militar española del XVI y la reconquista norteamericana económica del XIX. Para esta Comisión la sociedad peruana «escasamente cohesionada» *era* «incoherente» (48). Sumida en la anomia social —momento más crítico de descomposición y desorganización al que podía llegar un Estado—, a nuestro país, para decirlo de alguna manera, solo le quedaba esperar un milagro.

Precisadas estas diferencias en ambas Comisiones y la gravedad del método de sus diagnósticos, puede decirse finalmente lo siguiente: el crecimiento del terrorismo como factor de desestabilización o destrucción social no se debe en gran medida a su *virtud* revolucionaria y el apoyo popular —que en verdad nunca tuvieron—, sino a la intimidación, es decir: al conjunto emocional de esos errores cometidos por el Estado en su ciega persecución a la población más pobre. Esto, de hecho, facilitó la cobertura y clandestinidad de sus acciones durante tanto tiempo. Hay que reconocerlo: el terrorismo de

⁵² Esa insalvable distancia o separación entre un conocimiento *racional* y un conocimiento *mítico-arcaico*, unido *sentimentalmente* con el mundo rural, visto por el escritor peruano al investigar sobre la muerte de ocho periodistas en enero de 1983 en Uchuraccay (incluso, también al ingresar a la narrativa de Arguedas), proviene sobre todo de una concepción rígida de cultura. Cuando a fines de los setenta se le preguntó qué era para él la cultura, respondió: «Aquella suma de conocimientos, costumbres, ritos, creencias, instituciones y actividades que constituyen la peculiaridad humana, es decir que *apartan y distinguen al hombre de la naturaleza*» (Podestá, 1976: 73). Énfasis mío.

dos décadas se valió de nuestra *propia* violencia social; fruto de ella, incluso, superó la destrucción misma que se venía ejerciendo como nación *independiente*. Como decía Flores Galindo acerca de la revolución de Túpac Amaru, la subversión ahora abrió la «caja de pandora» de las fracturas y escisiones que corroían el país⁵³ (1987: 137).

Todo lo dicho hasta aquí nos ayuda a comprender ese estado de destrucción total en la que se encontraba el Perú en la década del ochenta. Ahora es necesario *ir más atrás* y revisar qué nos hacía violentos u oponentes en el tiempo; no para reducir las relaciones sociales y culturales prehispánicas a un juego beligerante entre grupos sino para ingresar, de manera específica, al campo de las interrelaciones humanas entre aquellas pequeñas naciones que conformaron el Tahuantinsuyo.

En el ochenta, así como se conocía muy poco —no sólo aquí en Lima, la capital, sino en algunas ciudades de la zona sur-central andina— sobre estos grupos terroristas, podemos aseverar también con certeza que se conocía menos acerca de cómo en las comunidades alejadas en los valles y callejones de la sierra peruana la violencia iba minando su práctica social. La intelectualidad limeña consideraba que la fragilidad cultural de personas y comunidades lejos del centro de poder procedía «de la falta de integración de tres sistemas cognoscitivos-valorativos (...): el ancestralmente recibido, el de la educación formal y el resultante del comercio cultural» (Mac Gregor, 1984: 31). Es pues necesario rebatir esta postura. Si las identidades se forman a partir de la distinción y la misma sociedad peruana (amurallada por excelencia) forja y fomenta estas desigualdades, al hablar de una violencia simbólica debemos tomar en cuenta dos procesos: uno de *fermentación* de lo periférico que reclama lo necesario para alcanzar una vida digna o *llevadera*, y uno de *legitimación* de lo hegemónico o dominante que acrecienta, fija y modela su presencia como refuerzo de una memoria e identidad distintas (Espezúa, 2003: 125).

⁵³ Por esta razón, es un *lugar común* y ya casi un error incidir en que campesinos y mujeres (dos sectores de la sociedad peruana indefensos y victimizados por excelencia) estuvieron «entre dos fuegos»; si se considera el *pico* de un arma origen de violencias distintas en medio de una guerra —una que se defiende y otra que ataca; una (al decir de Lerner) origen del *bien* y otra del *mal*—, se deja de lado que también campesinos y mujeres formaron parte por sí mismos de la violencia social y política bajo causas estrictas y autónomas. Es, pues, la realidad en verdad muy compleja y atemorizante de aquello que Narda Henríquez advierte sucede en guerras o conflictos armados más allá de estrategias bélicas: las «relaciones humanas» (2007: 211).

2. La vida llevadera

Sobre el amplio valle del Mantaro y los techos quemados de las casas serranas se guarda en la marcha de los relojes un tiempo distinto. Cuando Hernando Pizarro llegó al valle en 1533, los *huancas* y *xauxas* ya habían sido subyugados brutalmente por las huestes incas de Cápac Yupanqui y su sobrino Túpac, al rededor de 1460. No obstante —y precisamente por aquel régimen autoritario impuesto, la derrota vergonzosa y la abrupta reorganización política y económica a la que tuvieron que atenerse—, los *huancas* vieron en los extranjeros (o *viracochas*) una oportunidad para recobrar la libertad perdida.

Ya establecida la Colonia, luego de las guerras entre los conquistadores por el poder absoluto de las tierras, el pago del apoyo indígena ofrecido, es decir: las consecuencias de la alianza, se tradujo en un *trato distinto* con respecto a los otros pueblos andinos bajo el dominio español. Esto permitió que la estructura agraria, a diferencia de lo que ocurrió en otras regiones del país, estuviera pautada, gracias a una Real Cédula de 1564, por la ausencia del régimen de hacienda o latifundio y sus efectos de explotación y yanaconaje (Espinoza Soriano, 1986: 188). No hubo en las ciudades que se anidan en el valle del Mantaro, una casta parasitaria española que viviera cómodamente usufructuando la encomienda; la tierra estuvo en manos de los propios indígenas, libres de la administración militar española. No obstante la infaltable administración espiritual de los doctrineros dominicos y franciscanos distribuida en el valle, los huancas disfrutaron de una vida *relativamente llevadera*.

Sin embargo, no se trató —como advertía Lumbreras— de una alianza de *razas de traidores* con extranjeros de raza blanca (1974: 207). Se trató, más bien, de una muy lógica alianza de clases, sin firmas ni documentos, entre nativos que esperaban la oportunidad para tomar el poder por asalto y extranjeros que venían decididos a convertirse en nuevos explotadores. La estrategia «hispano-huanca», en rigor, se basó pues en la localización geográfica, equidistante y estratégica entre el Cusco y Lima: la capital del imperio ya hundido, ciudad devastada por el afán mineral de los soldados españoles y vuelta de cabeza por la perspectiva medieval de ciudades damero, y la capital colonial en plena formación (Espinoza Soriano, 1993: 29). Más o menos hay ya un consenso sobre el fin del

Tahuantinsuyo: la caída de los incas no dependió de la valentía, del blindaje ni de la estrategia militar de los conquistadores (ni de los grandes perros devoradores ni de las bestias equinas que, en una metamorfosis extraordinaria, aparecían junto a las armaduras como seres furiosos pegados desde la cintura y el lomo), sino principalmente de la asistencia proveída y registrada en los quipus por los señores de los más importantes curacazgos. Como afirmaba Lumbreras, los curacas

eran jefes étnicos de distintas jerarquía y poder, cuya diferencia básica con el resto de la población residía en su acceso a la fuerza de trabajo, mediante la cual se medía su riqueza. Los curacas de la más alta jerarquía pasaban del nivel tribal al nivel nacional, siendo señores de verdaderos estados nacionales, y los de mayor poder llegaban a constituir estados multinacionales, con rango de reyes o emperadores (1985: 20).

El Estado pues no estaba cohesionado; distintos eran los cultos y distintas las lenguas, dentro del archipiélago de pequeños gobiernos que bajo la dirigencia de una cabeza trabajaban, negociaban y sobrevivían.

Para Espinoza Soriano (1986: 42), los diversos curacazgos regionales no eran simples tribus marginales, sino reinos que antes del Tahuantinsuyo habían tenido una intensa vida política y económica, pues hacían uso y control de sus propios recursos⁵⁴. Es acaso equivocado entender, como Aranibar, que estos pueblos carecían de *identidad colectiva* solo por su torpe papel frente a la invasión (1985: 46). Artífices ya de una admirable concepción del mundo como fuerza anímica y material, no debe sernos extraño que, a la llegada de los españoles y del asalto al Inca en 1532, el gran Estado andino mantuviera dentro diferencias y rivalidades seculares, debido no precisamente a afanes belicosos, sino a sus distintos y propios proyectos de expansión o existencia social-urbana. La imposición del quechua, los caminos y el culto al sol no habían logrado crear conciencia de una sola nación; acaso sólo el respeto hacia el Inca como ordenador, como una poderosa cabeza invisible en las primitivas instituciones andinas. Un sujeto en las tierras del Inca, así, no era precisamente un ser *libre*; acaso consciente de su papel en la comunidad y de su

⁵⁴ La explotación económica mediante el control de diversas zonas ecológicas de distintas sociedades prehispánicas en nuestro territorio, dice Shady Solís, presupone «una *posesión política* sobre extensiones de territorios reconocida por otras sociedades; lo que implica (...) *cierto nivel en el desarrollo de la organización política para imponerse por la fuerza y/o entablar convenios y transacciones*» (1994: 67). Énfasis mío.

rol en la reciprocidad era aún, dentro de los grandes límites del Tahuantinsuyo, sólo un sujeto obediente y temeroso al Inca.

Con los años, luego de las guerras por la independencia que convirtieron al valle en cuartel general realista, el territorio que pertenece ahora al departamento de Junín sufrió un largo y exitoso proceso de castellanización en desmedro de la lengua vernácula. La élite huancaína, en efecto, emprendió en 1886 una campaña contra aquellas manifestaciones autóctonas que pudieran distorsionar el proyecto progresista político-regional (Manrique, 1988: 43-50). Iniciado el siglo XX, la exploración y explotación de la *Cerro de Pasco Cooper Corporation*⁵⁵ y la inauguración de las líneas ferroviarias que atravesaron las montañas centrales fueron marcando la delicada y dinámica trama social de los sectores campesinos de la región que fueron conectándose con el resto del país acaso exitosamente.

Estos sujetos aprendieron a moverse autónomamente dentro de una nación aún estancada en pugnas militares y contradicciones políticas. Lo importante ahora era apropiarse de aquello que le permitiera no quedarse rezagado; el idioma, por ejemplo, signo de la influencia occidental y estímulo de la producción económica de la región, le valió el sello de la *aculturación* más efectiva que Arguedas estudiaba y difundía⁵⁶. Como indica

⁵⁵ La minería peruana ha marcado profundamente los rasgos de nuestra existencia como nación durante y luego de la conquista española. Como indica Contreras (1988: 23), la explotación colonial minera no solo fue el sector económico más importante entre los siglos XVI y XVIII, «sino que su funcionamiento fue además la razón de ser de un Estado cuya estrategia era drenar hacia la metrópoli el mayor volumen posible de excedentes de las colonias». «Mal preparada» para el cambio liberal del Estado independiente llevada a cabo en el XIX —que realmente no significó un cambio radical, en efecto, pues el Estado aún siguió aprovechándose de los sectores reprimidos tributarios del régimen colonial (Bonilla, 1987: 280-281)—, la minería vio caer rápidamente el sistema que durante siglos, en base a una encarnizada explotación indígena, le fue favorable. Sin embargo, advierte Contreras, esta etapa de nuestra economía aun con todo estuvo bajo control nacional; ceder este recurso mineral a los intereses del imperialismo a inicios del siglo pasado significó el fracaso del manejo de recursos propios heredados de la colonia. Este primer gran yacimiento sobre territorio peruano de alguna manera sirvió como eje motor dentro de la gran zona central que motivó grandes migraciones y encuentros entre grupos humanos que, con el tiempo, fueron constituyéndose fuera y dentro de los ambientes rurales de sus orígenes.

⁵⁶ Arguedas, en una ponencia en 1958, decía que el proceso de integración nacional había comenzado en el Mantaro. En este valle, «las comunidades conservan un alto grado de independencia que confirió a los indios un estatus especial, no de extrema inferioridad social y (...) humana» (2004b: 198). Esta situación económico-social singular era también, para el novelista, la apertura cultural hacia el mundo cosmopolita. Escribía Arguedas sobre la visita de la Sinfónica Nacional a Huancayo, que fue vista

como si se tratara de un espectáculo con todos los atributos de lo mágico. Y lo es, en efecto. ¿Existe algo con más atributos de lo mágico que una gran orquesta? Sobre todo si se la escucha y mira por primera vez, como sucedió en Huancayo con una gran parte del público. Habían entre la concurrencia gente de las clases populares, alguna mujer con traje típico de mestiza. Aplaudieron a Beethoven con vehemencia, pero las composiciones peruanas causaron realmente delirio.

Cerrón-Palomino, la imposibilidad de un quechua común —de aquellos pueblos (o *mitmas*) concentrados en el valle—, se oscureció por el muro de un castellano rudimentario, útil en las disputas judiciales y la participación política. La idea de progreso, por esta razón, se asoció al desdén por lo nativo (1989: 94 y ss).

Esa *imagen* del indígena que, desde el marxismo, Mariátegui creía vislumbrar en la década del veinte, «desvinculado de la nación» (1995: 39), deprimido, nostálgico y *oscuro* de alma (243), o incluso esa *fe* en los antepasados y ese *porvenir* arrancado a las «tumbas de generaciones muertas» que Vienrich —desde Tarma e influenciado por el antiespañolismo de González Prada— advertía (1999: 54), se podía poner en duda: las dimensiones político-sociales que moldearon la identidad en los Andes centrales no debían admitir corsés tan románticos y paternalistas.

3. Estado y enemigo

«El Perú es ahora —bajo casi cualquier criterio de definición—, un país violento» (Gorriti, 1984: 163). Acaso los perros muertos colgados de los postes de alumbrado público, la llegada de *sinchis* (Guardia Civil) y *llapan atic* (Guardia Republicana) a Ayacucho, el estado de emergencia en todo el país y los asesinatos en Uchuraccay y Lucanamarca, no podrían a inicio del ochenta ser causa de otra reflexión tan apresurada como certera⁵⁷.

Efectivamente, en 1980 el país era un hervidero. El Perú que Belaúnde encontró a inicios de esta década había experimentado una ola de protestas y movilizaciones a lo largo de los años setenta. El régimen militar radical, que nunca tuvo el apoyo del campesinado pues soportó la hostilidad de importantes sectores sindicales, había desarticulado el antiguo

Para Arguedas, había quedado demostrado que Huancayo no es una ciudad de *fenicios*, sino de trabajadores sensibles. Huancayo es pues «una síntesis feliz del trabajo y del arte, de la aspiración a la riqueza y a la recreación del espíritu» (2004c: 493-494).

⁵⁷ Desde este apartado, tomaré dos puntos de vista (que son realmente a su vez dos maneras de comprender y comprometerse ideológicamente) con respecto al contexto social vivido a partir de mediados del siglo pasado; una, de Rospigliosi (1989) y Maureci (1989), ambos investigadores, y otra de Roger Mercado (1982), periodista identificado con la ideología marxista y militante senderista. No pretendo polarizar el análisis, sino más bien ampliarlo positivamente ya que creo es necesario seguir —o *perseguir*— ambos análisis (así como sus propias correcciones y verificaciones) de lo que pasaba en la década del ochenta. El objetivo, afirmo, es netamente académico.

sistema de dominación oligárquico sin institucionalizar, sin embargo, nuevas formas de organización política (Rospigliosi, 1989: 106).

De esta manera, una parte de las élites de clase media radicalizadas, fuertemente influenciadas por el maoísmo y el castrismo y sin posibilidad de una participación política efectiva, aprovecharon la dificultad y rigidez de los militares para relacionarse con los trabajadores organizados y, de esta forma, establecer sólidos vínculos ideológicos (107). El gobierno militar de Velasco Alvarado (y su remanente castrense en el régimen de Morales Bermúdez), había creado no obstante muchas y grandes expectativas; la brecha entre éstas y las posibilidades de satisfacerlas fue sistemáticamente utilizada por esta élite —denominada ahora «nueva izquierda»— para enfrentar la masa laboral contra los militares. No sería posible entender el terrorismo sin las reformas velasquistas y la oposición que el fracaso generó entre lo «rural» y lo «urbano».

Al persistir la crisis económica, el gobierno de Belaúnde aplicó una política económica *antiindustrial*, es decir: un régimen cuyo objetivo era recesar la economía para obtener excedentes en la balanza de pagos y cumplir con la deuda externa. Las consecuencias de ésta y otras medidas fueron nefastas: un descenso en la producción, la penosa reducción de los salarios reales y del empleo, y el lúgubre espectro de la inflación.

El fracaso de los intentos de revertir este deterioro de los salarios e ingresos de las masas populares, el cese del explosivo crecimiento sindical y la crisis misma de los sindicatos debido a la eventualidad de la mano de obra, influyó en esa sensación de frustración que la equivocada lucha armada utilizó como justificación de los atentados a locales policiales, bancos, municipios y torres de alta tensión (Maureci, 1989: 28). Es preciso destacar aquí que, según la CVR (2004: 61), el PCP-SL ya había iniciado sus acciones el 17 de mayo de 1980 en Chuschi (Cangallo) justo cuando se retornaba a un gobierno democrático, como se ha dicho, con la elección mayoritaria de AP en los sufragios. Este gobierno sabemos, ya en el poder, al creer que se trataba de un juego político de la oposición o de un asunto de abigeos, restó importancia a los subversivos. Sin embargo, para el periodista marxista Roger Mercado (1982: 11) ya se conocía como *secreto a voces* que efectivamente una organización política de izquierda —rezagada del escindido Partido Comunista Peruano (PCP)— había empezado la lucha armada en el Perú bajo la vieja concepción maoísta de cercar la ciudad desde el campo; un *cercó*, signo no solo de

destrucción, estrategia guerrillera o terror, sino de avance, movimiento, salida, es decir: del cruce inevitable de los límites —el revertir el poder desde la periferia sin que signifique esto por supuesto superación alguna de la propia subalternidad⁵⁸— que, habría que notar, no era algo nuevo; acaso en esencia, siguiendo la teoría de la Comisión del Senado, ir del campo a la ciudad era ya una práctica histórica que Matos Mar había llamado en efecto en el ochenta el *desborde popular* (2005). Así pues, el terreno parecía estar preparado.

La insurgencia, precisemos, es una actividad armada minoritaria llevada a cabo en un territorio definido, dirigida contra el Estado con el claro propósito de destruir su aparato y reemplazarlo por una estructura alternativa (Maureci: 26). El terrorismo, en esencia, es un método de violencia, caos y destrucción que, al decir de Furet analizando el caso europeo, justifica la muerte (o la realidad a la que pretende *poner fin*) con la concepción de una nación oprimida ávida de liberación, el vacío de derechos, el reclamo de un territorio y una bandera, y la separación nacional (1989: 199 y ss).

Sin embargo, al ser la insurgencia una situación de conflicto armado, no quita que ésta pueda emplear en su actuar tácticas claramente terroristas. Para poder definir cómo ante esta situación liminal en la década del ochenta el Estado, a través de sus fuerzas militares, respondió al levantamiento y al ataque, sería preciso entender que tanto en los gobiernos acciopopulista y aprista, respectivamente, los militares fueron una herramienta fundamental en el agravamiento de la crisis y la violencia.

Se construyeron así, al decir de Rodríguez Rabanal, *muros de concreto* no solo alrededor de las casas, sino también corazas en torno a los hombres. El otro se convirtió en «un desconocido, en casos hasta enemigo potencial, depositario de proyecciones». La desconfianza y los utilitarismos se convirtieron en actitudes «pertinentes» (1984: 147). *Enemigo* era pues cualquiera; como estar frente a un espejo, aquel del que debíamos protegernos *residía* dentro de nosotros. De esta manera, en el gobierno de Belaúnde, la política implementada —tres años después de iniciado su gobierno— se basó en la interpretación del conflicto como una *guerra interna*, en la cual existía un *enemigo adentro*, identificable, combatible y posible de eliminar⁵⁹; por ello, al ser concebido ya como una

⁵⁸ Como decía Said, haber sido colonizados se ha convertido en un *destino duradero* (1996: 26).

⁵⁹ Anota Ponciano del Pino que, al encomendar Belaúnde el control de la situación a las FF. AA. en diciembre de 1982, «todo “indio” era considerado potencialmente subversivo» (1996: 133).

fuerza ideológica y militar, la respuesta sólo debía ser dirigida y controlada por las FF. AA. (Maureci: 41-42). Esto, en breve tiempo, se constituyó pues en el enfrentamiento más procaz y degradante entre visiones o maneras de entender una misma realidad que se mostraba confusa e incontrolable.

Como cree Narda Henríquez, en efecto, las guerras además de estrategias y tecnología suponen relaciones humanas: el juego de sistemas de creencias y códigos ideológicos de origen tanto militar como social (2007: 211). Por ejemplo, el papel de hombres y mujeres en la guerra interna cuestionó de alguna manera mitos —vigentes aún hoy— sobre la *masculinidad* guerrera y la *feminidad* pacifista.

Aquí es necesario volver a esa violencia *legítima* vista líneas arriba. El Derecho —cuyo discurso cubre de manera muy clara uno de los aspectos fundamentales del IF de la CVR: la identificación de responsables por violación de derechos humanos y el plan de reparación— entiende el conflicto como un juego abierto de intereses opuestos, de modo tal que una vez que se racionalicen a través de procedimientos pactados, se podrán administrar los hechos y argumentos en disputa (Gonzales Mantilla, 1999: 16). Esta fe en procesos políticos y garantías ciudadanas que sirvan como modelo de relaciones entre los ciudadanos y el Estado, acaso no ve más allá del desequilibrio entre norma y vida social. Y es que, con el primer gobierno de García Pérez, aquello que fue concebido como un problema militar, fue visto ahora como un problema político que necesitaba una solución política (Maureci: 45). El APRA, recordemos, no había hecho público como partido un recurso alternativo a la contrainsurgencia. Es así que ya como gobierno, quiso que el régimen civil fuera el único responsable de la planificación y aplicación de la estrategia contrainsurgente (51). La CVR, si bien coincide en que el gobierno aprista buscó «el control civil sobre la acción militar», advierte que la llamada «masacre de los penales» en 1986, fue un quiebre en el esfuerzo del gobierno por imponer, desde este improvisado poder civil, un nuevo esquema de respeto de los derechos humanos (223 y ss). Ambas respuestas estatales entonces fallaron en tanto que, al mirar el amplio sector popular que componía la estructura de la nación, fueron sólo un violento barrido y un agresivo velo de discriminación.

No obstante, para Roger Mercado, los de *arriba* o «la gran burguesía y los terratenientes feudales bajo el mando del imperialismo yanqui», se traducían —o eran lo

mismo— en el gobierno continuista y fascista de Belaúnde⁶⁰. Los de *abajo*, las amplias masas populares rezagadas históricamente, al no aceptar la opresión establecida avanzaban en la lucha, «expresada en el desarrollo de una creciente protesta popular (...) que hoy presenta un intenso reactivamiento campesino» (28).

El texto de Mercado es de inicios del ochenta. Ya en esos meses, anota acaso con un espeluznante entusiasmo, los atentados en Ayacucho, Junín, Apurímac, Huancavelica, Arequipa, Pasco y Lima eran considerables (29). En pleno conflicto, las FF. AA. eran reconocidas como un «verdadero ejército de ocupación nativa»; la burocracia criolla, el camino de la reacción, y los militantes, *combatientes hijos del pueblo* que concebían la violencia misma como un deber y un derecho (30 y ss). El momento propicio para desencadenar la forma superior de la lucha de la revolución en países semif feudales como el nuestro —amoldando el discurso de Mao Zedong a nuestra realidad⁶¹—, era «en medio del ascenso campesino», único momento en que es posible apreciar la verdadera madurez de la misma. «El manantial inagotable de fuerzas y de recursos para una guerra popular son las amplias masas populares», afirmaba. La guerra popular era una guerra campesina o no lo era (43).

El PCP-SL, pues, asumía como partido la transformación de la realidad peruana en base a una aplicación forzada de paradigmas occidentales. Esa función educativa⁶² del discurso senderista vista por Biondi y Zapata podría confirmar esta vocación de instrucción

⁶⁰ Para Juan C. Callirgos, en la guerra desatada en la década del ochenta, el racismo no sólo fue utilizado por las clases dominantes; también Sendero utilizó categorías exclusivamente clasistas en su reflexión sobre la sociedad peruana (1991: 226). El factor racial o étnico, no obstante, está ausente en el discurso senderista. Es lo que Nelson Manrique considera *el factor negado*. Sin embargo, aunque no aparezca este factor en el discurso teórico, sí aparece en su práctica política (1989: 40).

⁶¹ Para la CVR (98), el PCP-SL tomó además de esta concepción maoísta de un mundo en donde el salto de la semifeudalidad al comunismo sólo podía ser a través del *poder del fusil*, la construcción de un partido de cuadros, selectos y secretos de Lenin, y la simplificación del marxismo y el culto a la personalidad de Stalin. No obstante, estas influencias en la organización ideológica senderista parecen fusionarse, en la práctica y no confusamente, con el pensamiento andino. Como ha visto —o ha podido interpretar— J. Ansión (1982: 4), el exterminio del *nakaq* (Degregori, 1989: 109-114) y el anuncio de un *pachakuti* con las voladuras de torres de alta tensión, serían puntos de enlace entre Sendero y el *Kay Pacha* —o mundo de aquí— en donde el hombre andino y la muerte se encuentran para redefinirse eternamente, entre el mesianismo y el horror modernizador.

⁶² Siguiendo un análisis lingüístico-semiótico, Biondi y Zapata entienden que «la competitividad del discurso de Sendero Luminoso estriba en su carecer educativo. Es esta aproximación precisamente la que nos revela que estamos frente a un sistema sígnico cuya operatividad obedece más que a su predicación» (99). Para ambos autores, hay una necesidad de leer signos en la definición de *lucha armada* revolucionaria, no solo como un discurso guerrillero, estratégico o político, sino como instrucción y educación, pues se trata de signos hechos para *significar* antes que de *herramientas factuales*.

ideológico-subversiva que se basaba en un *aquí y ahora* fundamentales para la comprensión de la situación del campesino y el abuso del enemigo (2006: 99 y ss). Como señala muy claramente Serra (1991: 5), revisando la situación político-social nicaragüense, el discurso sandinista sobre el poder obrero-campesino, aceptado acríticamente, ocultaba la presencia real de la burguesía en el bloque de poder y el rol dominante de la burocracia. Estas concepciones

inculcadas a los dirigentes del MCC [Movimiento Cooperativo Campesino] no ayudaban a apropiarse de su práctica política sino que introducían mayores contradicciones en su comprensión de la realidad nicaragüense y en su acción política: así, *los manuales soviéticos identificaban socialismo con estatización en un país donde predominaba la pequeña producción mercantil simple*. Contraponían el marxismo como “ideología revolucionaria” vs. la religión como “ideología burguesa” en una Nicaragua pionera en la confluencia de cristianos y marxistas, planteaban que la dirección científica en la transición al socialismo debe estar a cargo del partido y del Estado *siendo la sociedad el “objeto dirigido”*, lo que contrastaba con un proyecto pluralista de democracia representativa y participativa⁶³.

El testimonio de las hermanas Vento García, como veremos, narra precisamente hechos que marcan esta ambición del PCP-SL por llegar a las masas populares y dominarlas en favor propio, así como el papel del Estado como el *otro enemigo*. Sendero aparecía pues como la abrupta alternativa a un *status quo* inmisericorde, sólido y perecedero —equivocado afán este al no sólo otorgar a la soberanía democrática una figura antropomorfa⁶⁴, sino al creer, como dice Zorrilla, que si un gran edificio, sistema o estructura tapa la luz y nos asfixia, la única posibilidad válida y concebible es tirarlo abajo (1990: 53-61).

A inicios de la década de los noventa y del aún legítimo gobierno de Fujimori, diez años después, las cosas no habían cambiado demasiado. La nación, marcada por aquello que Flores Galindo llamó el *péndulo incierto*: oscilar entre anarquía y democracia, dictadura y corrupción, siguió postergada severamente (1999: 24). Si Estado y nación se necesitan, ya que la primera debe reprimir las pluralidades a favor de la construcción de una

⁶³ Énfasis mío.

⁶⁴ Es decir identificar el poder y su legítima jerarquía con un grupo o una sola persona, de tal manera que al sustituirse la concepción de clase por la de pueblo, la dirección del cañón sea dirigida hacia la sociedad misma que, como un gran traje opulento, ocultaría dentro de sí la trampa burocrática y los peligrosos engranajes de sus intereses (Furet: 214).

cultura, un mercado y una armada nacionales, mientras que la segunda debe organizarse en un Estado para poder homogeneizarse, distinguirse, defenderse o expandirse (Ahmad, 1995: 94-95), el Perú del ochenta, sumida en crisis, no pudo atender las causas sino sólo las consecuencias del caos, quedándose en ese torpe intersticio entre Estado y nación, pues no encontró la médula que se las articulase perfectamente. La destrucción del Estado entonces y las discordancias sociales eran aún la fuente del penoso ejercicio de nuestra cotidianidad.

Corporificación: oralidad y poder

No solo los testimonios de la CVR fueron registrados en papel o cinta magnetofónica. Un grupo de ellos, fue registrado y televisado simultáneamente. A estos espacios se les llamó «Audiencias Públicas» y, aunque respondan a una forma precisa y determinada, su importancia estriba principalmente en su performatividad.

En este capítulo va a iniciarse el análisis del testimonio de las hermanas Delia y Marlene Vento García frente a una mesa de comisionados y un auditorio, como parte de ese proceso de registro y conmemoración del duelo nacional. Es preciso ahora distinguir dentro del gran conjunto de testimonios aquellos en donde la voz es mediatizada por el proceso investigativo judicial, de otros en donde la voz se muestra limpiamente, sin intermediarios. Esto no solo develará claramente el papel del otro, su reconocimiento y las posibilidades de su conclusión político-estética, si no la importancia de identificar en qué momento y de qué manera, como dice Denegri, el cuerpo se transforma en texto y el teatro en narrativa.

Como se ha afirmado ya, el análisis discursivo de testimonios de la CVR dado en las Audiencias Públicas puede reducirse fundamentalmente a dos: Silva-Santisteban (2003) y Espinoza Espinoza (2003). Ambos estudios coinciden con la atención, discusión y disputa que surgieron gracias a las expectativas generadas por el trabajo de la CVR durante la ceremoniosa entrega del IF al gobierno de Toledo. Ambos ensayos, por ello, inician su análisis defendiendo el papel de la apertura institucional a esas voces acalladas durante la guerra⁶⁵. El testimonio sería la fuente de una reparación psicológica y moral, y el relato,

⁶⁵ Si bien el análisis discursivo del testimonio en la CVR es aún muy breve, no debe parecerse una casualidad que los *autores* de los primeros ensayos sobre este tema sean mujeres y sobre mujeres (Silva-Santisteban, 2003 y Espinoza Espinoza, 2003). Sobre la mujer en tiempos de guerra, discriminación y exterminio social, no cabe duda, se han hacinado inevitablemente todas las detonaciones del machismo y la barbarie.

una *batalla* personal por la memoria y la verdad. Estas voces pues forjarían lentamente un *contra-relato* desde la muerte y la desaparición. Para Silva-Santisteban (204), *escuchar* los testimonios orales de los afectados no solo

es una oportunidad para que *reconstruyan una realidad* que permanece muchas veces en su vidas y cuerpos como una pulsión irrepresentable, sino, sobre todo, de darles la posibilidad de *armar una razón propia, ni centralista ni hegemónica, una razón alterna*, que organice para nosotros (todos) una atisbo de salida.

De la misma manera, Espinoza Espinoza (217) destaca la importancia de estos testimonios ya que

nos *pone frente* a los actores y *nos acerca* a su palabra. Una palabra que expresa fundamentalmente dolor, pero que a su vez *saca del contexto puramente estadístico o periodístico a estos hechos que constituyen parte de la memoria histórica de una nación*⁶⁶.

Al igual que aquella crítica que trataba de aclarar la ambigua autodefinición del testimonio hispanoamericano, libre y disidente, defendiendo el papel de esas voces-otras registradas para la narración total de una historia-otra, cuyo origen marginal le otorgaría su éxito, estos primeros análisis sobre testimonios orales en la CVR consideran también la voz del otro como herramienta de una desestabilización del sistema de poder represor y mediocre toda vez que, contundentemente, constituyan una narración *desde abajo*. Nuevamente la ejemplaridad de estas dolorosas historias de vida como sinécdoque de un *grupo* incalculable: la historia del Perú. No obstante esta coincidencia —que debe entenderse tanto como producto de una lectura como de una *emoción*, que las involucra políticamente⁶⁷—, estos estudios tocan una *fibra* humana que la crítica anterior no pudo

⁶⁶ El énfasis en ambas citas son míos.

⁶⁷ Esta identificación con los testimonios de la CVR —que no sólo estriba en coincidencias de género— va más allá del reconocimiento de la violencia directamente descomunal del PCP-SL y el MRTA hacia la mujer. Uno puede preguntarse lo siguiente: ¿es requisito para el acercamiento a estos testimonios sentirse conmovidos para concluir un plan discursivo de interpretación ideológico-intelectual? Silva Santisteban advierte que toda lectura del testimonio implica, también, adhesión o rechazo, un sentimiento humano válido y comprensible mediado por «una lógica horizontal en las coordenadas de la indignación más que de la conmiseración» (2008: 77). No obstante, al decir de Sommer con respecto a la india quiché, la diferencia retórica entre el testimonio y la autobiografía «es el sujeto plural pero particularista del testimonio. En vez de un individuo genial e inimitable (...), Rigoberta es una representante. No es diferente de su comunidad; tan sólo lo es de nosotros» (2005: 179). Por esta razón, para la autora norteamericana, el yo

identificar: los testimonios de las Audiencias Públicas de la CVR —que en esencia comparten con los testimonios de Menchú o Condori Mamani ese contacto insustituible entre sujetos— llevan en el centro la existencia de un conjunto físico, armónico e indivisible, atentado y golpeado durante la lucha armada: el cuerpo.

Para poder explicar Silva-Santisteban *qué ocurre* en el testimonio de Giorgina Gamboa dado en las Audiencias Públicas (2003, anexo 10: 37-39), se vale de una categoría: la «basurización simbólica». Con ésta, la autora entiende que en la época de violencia en nuestro país esta *enemiguización* total de la población —legitimada en el gobierno de AP—, se debió a un plan de *descongestión* del centro, «una estrategia de subordinación simbólica de todo lo que no [le] “pertenece” por antonomasia (...) y que permite precisamente [su] consolidación [y] hegemonía» (213). Entendida la basura producto de una evacuación de vertederos, un *sacar afuera* de todo lo insoportable, se llega así a *desdramatizar* el rudo acontecer en este espacio oficial, casi amurallado. De esta manera, la basurización simbólica funciona como una cadena de subordinaciones: si el PCP-SL construyó un otro *basurizado* al que, si quería, eliminaba sin reparos (el campesino pobre, ajeno y extraño), el Estado, las clases dirigentes y urbanas, también *basurizaron* al senderista bajo el estereotipo del resentido social. No se trata por supuesto sólo de advertir prejuicios sociales; la concepción de un otro capaz de matar implicaba la fractura de una matriz social que, aún con diferencias económicas, políticas, religiosas y culturales, podría permitir la convivencia. Giorgina Gamboa, entonces, fue basurizada, responsabilizada de su propia y repetida violación debido a ser sospechosa de terrorismo, y se le asignó como *penitencia* la crianza de una criatura, fruto de la vejación.

Para Espinoza Espinoza, el testimonio de Liz Rojas Valdez ante la Comisión (2003, anexo 10: 24-28) nos permite principalmente *ingresar*, a través del cuerpo, a una tradición oral posible. Para la autora, hay un antes y un después de las audiencias, un intersticio de reconstrucción oral del propio cuerpo; a través de la presentación de éste, podemos acceder a la voz y su historia, contada con todo lo vivo que puede dar el recuerdo la muerte. Como veremos en el primer apartado, ir del *se dice que* al *yo digo que* implica un auto-reconocimiento y a la vez su materialización. Es de aquí donde, con el tiempo, beberán «los

testimonial de estos relatos canonizados no se nos convida a asimilarlo. Le somos ajenos, y no hay pretensiones de una «experiencia humana de validez universal o esencial».

discursos históricos, literarios, antropológicos, en fin toda la cultura» una fuente *modelizadora* de oralidad (218).

Como el centro de ambos análisis es el testimonio mismo recogido por la CVR —y por lo tanto, marcado por los *márgenes* del discurso testimonial institucionalizado—, es interesante advertir cómo para una y otra autora aspectos como cuerpo y teatro u oralidad y ficción del discurso testimonial son fuentes de interpretaciones distintas. Para Silva-Santisteban importa más definir cómo funcionó el sistema de marginalización por parte de la *ciudad letrada* para poder, luego, revisar y criticar sus repercusiones sociales; el testimonio de Gamboa es pues ejemplo de supervivencia y heroicidad⁶⁸. Aquello que en él evidencie la monstruosidad del sistema romperá brevemente ese silencio que impregnó como una malla las relaciones sociales. Para Espinoza Espinoza, en cambio —y preocupada más en principio por el espacio que ocupa la testimoniante durante el ritual—, ese sustrato oral del testimonio de la ayacuchana destaca por sobre el esquema de un proceso eficaz de auto-marginalización. Las voces y los cuerpos de ambas mujeres maltratadas, como vemos, sirven para ejemplarizar la crisis misma de nuestra sociedad en dos décadas. Esto no invalida por supuesto el análisis de una y otra autora; todo lo contrario, ambas aproximaciones al testimonio en la CVR abren la discusión sobre su significación y su poder simbólico.

A diferencia de otros análisis sobre el testimonio en el área andina preocupados sólo por los mecanismos que hacen posible su pensamiento, no caen en la tipificación de rígidos esquemas explicativos. No significa esto que esquemas, cuadros o *cuadrados perfectos* no sirvan dentro del análisis interpretativo; el problema está cuando, en los estudios literarios o sociológicos, los esquemas cumplen una función determinante en la reflexión del letrado, subordinando el *objeto* de estudio a una dimensión espacial al que muchas veces no pertenece por desbordar o superar los límites mismos de una fórmula. Esto ocurre en dos ensayos: Vega-Centeno (1991) y Díaz Caballero (1996). Para ambos, el pensamiento

⁶⁸ Silva-Santisteban cree definitivamente en este aspecto *aleccionador* del testimonio de Gamboa. En otro momento, la autora cree necesario destacar la «vida» de esta mujer, victimizada mas no derrotada, como punto de origen de una reflexión poética sobre el miedo y al miseria humana. Al final de *Las hijas del terror* (2007: 73), podemos saber que el libro «es un homenaje a mujeres que, como Giorgina Gamboa (...), han luchado por la justicia y la vida. Su testimonio (...) es uno de los relatos más impactantes sobre violencia contra la mujer durante el conflicto. Este testimonio ha sido, es y será *fuentes de enseñanza y prueba de la valentía de una mujer cuando enfrenta a la memoria y toma la palabra*». Énfasis mío.

andino que subyace a los testimonios (publicados y corregidos por el proceso antropológico) se basa en oposiciones irreconciliables.

Vega-Centeno comprende la vida de una mujer en las minas de Morococha a partir de la oposición de varios factores valorativos que inciden en la comprensión de un *mundo minero* predominantemente opresivo y machista. Criticando cierta manipulación de la situación laboral de la mujer pobre por parte de algunas instituciones *con buena voluntad*, Vega-Centeno advierte que hay que «desideologizar a la mujer, para que desde su realidad objetiva podamos hacer cualquier propuesta que signifique construcción de la paz y una apuesta por la vida; [es decir, considerar a] la mujer como posible agente de liberación» (50). Sin embargo, para esta autora alrededor de siete esquemas semióticos, acaso intercomunicados pero aislados semánticamente, nos ayudarían a precisar bien cómo Felicitas va autodefiniéndose como sujeto. La organización espacio-tiempo, el bien y el mal, el rol ciudad-campo, la condición femenina y el embarazo, las normas de comportamiento mujer-varón y el mito del progreso sobre la contradicción bestia-hombre, podrían en conjunto revelar cómo los pasivos sujetos subalternos *ven el mundo* a partir del abuso y la explotación.

Para Díaz Caballero, por otro lado, el testimonio de Condori Mamani, ejemplo firme del «etno-testimonio», es esencialmente trágico porque su lugar de enunciación —a diferencia del testimonio de Huillca (Neira, 1974)— no responde a un plan político sino a una cosmovisión mítica indígena. Para este autor, por ello, el proyecto editorial se centró más en «la dimensión individual, lingüística, mítica y cultural del relato» (342). Aunque esta apreciación sea suficiente para comprender que el objetivo principal fue *escuchar* al campesino cuzqueño para su reivindicación cultural, no puede considerarse *pasivos* a los interlocutores letrados pues realmente en ningún momento, como hemos visto ya en el primer capítulo, lo son. Díaz Caballero entiende también este pensamiento andino a partir de oposiciones: un *relato mítico* en donde hallamos a un Gregorio narrador-etnólogo de su propia cultura vs. un *relato autobiográfico* en donde el testimoniante es un narrador-testigo. En un primer relato, se relacionan la conciencia mítica, la sociedad tradicional, la cultura indígena, el quechua y la oralidad; en el otro, la conciencia histórica, la sociedad moderna, la civilización, el español y la escritura.

Es claro que estos cuatro análisis del testimonio en el Perú difieren radicalmente en su método de análisis e interpretación. Sería un error pretender invalidar una y otra perspectiva; mi intención es solo trazar brevemente una línea demarcatoria sobre las categorías que aplican en desmedro o no de lo aplicado. No obstante, los ensayos inciden en una cosa: el testimonio es esa fuente inagotable de aproximaciones ideológico-políticas. Vega-Centeno y Díaz Caballero, efectivamente, se basan en un texto corregido, limpio o canonizado por el círculo académico. Sus reflexiones no sólo siguen la tradición crítica sobre el testimonio hispanoamericano o en territorio andino, sino que amplían el evento testimonial al debate sobre aquello que ha sido llamado «racionalidad andina» (Golte, 2001; Peña Cabrera, 1993; Rivera Palomino, 1994). Pero, como dicen Fentress y Wickham, la palabra escrita no es precisamente *espejo* de nuestros pensamientos (2003: 28). En cambio Silva-Santisteban y Espinoza Espinoza, preocupadas sí —siguiendo a Foucault⁶⁹— por los factores que transforman el discurso desde su lugar de enunciación, ingresan a un campo hasta ese momento no tocado; la reflexión sobre certezas por ello no es torpe pero tampoco desapasionado: la violencia política de dos décadas y las voces ajenas que emergen subjetivamente como práctica social y poder.

1. Testimonio y auditorio

El testimoniante, dice Silva-Santisteban, «sabe que debe modular su habla, que debe producir un efecto de sentido en sus escuchas» (2003: 211). Ese *modular* es pues la presencia, bajo ciertas condiciones bien definidas, del testimoniante ante la mesa de comisionados. Me explico, nutriéndose de la exitosa experiencia sudafricana presidida por el obispo Desmond Tutu, las audiencias peruana fueron concebidas como espacios de representación teatral en tanto que los recursos escenográficos —la disposición de los

⁶⁹ Para Foucault, comprendiendo muy bien el papel dialógico del enunciado: su repetición, transformación y reactivación, en el análisis del campo discursivo se trata «de captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que pueden tener vínculos con él, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye» (1970: 45). Así como Espinoza Espinoza basa su breve análisis del discurso *en* el auditorio, Silva-Santisteban considera importante, también, las condiciones de producción, la localización simbólica, el contexto y el horizonte de recepción (2003: 209).

participantes— tenían como fin no sólo distribuir de manera singular a *víctimas* y comisionados frente a un público, sino el de *conmover* y *educar*.

El auditorio es un espacio especial de encuentro organizado y llevado a cabo por la CVR⁷⁰; todo lo dicho en él, siguiendo esa estructura ritual, vertical y dramática, estará marcado por el foro. Siguiendo a Zumthor (1991), el testimonio en las audiencias implica no sólo un *saber-hacer* o un *saber-decir*, sino un *saber-estar*. Así, lo que sea considerado «verdad» en el relato estará en profundo debate toda vez que reconozcamos que también la verdad es invención —en tanto que lenguaje— y corporalidad —en tanto que espacio.

Aquello que Marlene y Delia vayan contando, la brillante proyección de su *oratura* —o competencia— quebrará esa especie de formulario para nada fijo ni marcado impuesto por la coyuntura efímera de la audiencia.

En Huancayo, estas audiencias duraron dos días y tuvieron un impacto social que es necesario medir.

Una dramática jornada se cumplió el primer día de las audiencias públicas, con el que empezó el proceso de *la terapia colectiva* de las personas que sufrieron la violencia a sus derechos humanos en la década de los 80.

Ayer con diecisiete testimonios dramáticos presentados se confrontó cara a cara con el terror de la violencia que desterró el olvido y reconstruye una historia diferente. Durante la audiencia se dio voz a los testimonios que concluyeron *con lágrimas* de parte de las víctimas, que a la vez se *mostraron alegres* al ser escuchados por primera vez.

(...)

Luego de los testimonios las víctimas fueron saludadas por cada uno de los miembros, quienes pidieron disculpas por abrir las heridas del terror cotidiano de antaño.

(...)

El público huancaíno *demonstró unión* durante la sesión pública, del mismo modo la prensa tanto nacional e internacional se mostró impecable *respetando* el dolor de las víctimas. Lo propio hicieron los testigos que asistieron a la audiencia⁷¹.

⁷⁰ Vistas en su momento con mucho entusiasmo por quienes defendían la vigencia de los DD. HH., estas audiencias pasaron a ser en un momento, y a pesar de lo dramático de los testimonios, un lugar *extraordinariamente democrático*. De la Jara afirmaba que, luego de escuchar las audiencias, «la sensación es de que todo ha sido mucho peor de lo que se pensaba. Las cifras oficiales son solo la punta del iceberg en un mar de arbitrariedades. Gran parte de la población rural que tuvo la mala suerte de vivir en los escenarios de guerra fue masacrada “entre dos fuegos”» (2002: 22). Sin embargo, el «escenario de ahora es de ensueño: la existencia de una Comisión de la Verdad, testigos, víctimas por fin haciéndose escuchar, militares y policías colaborando, periodistas y medios de comunicación comprometidos, la población en general respaldado o por lo menos no oponiéndose» (23).

⁷¹ Énfasis mío.

Esta extensa cita corresponde al diario *Correo* (Huancayo) del jueves 23 de mayo de 2002. En él, de manera muy sencilla, se registra no gratuitamente aquello que Lerner —previamente en un discurso dirigido a la prensa— había *solicitado* se tome en cuenta en la labor periodística, esto es: «despertar la conciencia moral del país» y colocar ante la sociedad «un espejo para que ella reconozca su verdadera imagen»⁷² (2004: 52). Si esto es así, debemos hacer una lectura muy atenta de aquello que el artículo describe con respecto a la participación de los testimoniantes. El artículo empieza con una aseveración certera. La participación de los testimoniantes fue en cada una de las sesiones un momento de grave distensión, es verdad. Era ése el objetivo: conmover. Pero que en ese mismo momento, *lágrimas* y cierta *alegría* sean paralelamente la manifestación fidedigna de estas personas al momento de hablar, debe ponerse en duda no porque esto no sea posible sino porque implica una observación no desinteresada de un acto de conmemoración que no es experimentado uniformemente para todos los participantes. Y es que, en este pequeño artículo, podemos distinguir muy bien aquella escalonada jerarquía que la CVR no esperaba mantuviera aun en estas reuniones su separación.

En las Audiencias Públicas de la CVR, como veremos, víctimas y comisionados, prensa y auditorio son islas de archipiélagos distintos. Las víctimas, afectadas pero agradecidas, cuentan; los comisionados escuchan, se conmueven, pero son inamovibles; la prensa local, respetuosa, registra el drama de sus coterráneos, y el público asistente, severamente callado, ve pasar todo como un duelo entre luces y un velo negro.

Esto, una vez más, no significa que todo haya sido una farsa. No, mi intención es sólo advertir que en la organización de estas audiencias nada sucedió por azar. Al igual que el etnólogo que planea y dirige un proyecto testimonial de acercamiento y estudio, el filósofo —presidiendo la reunión— intenta también un acercamiento oficial con el otro para renovar lazos perdidos en la comunicación social. La mesa *mastay* huancavelicana sería ejemplo de este encuentro multicultural delineado no obstante por el rito mismo de las audiencias, el espacio público y la exposición⁷³. El discurso de la prensa puede de hecho

⁷² Algunos de los testimonios dados en las audiencias de Huancayo salieron en artículos periodísticos —el de Bertha Quispe Madueño fue uno de ellos (2003e, anexo 10: 241-244)—, como relatos breves de *profunda laceración* espiritual (23-05-2002, “Mataron a mi padre y se robaron nuestras cosas...”).

⁷³ La mesa *mastay* o «mesa con comida para todos», fue llevada a cabo simbólicamente en la inauguración de las audiencias de Huancavelica en Huancayo.

ayudarnos a comprender cómo el impacto de la labor de campo de la CVR fue *modulado* para secundar el proyecto nacional: la reparación y limpieza moral de la muerte y la desaparición⁷⁴.

En una carta dirigida a Lerner, presidente entonces de la CVR y miembro de la mesa de comisionados en Huancayo, Pilar Coll, como *observadora*, le da una breve evaluación de la jornada:

A mi modo de ver la organización fue notable y los testimonios de las víctimas tuvieron una enorme fuerza tanto para quienes estaban en la sala como para quienes tuvieron acceso a través de los medios de comunicación. (...) *a pesar de estar curtida en este tipo de relatos, me impresionaron fuertemente. De todo esto deduje que el testimonio de las víctimas tiene un altísimo valor pedagógico y sensibilizador* (...).

En cuanto a los aspectos mejorables sugeriría los siguientes: *un esquema menos rígido* para los testimonios —todos se notaban *cortados con el mismo patrón*— especialmente en los que se refiere a qué piden a la Comisión. También recomendaría buscar una respuesta más afirmativa a la promesa de decir con honestidad la verdad. (...) En cuanto a la “escenografía”, sentía que era *demasiado fúnebre tanta tela negra (o muy oscura) en el escenario y los comisionados se veían demasiado alejados del público pero valoro el esfuerzo de estos por mostrarse cercanos a la gente en su trato*⁷⁵.

Primero, Coll —mujer comprometida durante mucho tiempo con aquellos que sufrieron abuso en estos años de violencia política— cree necesario destacar las dimensiones del impacto de los testimonios. Se sintió afectada pues *la víctima* lo fue

Sobre mantos multicolores bordados por los campesinos fue extendida la mesa de comida andina (papa, haba, queso, aja «chicha», chuno sancochado. Cancha, canca «charqui cocido», entre otros) y una cruz de flores en medio de la mesa que rodeó los miembros asistentes a los comisionados, y luego de rendir honor a Dios los majitas procedieron a servir la vianda, que fue recibida con agrado por los miembros de la comisión, que esta oportunidad *dejaron de lado los cubiertos y las sillas, pues las manos reemplazaron a las cucharas y el piso sirvió de asiento* (26-05-2002, “Mesa mastay para todos”).Énfasis mío.

Nótese cómo aquí el reemplazo de cubiertos (signos distintivos de lo civilizado) son dejados por una postura más natural o *campesina*.

⁷⁴ De hecho, la prensa cumple aún en estos años un papel decisivo —pero no por ello positivo— sobre la difusión y exacerbación de aquellos prejuicios que en los ochenta nos dividieron entre «aquí» y «allá». En diciembre de 2006, *presuntas* columnas senderistas emboscaron un equipo mixto de antidrogas de la policía. El artículo de *Perú.21* del 17 empezó así: «El terror parece elegir cuidadosamente los momentos para aparecerse y helarnos la sangre». Luego de la captura de algunos campesinos, nuevamente el vicioso proceso discriminatorio y confuso empezó su lento reloj. «Se ciernen dudas sobre la responsabilidad que tendrían las ocho personas detenidas por el Ejército (...) en Ayacucho. Según algunos testimonios, estos no serían terroristas y, al parecer, tampoco habían participado en dicho atentado», reza el artículo del 21 del mismo año.

⁷⁵ Énfasis mío.

exitosamente, esto es: llegó, en un punto del relato de rotundo sobrecogimiento, a lograr un profundo contacto sensible con el espectador. Esto, para ella, es *lo positivo* de las audiencias. El espejo en el rostro de la nación nunca se vio *empañado*, confirmándose de esta manera la «ilustratividad» normativizada por el Reglamento de Audiencias Públicas — aparecido en *El Peruano* en abril del 2002—. En su cuarto artículo, se especifica que uno de los principales objetivos de las audiencias fue servir como *instrumento pedagógico* y de dignificación. Por otro lado, el aspecto negativo viene del escenario elaborado, lo visual, la estructura del *teatro*. Aquí se incide en tres aspectos muy importantes: la rigidez con que los testimoniados participan, el luto de la atmósfera y el alejamiento de los comisionados. Si recordamos el artículo citado líneas arriba, podremos confirmar estos tres aspectos de las audiencias: el corte conmovedor de los testimonios, el ambiente fúnebre y la posición hegemónica de los comisionados, distante y programada. Ese corte casi uniforme de los participantes es pues un factor de enorme importancia en el resultado final de los testimonios de las hermanas Vento García. El cuerpo, la voz y el relato se verán afectados por este rito de la verdad, mas la performatividad de los sujetos al decir de sí mismos y de los suyos no caerá en él.

Se ha interpretado la oralidad como signo de un cuerpo entero; mientras que la escritura, la participación de otro, separado o mutilado (López Maguiña, 2001: 56). Esta distinción de cuerpos en la comunicación oral coincide acaso también con la defendida por Biondi y Zapata: la familia oral es numerosa y completa; mientras que la de la sociedad escrita es reducida y segmentada (2006: 54-55). Oralidad y escritura, en efecto, implican un ejercicio en donde el cuerpo participa de manera contundente. Sin embargo, como señala López Maguiña, el *cuerpo oral* es completo, pues la práctica de su voz mueve el resto de sus sentidos de tal manera que en la comunicación todo el ser habla constantemente.

Si el testimonio en las Audiencias Públicas busca de alguna manera *romper* el silencio, lo hará pues en tanto cuerpo, presencia y presente: el cuerpo entero del testimoniante será todo lo que deberá en verdad *decirse*.

Ese silencio que formó parte de la tragedia nacional, tanto por el temor a hablar como por la ausencia real de un interlocutor que respondiera significativamente a ese discurso, de pronto parece cancelarse (Espinoza Espinoza, 2003: 217). Sin embargo, esa pesada capa de lo *invisible* y *acallado* que se posó sobre cada individuo en cada pueblo,

trocha o cuartel del país no logra moverse completamente. Para Espinoza Espinoza aquello *oculto* (o escondido) es expresión misma de la desinformación y la imposibilidad de hablar; lo *anónimo*, todas las formas de enfrentar la agresión del otro o *enemigo* desde el desamparo (218). Hay pues en el auditorio —para quebrar este binomio de indiferencia— el paso o puente hacia dos formas distintas de oralidad. La primera, es un «rumor *se dice que*», que entiendo es la forma limpia del deseo, del imaginario colectivo y preside el cuerpo de la oralidad (o *corp-oralidad*). Luego, mediante las audiencias, este rumor débil y caótico se nombra, cobra identidad y forma, y trastoca su fundamento lingüístico por la estructura «*yo digo que*». El discurso, finalmente, tiene nombre y rostro, y esa memoria de la nación, tan urgente, se hace el caudal de su oralidad, removida y en permanente peligro⁷⁶.

Aunque el peso del primer rumor trastoque el segundo —o la forma de éste constituya aquél—, es posible registrar el hilo del discurso no sólo al rededor de la desdicha, los complejos eventos contados y el deseo de reparación, sino principalmente a través del relato, lo narrado como evento nunca anquilosado y la imaginación en permanente conflicto. Aquella *víctima* que aparece con todas sus marcas existenciales sobrecoge y es éste, como hemos visto, uno de los objetivos del plan nacional televisivo: mostrar con la más *serena crudeza* a quienes durante muchos años estuvieron escondidos en medio de la *estepa verde* de los Andes. Pero hay en lo contado toda una trama de eventos y contraposiciones sutiles que es necesario acompañar e iluminar. Entendido el discurso como la dispersión del sujeto y su propia discontinuidad (Foucault, 1970: 90), podremos resaltar aquella exterioridad que se despliega como un todo de ámbitos distintos del ser humano.

El auditorio da forma textual a la oralidad porque en su escenario se actualiza el relato. Debido a esta especie de ágora —la mesa alejada de los comisionados, las cámaras, las personas, los testimoniantes y de quienes se habla— el texto oral pasa a su

⁷⁶ Esta propuesta basada en la interrelación de los enunciados a través del tiempo, coincide con Foucault. Para el historiador francés, todo discurso «manifiesto reposaría secretamente sobre un “ya dicho”, y ese “ya dicho” no sería simplemente una frase ya pronunciada, un texto ya escrito, sino un “jamás dicho”, un discurso sin cuerpo, una voz silenciosa como un soplo, una escritura que no es más que el hueco de sus propios trazos» (1970: 40). Es decir, entre rumor y rumor una permanente capacidad de reconstrucción se fija en la enunciación. *Yo digo que*, no es la exacta dimensión del sujeto, sino la multiplicidad de sus aristas y contradicciones. No debe entenderse que *lo dicho* es realmente el discurso en su magnitud, sino también lo “no dicho”, como diría Foucault, lo callado, ese «vaciado que mina desde el interior todo lo que se dice».

materialización mediante la atención, la estructura misma de las audiencias y el casto ritual de la verdad. Al momento de decir, el testimoniante *es*; en el preciso momento en que es escuchado, *aparece* como sujeto en el tiempo y el espacio, simbolizado vívidamente. Las hermanas Vento García, pues, ingresan a un espacio de *visibilización* social que dará forma a su relato en un presente escenográfico y real. Es éste el elemento no tocado por la sociología al mirar el fenómeno testimonial. En oposición a lo que afirma Portocarrero, los testimonios no mostrarían sólo «el dominio del pasado sobre el presente» (Bracamonte, 2004: 15), sino precisamente un *ahora* en donde todo se vuelve a contar.

Como ha identificado Mannheim estudiando los mitos andinos, una de las características más importantes de la producción oral quechua es la co-participación del público; éste es sin lugar a dudas un coautor; participa y otorga al relato oral su cuota de mundo (1999: 53-54). El auditorio es pues un interlocutor esencial no sólo porque sería difícil hablar solo durante horas sin interrupción alguna, sino porque entre sujeto y sujeto, dentro de una conversación, se necesita iniciar la transmisión del conocimiento cultural que cada individuo pone en debate.

En una cultura, complejamente heterogénea como la nuestra, lo oral no sólo pesa cotidianamente como evento comunicativo prescindiendo de otros medios simbólicos, sino que está vinculado con el diálogo y la interrelación social. Si una cultura oral necesita dedicar grandes cantidades de energía a repetir una y otra vez lo aprendido arduamente a través de siglos y entre diversos interlocutores, esta necesidad establece una configuración tradicionalista o conservadora de la mente que, además, no carece de originalidad. La originalidad narrativa no radica pues en inventar historias nuevas sino en lograr una reciprocidad particular con un público y en un momento determinados. El relato debe introducirse en una situación única, en el público mismo —nunca homogéneo—, para que éste responda. Eso que había sido relativo, débil y desordenado, la estructura del *se dice que*, pasa a ser pues la estructura del discurso individual y, a la vez, la forma misma de la verdad que el sujeto aprende.

2. Verdad, memoria y *sujeto andino*

Heidegger comprendía que el entendimiento humano común se movía de acuerdo a sus propias necesidades. La filosofía, por ello, no podía refutar tal entendimiento porque éste es «sordo a su lenguaje» (1997: 401). Buscar la verdad reclamaría la pregunta: «¿dónde estamos hoy?». Lo importante era «saber qué pasa hoy. Se clama por la meta que ha de fijarse al hombre en y para su historia. Se quiere la “verdad” real. Por consiguiente ¡la verdad!» (401).

Esta concepción de una verdad urgente y necesaria marca en principio la búsqueda de una verdad moral sanadora propuesta por Lerner. No obstante, no basta con sólo distinguir el papel del intelectual frente a hechos *grotescos*, sino consolidar su lógica y sus términos. Lorenz había advertido que para una determinación del concepto de verdad que no tome en cuenta un procedimiento para *sacarla* de expresiones problemáticas, fracasaría (1997: 534). Incluido pues en su determinación el concepto pragmático de verdad —mas no el semántico, arbitrario por excelencia—, aquella ya no quedaría como una «cosa privada». Entre el habla y la acción, para Lorenz, debe introducirse una «conexión controlable», más allá de la simple comprensión del sentido de las palabras, que aparezca como *fundamentabilidad*. Así, en rigor, la CVR se preocupó por controlar severamente aquella determinación de una verdad abierta, infalible y sólida a través de los límites de un relato coherente.

Revisemos, pues, qué verdad buscaba la CVR. Ésta entendía por «verdad»

el relato fidedigno, éticamente articulado, científicamente respaldado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernido y perfectible, sobre lo ocurrido en el país en los veinte años considerados por su mandato. Se trata de una verdad en sentido «práctico» o en sentido «moral», pues lo que nos toca juzgar son hechos *humanos* —acciones— indesligables de la voluntad, las intenciones y las interpretaciones de sus protagonistas. La CVR habla de esta «verdad práctica» desde la cuádruple legitimación esbozada anteriormente, y considera que para su plena comprensión deben relacionarse adecuadamente entre sí las diferentes dimensiones contempladas en la definición. Así es como entiende el mandato de «esclarecer los hechos, los procesos y las responsabilidades» de la violencia social vivida en el país, y de «proponer iniciativas destinadas a instaurar la paz y la concordia entre los peruanos» (2003, Tomo I: 41-43).

«Verdad» es pues un relato bajo ciertas condiciones debidamente concatenadas. El que sea *éticamente articulado* es para la CVR un principio fundamental; recordemos los discursos ético-espirituales de Lerner como presidente y la unión cívica contra la

indiferencia y la impunidad: si la Comisión trata *asuntos* humanos —en los que están involucrados voluntades, intenciones y afectos—, éstos deben ser tratados como hechos morales, ya que así se regula y determina el sentido de una interpretación político-moral de los hechos que, según Reátegui, se une finalmente en el relato de la violencia a «una toma de partido a favor de ciertos valores que son las posiciones de principio desde la cual se realiza la búsqueda de [una] verdad» (2006: 189).

La articulación ética es además tanto contenido como forma, esto es: conocimiento y *transparencia*. Como relato *científicamente respaldado*, debe entenderse que su base racional es el registro detallado y preciso de los hechos de violencia; lo que Avelar (en el caso chileno) entiende es el *crudo* conteo social-científico que basta para conferirle legitimidad discursiva a cualquier testimonio sobre vejaciones (2001: 177).

En tanto relato *contrastado intersubjetivamente*, esta verdad buscada será *práctica* sólo sobre la base de las *voces* de todos los implicados en la violencia. He ahí, pues, la campaña de las audiencias en todo el territorio nacional y las reuniones con dirigentes políticos y militantes subversivos. El relato resultante de este complejo proceso será *objetivo*, siempre y cuando se sustente «sobre una síntesis concordante y consistente entre las experiencias de los diversos actores y de las diversas fuentes, [y posea, finalmente] una objetividad abierta siempre a nuevas contrastaciones intersubjetivas».

Es aquí muy claro el principal fin institucional: la búsqueda de una verdad capaz de recomponer las bases sociales de una etapa penosa de nuestra historia. Sin embargo, siguiendo a Jaspers, hay un riesgo en este tipo de verdad. Ésta, se funda de alguna manera en el *éxito* de una búsqueda respaldada por el Estado (*abierto* pero no por ello distinto), los hechos mismos, y la curación de la soledad, expresada en las múltiples formas de interiorizar la vida o la muerte. Entre «buscar» y «verdad» tenía que prevalecer la verdad por encima de su indagación (metodología), sin que ello signifique que ésta sea inútil. Jaspers afirmaba que cuando no se posee palpablemente una verdad total y absoluta, la propia búsqueda sería «la verdad en el tiempo» (1997: 421). Para Jaspers, *vivir agonizando* en la pregunta sería la más profunda verdad. Es a esta verdad (común acaso en las dos décadas pasadas bajo la torpeza de un Estado *cerrado*) que la CVR se opone: el fracaso mismo de la verdad en su eterna búsqueda desde un aparato estatal inaccesible había ahora cambiado por una búsqueda efectiva organizada por un Estado presto a *oírlo* todo. Es así

que podemos sostener que la CVR buscó alcanzar no una verdad rígida sino una comprensión histórico-social científica de los hechos que originara su propio debate.

Ahora bien, si como hemos precisado el sostén textual de una verdad sanadora pasa por la delimitación de la comprensión de los hechos, debemos preguntarnos qué entiende la CVR por relato *hilvanado en términos narrativos*. El relato es pues

coherente [y en él] se enlazan los acontecimientos entre sí. Los hechos violentos, por más crudos que sean, *no hablan por sí solos; la CVR los interpreta a la luz de las diversas dimensiones referidas hasta que cobran su sentido*. El relato que ofrece tiene por finalidad, como se pide en el decreto supremo, esclarecer los hechos ocurridos en el marco de procesos sociales e históricos que permitan explicarlos debidamente. Así pues, el relato *tiene la pretensión, no sólo de registrar los acontecimientos concretos, sino también de explicar sus causas inmediatas y sus causas remotas*⁷⁷.

El relato es un *relato de la verdad* que la CVR recopila —como un gran editor— y le da un curso desde una estructura de sentido. La verdad, así, tiene orígenes humanos e históricos (*afectivamente concernido y perfectible*). El fin de esta gran articulación es que se concluya como un relato *fidedigno*. Es decir: digno de fe y crédito. Este proceso, pues, nos recuerda el proyecto antropológico de Barnet, Burgos, Razzeto y Denegri. Claro, el testimonio hispanoamericano surge desde presupuestos distintos; pero es notorio que todas estas *vidas marginadas* (que no pueden hablar «por sí solas» y por tanto autodefinirse como sujetos) tengan siempre que ser llevadas *de la mano* para su ingreso a la ciudad —diría Rama— levantaba bajo el *orden de los signos*.

Así, si relato y verdad van de la mano en el espacio siempre *limpio* del proyecto sanador de la CVR, la memoria es ese otro elemento crítico que escapa a este proyecto en el debate de una historia nacional contada por todos, uniformemente. Como han revelado ya estudios desde la historiográfica occidental sobre regímenes autoritarios y represivos —ya sea sobre la ocupación nazi en Italia (Portelli, 1989; 2003), el Holocausto judío (Todorov, 2000; Huyssen, 2000), la «desestalinización» de la Unión Soviética (Pollak, 1989) o el cuestionamiento de la Historia misma como ciencia frente a la tradición judía (Yerushalmi, 1989)—, la dinámica de la memoria es múltiple y su materialización, que va más allá del texto, importa porque abre espacios de interpretación social y político muchas veces ocultos

⁷⁷ Énfasis mío.

o evitados. La memoria constituye el elemento disconforme, perturbador y liberador de los sujetos.

Todorov, al respecto, distingue dos lecturas de un acontecer histórico. Una «literal» que, intransitiva, sólo toma en cuenta causas y consecuencias, alimentado torpemente el trauma inicial durante toda la vida: un *lo que fui* unido trágicamente a *lo que soy*. Una segunda, llamada «ejemplar», serviría para comprender y superar situaciones nuevas. Ésta, permitiría neutralizar el dolor —pues lo controla y marginaliza— y abrir el recuerdo para construir un *exemplum* y así sacar una lección de vida (2000: 30-31). Para Todorov aquí, en esta región, se ubicará la justicia, como fin supremo de la sanación de relaciones quebrantadas. La memoria ejemplar pues, «es potencialmente liberadora» (31); permite «utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día, y separarse del yo para ir hacia el otro» (32).

La memoria pues, en el proceso de la CVR, se hace principalmente un actor, una voz del auditorio en movimiento que, como entiende Todorov, va en busca de la liberación de la muerte o de su cotidiano atosigamiento. Pero este movimiento se debe entender como cuestionamiento y poder. Para que la memoria sea entendida un actor, en efecto, se hace oralidad o manifestación verbal de un cuerpo frente a otros. Las Audiencias Públicas son este espacio breve y singular de conformación *corp-oral*. Es en esta instancia en donde lo oral cobra valor histórico. Se ha dicho que para que la memoria se haga social sólo se necesita *hablar de ella*, esto es: iniciar la comunicación (Fentress y Wickham, 2003: 14). Como indica Espino, la transmisión oral y su circulación y representación evidencian las marcas sociales del tiempo desde donde son conservados, cuestionados y redefinidos (1999: 54). Si hay algo real en las audiencias es que un gran *bloque de voz* pasa de oído a oído con ese ruido penoso de quien recuerda la muerte. Quien narra su experiencia acude también a su propia representación como acto de lucha frente a un auditorio. Es pues necesario refutar la idea de *víctima* impuesta por estas Comisiones⁷⁸ no sólo porque no debemos caer en la

⁷⁸ Una persona sería «víctima» cuando,

como resultado de acciones u omisiones que constituyen violaciones de derechos humanos o normas del derecho humanitario, sufre daño físico o mental, sufrimiento emocional, pérdidas económicas o imposibilidad de ejercer sus derechos fundamentales como persona (Beristain, 2006a: 23).

imprecisión de un prejuicio de origen múltiple por quien es pobre o ha sufrido vejación, sino porque para poder entendernos unos a otros debemos *abrirnos* al caudal comunicativo heterogéneo que nos define como sociedad sin arrogarnos ningún tipo de conmisericordia o tutelaje.

Esta víctima *pasiva* y predeterminada no es real. Y no lo es porque se deja de lado, una vez más, la capacidad de los sujetos —antes, durante y luego de la violencia— de hacer uso (o abuso) de su condición subalterna desde sus memorias. Ya Todorov, lúcidamente, ha advertido que la *víctima* puede aprender a utilizar y manejar su victimización en busca de favores.

Haber sido víctima da derecho a quejarse, a protestar y a pedir; excepto si queda roto cualquier vínculo, los demás se sienten obligados a satisfacer nuestras peticiones. Es más ventajoso seguir en el papel de víctima que recibir una reparación por el daño sufrido (...): en lugar de una satisfacción puntual, conservamos un privilegio permanente, asegurándonos la atención y, por lo tanto, el reconocimiento de los demás (2000: 54).

El testimoniante es pues principalmente un actor y en medio de la audiencia, como Marlene o Delia Vento García, dejará de ser víctima —una condición de su subalternización o una herramienta de su satisfacción material para nada injusta— para ser sujeto. La memoria, en este sentido, tiene que ser entendida como un proceso subjetivo, unido a experiencias diversas, marcadas simbólicamente (Jelin, 2002: 2). Entendida además como fuente de disputa y evento histórico, la memoria es esa herramienta discursiva y potencial que contradice las perspectivas de la historia contada por los *vencedores*. Si esto es así y la memoria es también tradición, pues junto a ella se forja un lenguaje, ésta será inventada y reinventada a través del tiempo.

Montoya no cree en la totalidad de la memoria (1999: 93-94). Ésta, alcanza *colectividad* sólo a través de la experiencia individual; su conformación es desigual y llena de retazos o fragmentos. Aquella memoria que se expresa en lo que *realmente ocurrió*, implica procesos interpretativos, de construcción y selección por parte de los interlocutores. Esto significa que entre olvido y memoria (dos eventos de un mismo proceso) hay un espacio de transformación que cubre profundamente la elaboración del testimonio. Como revelan Carmen Ricaldi (302430) y Porfirio Chamorro (303044), pobladores de Huasahuasi, ya muchos pobladores han olvidado lo que pasó en la década de 1980. Real o

no, no puede negarse esta necesidad de olvido o decantación de lo que no se recuerda. La memoria, crucial para la CVR, punto de partida del registro nacional de víctimas, no permanece en equilibrio entre uno y otro sujeto sino que desestabiliza el mismo proyecto recordatorio nacional al proponer su propio relato.

Si la memoria, la conmemoración y el recuerdo se tornan cruciales cuando se vinculan a acontecimientos traumáticos de represión y aniquilamiento, profundas catástrofes sociales y situaciones de sufrimiento colectivo (Jelin: 66), no hay que dejar de lado que la memoria no es sólo un evento social performativo sino también sorpresivamente creativo⁷⁹.

La memoria, indefectiblemente, entiendo está unida a la conformación del Archivo. González Echevarría ha dicho que nuestra narrativa está marcada por *ficciones de Archivo* (2000). La ley burocrática colonial, los escritos científicos de los naturalistas decimonónicos en nuestro continente y la antropología latinoamericana del siglo XX habrían ido almacenando un *gran archivo* en donde el conflicto entre discursos se fue solidificando dinámicamente como en un gran armario lleno de documentos maltratados y amarillos. Aquí, en este extraordinario almacén, se encontrarían nuestros orígenes discursivos mitológicos, nuestras técnicas narrativas más evidentes, nuestras concepciones estéticas del otro y su voz. Así, el archivo de la CVR puede convertirse (si no lo ha hecho ya) en un gran Archivo en donde las próximas *lecturas* irán socavando el duro empaste de la letra y su ordenamiento. El testimonio de las hermanas Vento García sería un folio en ese universo de grandes cuadernos nacionales. Como veremos, este *ejemplo* de organización y de resistencia no debe ser soslayado sólo por situarse en los márgenes del núcleo del sistema político de una nación tercermundista, en donde los discursos hegemónicos perviven sobre los marginales como la espuma sobre el agua. Para Starn, los campesinos en los Andes siempre han vivido dentro de extensas estructuras de comercio y gobierno

⁷⁹ Aunque se haya visto el discurso popular —y la conformación de una tradición oral— como el resultado de valores y contravalores de la confrontación de sistemas simbólicos coloniales, sumados a problemas étnico-culturales y de reestructuración de clases sociales (Vega-Centeno, 1993: 307), no podemos concebirla ambigua o ambivalente, fruto de sistemas de protección y ocultamiento de posibles adversarios, en donde se llega a *no-decir-diciendo*. Si la lengua es consustancial al mundo, el testimonio como fuente o crisol del mundo es en sí mismo una forma expresiva que basa su organización a través de marcas culturales narrativas. Realidad y lenguaje constituyen pues un sistema de construcción claramente definido. Así, proyectar una mirada crítica no se ve impedido por aspectos a primera vista caóticos. Al contrario, el relato aparece rico cuanto más evidencia los múltiples recursos de su actualización.

imperial (1996: 238). Su *periférica* organización no puede desmerecerse; hay en su jerarquía un edificio preciso de normas sociales completas.

Al decir de Jelin, estos acontecimientos traumáticos, por su intensidad, generan en el sujeto una incapacidad de responder, provocando trastornos diversos en su funcionamiento social (68). Pero esta *incapacidad* es precisamente lo que el testimonio de las hermanas Vento García cuestiona. Si el trauma, la repetición de síntomas y lo reprimido, sirven como *anclaje* de identidad, al tender un sólido puente entre pasado, presente y futuro (lo que *me ocurrió*, lo que *me está ocurriendo* y lo que *me ocurrirá*)⁸⁰, el testimonio frente al auditorio es siempre una confirmación de lo que se es, irremediamente. Como indican Fentress y Wickham, recordar es una manera de presentarnos nosotros mismos (26).

Tomando pues en cuenta estos elementos fundamentales en la construcción del discurso testimonial en la CVR, debemos revisar cómo es que los sujetos testimoniados se ubican frente a la verdad o a esta especie de introspección compleja desde la memoria. Según Agamben, la verdad pertenece sólo a los muertos, los que no están (2000: 33)⁸¹. Si acaso pudiera sostenerse que dentro de los campos de concentración nazi una gradación de la vejación más inhumana podría ir desde un punto menor a otro extremo, la verdad, paralelamente, ascendería también de acuerdo con la línea más brutal de violencia. La verdad significaría el punto más alto: la muerte misma, mientras que sus gradaciones solo momentos de una verdad incompleta. Por ello, lo que Agamben llama los *seudotestigos* —o testigos reales no de la verdad, sino de *otra* verdad— hablan por delegación (34). El testimonio de las hermanas Vento García es también una intermediación; hablan de otro, desaparecido, y recuerdan sus vidas a partir de esa desaparición. No obstante, la posesión de la verdad aquí toma otro camino.

⁸⁰ Para Godenzzi, no es posible contar hechos del pasado sin que participen todos «nuestros condicionamientos históricos y coacciones socio-culturales, nuestros deseos y preocupaciones, nuestros conceptos y categorías mentales» (277). En el discurso, presente y pasado no están separados por muros impenetrables. Es más, como afirman Vich y Zavala, el pasado no es algo anterior al presente sino su dimensión interior; algo que está dentro (2004: 18).

⁸¹ En los campos de concentración en Auschwitz, los llamados *musulmanes* eran judíos que, en la más absoluta desolación, parecían cadáveres en deplorable movimiento. Agamben, según testimonios de sobrevivientes —considerados excepciones a la regla de *los musulmanes*—, cree ver una imposibilidad de decir (o testimoniar) a partir de la muerte: si un testigo habla a favor de la justicia y la verdad, queda aún dentro de él algo no dicho, algo *intestimoniable*. Los verdaderos testigos o testigos *integrales* son pues aquellos que no pueden hablar porque no están presentes, no tienen según el autor *rostro* ni *historia*.

Lo narrado, sin embargo, es signo del discurso de lo posible en una situación de riesgo límite, en donde el sujeto andino pierde su rol como tal ante su comunidad para pasar a ser *carne de cañón*. Si en Auschwitz una nación sin territorio, encerrada en un gran cuartel, fue hambreada y eliminada poco a poco, en los Andes una nación dentro de otra, libre mas no reconocida, fue eliminada selectivamente sin destruirse sus cimientos sociales; esa estrecha relación entre el hombre y el universo en civilizaciones llamadas «primitivas» no es pues sólo un tradicional motivo musical.

Para René Jara, el testigo si acaso no puede capturar toda la realidad puede sí «fijar y escudriñar sus huellas, trazar su imagen, proyectar la inmediatez de su inscripción» (1986: 2). El testimonio es la expresión de una realidad viva y latente recreada o reactualizada, y su desvelamiento un paso hacia la reparación; la posesión de la verdad no sería un fin en sí mismo sino un medio hacia el reconocimiento de la propia existencia frente al otro (James, 1997: 28); es decir: el camino por donde se regresa a verificar lo sucedido, hallar esas *huellas*, el trazo de una identidad compleja.

Hay pues *una verdad* en el cuerpo de cada protagonista en la sala, que precisa su propio develamiento⁸², en tanto que el relato es signo de un hecho y una performatividad. Mirar al sujeto andino en la sierra misma no sería innecesario; si la verdad es ante todo una construcción, una fórmula occidental que compite por su universalidad, un instrumento de poder y persuasión gracias a *políticas generales* (Foucault, 1997: 458), no puede esperarse la misma concepción para el hombre andino. No sólo lo que se conoce por «cultura indígena» habría ofrecido una resistencia irreductible gracias al poder aislador de las montañas, retardando el ritmo de penetración occidental, auxiliando la retraducción de los caracteres culturales europeos impuestos con mayor violencia y degradación por los invasores (Arguedas e Izquierdo, 1970: 14); sino la misma concepción de un mundo distinto puesto en debate en todo momento en la comunicación. Aquella *dislocación* de la matriz andina vista por historiadores es pues el *síndrome colonial* heredado desde la

⁸² Para Beristain hay por lo menos dos verdades: una *factual* y otra *moral*. Una que se mueve dentro de los testimonios que *narran* lo que ocurrió, y otra dentro de las *narraciones* que intentan, crítica y éticamente, explicar las causas de lo contado por los primeros. La primera verdad ha sido más o menos alcanzada en países como Chile y Argentina, mientras que la segunda precisa de todo un largo proceso para asumirla; un trabajo social, educativo y político que «cale» esta verdad en la población (2006: 63). Aunque esta llana definición de *verdades* no tome en cuenta el dominio de lo oral y su poder efectivamente social, deja en claro al menos que, entre una y otra verdad, su materialización es posible solo en los textos y su narratividad.

conquista (Lumbreras, 1991: p.10); cualquier resistencia a esta desestabilización social será pues un intento de reformatión que logre amalgamar heterogéneamente todas las fuentes culturales.

Si se entiende este *choque entre dos mundos* como un fatal revuelco que quebró la efectividad de todas las antiguas instituciones andinas, no debe entenderse sin embargo que la fuente humana de su organización se haya culminado. Si, como dice Romero (2004: 40 y ss), el mestizaje mismo en Junín destaca gracias a una identidad —nunca atormentada ni ambigua— marcada por la modernidad y lo la tradición andina, el sujeto andino en el valle es pues un testimonante hecho por dos fuerzas: una de resistencia y otra de opresión.

3. Corporificación

Hechas estas distinciones entre uno y otro análisis sobre el testimonio —tanto de la CVR como del *clásico* proyecto antropológico—, de analizar los aspectos del auditorio y las definiciones de verdad, memoria y sujeto andino, toca ahora *ingresar* al texto completo del testimonio de las hermanas Vento García tal y como aparece en el décimo anexo del IF⁸³.

Para ello, la propuesta de esta investigación es ingresar al testimonio dado en las Audiencias Públicas de la CVR desde dos ejes. Uno «narrativo» y otro «simbólico social». Uno que consiste en estrategias de autorepresentación y otro en lecturas e interpretaciones sobre la base de oposiciones ideológico-políticas. Dos ejes que permanecen en constante interacción constituyendo un sistema de interpretación y significación totales, basado en la revelación del cuerpo y su performatividad.

Como se ha ido precisando a lo largo de este trabajo, la corporificación es el proceso mediante el cual el testimonio dado en las audiencias de la CVR se revela voz y cuerpo frente a un auditorio. Entendamos que la corporificación no es tampoco un proceso exitoso o incuestionable en tanto que sea el único que explique cómo se materializan los relatos de vida durante el conflicto armado en las Audiencias Públicas. A continuación, precisaré cómo este proceso que involucra a los sujetos en todas sus dimensiones físicas y espirituales se da siguiendo las pautas de dos eventos discursivos que se complementan

⁸³ Ver apéndice.

entre sí y que permiten comprender el poder de los testimonios en tanto nuevas narrativas nacionales.

3.1. Eje narrativo

Lo primero que la Comisión hace en las audiencias públicas es *invitar*. Parece algo muy sencillo y elemental a simple vista, pero en esencia es un hecho importante ya que, como he indicado líneas atrás, marca dos momentos en el testimonio. Antes de la invitación a escena, los sujetos permanecen en oscuridad, detrás del escenario, indefinidos de alguna manera pero no por ello imposibles —como los actores de una obra teatral que, a su turno, ingresan al escenario a completar el conjunto de las acciones teatrales, concebido previamente⁸⁴—. Luego, aparecen, recobran luz y se hacen claras sus dimensiones físicas. El cuerpo es, junto a la voz y su relato, la manifestación real de aquello que se quiere decir⁸⁵. Ésta es sin dudas la primera aproximación de los sujetos a una nación (o a su expresión en las audiencias); antes, en la lejanía de los valles más densos, las puertas del edificio nacional les estaban cerradas.

Aún dentro de este ordenado ritual de la verdad —o *detallado protocolo*, como dice la CVR—, hay algo que no encaja en esta reunión de comisionados, testimoniante y público. Me refiero a que pese al muy loable y sensible deseo de integrar en un mismo espacio a hombres y mujeres de todos los puntos del país más golpeados, las marcas o huellas de clase no dejaron de hacerse visibles. Con solo invitar no se quiebra pues aquello que el auditorio marca claramente: la posición de cada uno de los implicados en la búsqueda de la verdad. Recordemos las claras observaciones de Coll. Si se hiciera un mapa

⁸⁴ El que identifique las audiencias públicas de la CVR con escenarios de teatro no es gratuito. *Yuyachkani* concibió éstas como espacios genuinos de representación. Como dice *El Director*, personaje pirandelliano, un personaje «no puede adelantarse así, atropellando a todos los demás, invadiendo el escenario. ¡Hay que encerrarlos a todos en un cuadro armónico y representar lo que sea representable» (97). El orden de los testimonios pues es signo de esta necesidad de teatralizar y *encuadrar* la experiencia de la verdad que tendrían, entonces, todos los sujetos que participarían en la laboriosa consumación de sus propios hechos.

⁸⁵ El cuerpo es indudablemente parte fundamental en el plan nacional de la reparación. Degregori, en una entrevista días antes del inicio de las audiencias, decía que «la exhumación es un instrumento para cerrar la etapa de duelo» (03-03-2002, “Cara a cara con la verdad”). Sacar cuerpos a la luz (aún sin vida, destrozados, irreconocibles o mutilados) significaría en esencia la *exposición pública* de la verdad. No solo pues el cuerpo que puede hablar es el testigo ideal, sino, también el cuerpo violentado, olvidado o perdido.

de la audiencia, sean cuales sean las regiones delimitadas, una de ellas permanecería *arriba*, mientras que las otras *abajo*⁸⁶. Aunque la CVR indique de manera muy pertinente que las audiencias pretendían mostrar que era posible relacionarse horizontalmente (2003b, Anexo 10: 9), hay aún en el escenario irremediablemente muros invisibles entre víctima y Comisión. «Nosotros, los comisionados, oímos; ustedes, las víctimas, hablan». Dejar hablar, no tiene por qué significar respeto hacia el otro o alguna propuesta de salvación social, ni oír debe implicar acercamiento o afecto. Si acaso una horizontalidad prevaleció fue la necesaria para escucharse unos a otros, como sobre una tarima.

Marlene cuenta a los comisionados que en los años que van de 1986 a 1988, Huasahuasi había logrado un gran apogeo económico y social. «Nosotros teníamos entidades financieras en nuestro pueblo como el Banco Agrario, el Banco de la Nación, la CRC, teníamos una oficina de seguro social del Ministerio de Agricultura, un puesto de la guardia, de... un puesto policial y había crecido bastante económicamente, socialmente». Más o menos en el año de 1989 aparecieron las primeras pintas. Marlene, como todo el pueblo, no hizo caso; aquellas paredes pintadas parecían ser algo sin importancia. Estamos a finales de la década del ochenta; tanto Marlene, Huasahuasi y todo el territorio nacional se sabían ya en medio de un grave conflicto interno sin término ni tregua. Para la CVR, el período de crisis extrema —etapa preliminar al inicio del declive de la acción subversiva en 1992—, tuvo como principal escenario precisamente los departamentos de Junín y Pasco (2004: 72). Este *centro de gravedad* de las acciones militares contrasubversivas se constituyó en el llamado «Frente Mantaro» desde 1989. Así como para los españoles este valle había sido una zona estratégica de dominación militar (recordemos su ubicación entre Cuzco y la nueva capital fundada), en pleno conflicto nacional esta región, ubicada entre Ayacucho y Lima, así como era indispensable para el abastecimiento y la generación de energía para el país, era también zona de refugio y expansión senderista (77).

Mientras Marlene y Delia van contando, es preciso distinguir, se hace clara una especie de formulario para nada fijo o inviolable. Hay una fórmula precisa —o que busca serlo— en el transcurso del testimonio. Si, como ya he indicado, el escenario marca el

⁸⁶ Amés Cobián ha reconocido que uno de los hallazgos más importantes de la CVR es la brecha social, en el fondo de todos los hechos de violencia, que separa de Lima a las poblaciones quechuas y aymaras. La guerra, dice, ocurrió en los campos, «no en el hábitat del Perú moderno, letrado y oficial» (2006: 206).

cuerpo y la discursividad del testimonio, hay sin embargo para la llamada *víctima* una *regla general* impuesta por la coyuntura efímera de la audiencia. Ésta, consiste en seguir los pasos de una intervención y un tiempo establecidos. Pero esta fórmula, como he dicho, no llega a ser rígida porque la brillante proyección de la oratura de los sujetos, su performatividad, consistirá como veremos en romperla o quebrarla, decir libremente todo lo que es.

Los sucesos, alrededor de la muerte del padre, formarían parte de este *eje narrativo*: la *vida ejemplar*, la dirigencia, el amor por su familia, trabajo o institución; la situación de la comunidad, las primeras pintas y la llegada senderista; la reunión en la plaza (la emboscada en carreteras o en calles de la ciudad), el falso ajusticiamiento popular y los asesinatos a sangre fría; los cuerpos, el dolor familiar y finalmente la petición de reparación, apoyo o indemnizaciones. Aquí hay pues un orden primordial secuencial o cronológico: un *antes*, *durante* y *después* de la incursión subversiva. *Antes*, la vida en la comunidad era *llevadera*, productiva y gozosa; *durante*, el contacto entre senderistas y pobladores, la confusión, el temor por la inminencia de la muerte y la resolución de las hermanas por impedir la marcan este momento del relato, y finalmente *después*: el cuerpo sin vida, el dolor y el desamparo; la comunidad pierde su poder productivo. Además, este *después de todo* es también el momento mismo de la enunciación. Estoy hablando pues de una estrategia narrativa, una disposición oral para el relato, un domino —consciente o casual— de su propia capacidad comunicativa, tomando en cuenta el espacio mismo de la enunciación. Todo testimonio es, como hemos visto, un *ahora* y, como tal, los hechos descansan en un tiempo antiguo en donde el cuerpo trata de reconocerse recordándose. En este *ahora*, pasado, presente y futuro se concatenan sólidamente.

Como en testimonios de otros participantes de las audiencias, el nuestro es compartido. Esto significa que el *yo* testimonial es dual, es decir: tiene dos posibilidades discursivas y dos posibilidades narrativas distintas pero no por ello aisladas o independientes. Hay dos sujetos en la enunciación y por lo tanto la apelación al auditorio es doble: dos voces preformativas potencialmente autónomas. No obstante, estos dos *yo* narrativos se guían, evidentemente, por un solo hecho: la muerte del padre. Ahora, si esto es así, ¿cómo podría entenderse esta conexión entre uno y otro testimonio? ¿En qué momento Marlene y Delia son motores de un mismo relato y un mismo empeño emocional?

Pues no sólo en el momento en que una hermana le da o cede el turno a la otra —primero, de manera explícita y luego, al no poder articular más palabra alguna por el recuerdo mismo—, sino porque ambas son sujetos *celulares* de la organización del relato mismo testimonial. Es decir: ambas mujeres no sólo conforman a su turno la totalidad del testimonio desde la participación discursiva de sus propias afectaciones subjetivas en tanto son hijas de Agustín y miembros de la comunidad, sino que construyen a su personaje introduciéndose ellas mismas en los acontecimientos como partícipes de la muerte. Ser sujeto «celular» en un mismo testimonio en las audiencias implica reconocer que éste posee dos direcciones autónomas, responsables de sí mismas y que bien pueden distinguirse en un momento —incluso oponerse—, pero que, durante el breve tiempo de la audiencia, concuerdan en un mismo sentido en el momento de la conmemoración ritual. Saber de Agustín (de su dirigencia y del proyecto de la compra de una antena parabólica) es pues saber de ellas en los hechos. Esto significa que en este proceso de *recreación* de aquellos actores en el drama familiar se define por el proceso mismo de la memoria, política y sólidamente definido por ambas hermanas a la hora de contar.

Como afirma Manrique, la naturalidad

de la construcción de la memoria muestra su carácter ideológico en cuanto se reflexiona sobre la naturaleza de las operaciones a través de las cuales suele seleccionarse qué debe ser recordado y qué va a ser expulsado del territorio de la memoria (2003: 422).

Así, la secuencia cronológica del relato testimonial y la secuencia del esquema de las audiencias no se ven afectadas por esta alternancia. Marlene, la primera en testimoniar, habla de la comunidad, de la aparente prosperidad y de la ambigua sensación de aquel ingreso de senderistas al pueblo: las pintas subversivas, los enfrentamientos cercanos y los rumores de la llegada de grupos armados. Con Marlene es que el padre, Agustín, *cobra vida*. Esto es importante pues en su relato no sólo se *da inicio* a la historia de un espacio social o un grupo humano organizado sino se origina y se da comienzo al papel dirigencial del personaje evocado. Es Marlene quien también introduce al auditorio brevemente en la tragedia de su familia.

Delia luego, a su turno, cuenta los hechos desde la llegada en mayo de una columna terrorista. Es con ella que los subversivos tienen contacto pues en casa (o su *pequeña*

tienda, como dice) se encontraba con su madre en el momento en que cuatro militantes las tiraron al suelo preguntando por su padre. Con Delia sabemos qué sucedió en el momento mismo en que llevan a Agustín y a las otras cuatro personas a la plaza, así como su propia desesperación y su presentimiento. No obstante, no podemos saber a través de ella qué ocurre en el preciso momento en que las balas perforan los cuerpos reducidos porque en su discurso hay un vacío, un *hoyo* producto del desmayo, del horror que el cuerpo no soporta cuando la muerte misma es repentina y severa. Delia, entonces, recuerda sólo lo que ve cuando despierta y el cuerpo de su padre reposa en el suelo. Marlene, finalmente, retoma la posta y le toca recordar los hechos desde otra perspectiva. Escondida en casa de una prima, no es testigo de todo este mal rito del *ajusticiamiento*. No obstante, logra escuchar las balas. Luego de enterarse de lo ocurrido con su padre, una tristeza parecida le viene al cuerpo. Es con Marlene, ahora, que el esquema de las audiencias sigue su curso. Luego del relato vienen las consecuencias, ese *después* de los hechos inevitable. Finalmente, es ella quien pide a los comisionados una investigación, la búsqueda de *una* verdad.

Pertenece a este eje además el texto mismo del testimonio. Su forma textual, sabemos, surge de un condicionamiento, pero no ha sido completamente *tocado* pues aparece *tal y como está* en las audiencias, con esos vacíos y apostillas, entrecorillados, puntos y comas, que evidencian la función del *editor* que marca los largos silencios con puntos suspensivos. Es en este espacio no obstante en donde podemos distinguir muy claramente la estrategia narrativa que las hermanas extienden en su relato.

La función de los entrecorillados es interesante. Las hermanas saben otorgarle a cada sujeto un papel a partir no sólo de las acciones sino de la voz. Y esto, por supuesto, se da en medio de un despliegue performativo sencillo y breve. Es decir: cuando hacen hablar a campesinos o subversivos distinguen bien una *forma de expresión* capaz de ser clara, verosímil y dramática. Cuando en medio de los hechos de la búsqueda del padre se refieren a los subversivos, apelan a cierta parquedad o brevedad que se asemeja al imperativo militar o autoritario.

«¿Qué le están haciendo a mi hija?, ¿qué es lo que quieren aquí?». Y mi papá dijo... uno de los jóvenes lo dijo: «¿Quién es usted?». «Yo soy Agustín Vento Morales, ¿qué es lo que quieren conmigo?... ¿qué le están haciendo a mi hija... y a mi esposa?». Entonces, ahí, mi papá dijo: «Soy Agustín Vento Morales, ¿qué es lo que quieren de mí?, el que no debe no

teme». Entonces ellos agarraron. Le dijeron: «Tenemos una reunión en el parque y la gente lo dirá». «¿Qué?». Entonces yo me acerqué y le digo: «Joven, ¿qué es lo que van a decir?, si mi papá esta haciendo una obra buena, no está haciendo una obra mala, mi papá esta haciendo la antena parabólica y ese es el bien para el pueblo. Y qué le va a hacer a mi papá, joven —le digo— llévense todo lo que hay en mi casa, pero no le lleven a mi padre».

El subversivo ordena y advierte, mientras que el campesino en medio del miedo y la desesperación —el padre de las hermanas o cualquier otro coterráneo llevado también a la plaza— se defiende o ayuda. Esta distribución de roles de los actores representados coincide precisamente con el rol de los personajes del relato a través de la voz. Es decir: no sólo en el testimonio el subversivo y el campesino se oponen política o socialmente sino que se distinguen a través de su representación discursiva en la oralidad.

Entonces él agarró... me dijo: «Te largas, porque si sigues insistiendo vas a ser otra víctima más». Entonces yo recurrí así... toda la gente que estaban reunidos en el parque... yo también, estaba allí, desesperada pidiendo que alguien me dijera: «Vamos a agarrarle o vamos a pegarle».

(...)

Mi padre era un hombre enfermo... de los pies, que no podía estar tirado en el piso porque le dolía los pies. Entonces cuando regresé de vuelta me dijo: «Bueno, la última vez que te veo, si regresas de nuevamente, te tiro al piso... y verdad que vas a morir», me dice. Entonces yo me regresé... y entonces ahí ellos se reunieron más ellos, o sea los del sendero, entonces yo les dije... entonces yo fui. «Mamá lo van a matar —le digo— lo van a matar a mi papá», le digo. Entonces ellos agarraron, me dice: «No va pasar nada, no va pasar nada». Entonces yo vi que uno le dije: «Como quiere que le vamos aniquilar, con arma de fuego o con el arma blanca», y en eso yo vi que una chica tenía un cuchillo bien grande, entonces yo gritaba, me desesperaba en ese rato... y... y yo vi que la chica sacó el cuchillo y yo pensé que con eso ya le iban a matar... Yo, yo corriendo me fui donde mi mamá a buscarle, como mi... mi mamá estaba en un grupo de gente, entonces ahí fui, le digo: «Mamá, lo van a matar, lo van a matar». Yo ya no podía más... me caí y me desmayé ahí...

(...)

Me decían: «Han matado a cinco». «Pero ¿cómo?, hay que hacer algo, hay que... organizarnos ahorita, ¿por qué van hacer estas cosas?». Entonces cuando ya iba caminado y me encontré con un primo y me dice: «Tú, flaca, ¿no has estado en la reunión?». «No», le digo. Entonces él me dijo: «¿Tienes agua de azahar?». Yo tengo mi... una tienda, entramos, sacamos el agua de azahar y me hacían tomar a mí más, porque no me decían que era mi papá. Entonces de allí... ya... veía al carro que venían cantando, se habían dado la vuelta el pueblo...

Una lectura atenta de los testimonios de las Audiencias Públicas nos da una visión mucho más clara de esta disposición del discurso testimonial *llevado* al documento. Como se ha visto en la discusión sobre la traducción de la oralidad a la escritura (cuerpo en

narrativa), hay un resquicio insalvable precisamente al corroborarse que la performatividad —ese punto de quiebre entre el testimonio latinoamericano y el testimonio de la CVR— no logra alcanzarse de manera completa. Ya se ha dicho que la corporificación de los sujetos consiste principalmente en la conservación del ejercicio testimonial, su ejecución y conclusión más allá de la textualización de las voces. 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.

El Archivo, recordemos, lo es precisamente porque conserva no sólo expedientes, sino además otros soportes como la fotografía, el audio o el video. Aquellas participaciones en el idioma original se tradujeron para la audiencia, pero permanecen originales en el audio e insustituibles en las imágenes registradas. De esta manera, el texto testimonial de las audiencias conlleva aún la marca del editor que corrige no mínimamente aquellas palabras o giros verbales que sean confusas para el proyecto de verificación institucional, como por ejemplo nombres de lugares, pasos, pueblos; o nombres y seudónimos de perpetradores o responsables. No obstante esto, el texto de la CVR invoca o exige una lectura también metropolitana y efectiva, pero no directa y uniforme pues permanece sin corrección ni control de *literacidad*; esto es, la estructuración de los enunciados con fines estéticos. No obstante esto, los testimonios no pierden en ningún momento esa fuerza perlocutiva ni ese poder de apelación social a partir de una intensidad testimonial singular y nueva.

3.2. Eje simbólico social

Es necesario ahora diferenciar entre la enunciación de una cadena de eventos y la construcción de una memoria social.

La primera puede aportar información, pero solo la segunda da un sentido a los acontecimientos. La materia prima de la memoria social son las narrativas de los individuos que forman parte de una comunidad, pero éstas solo adquieren sentido cuando se inscriben como parte de una narrativa general [y] social (Manrique, 2003: 422).

De esta manera, debajo de este primer eje importante —sin que esto signifique como se ha precisado que estén completamente separados o distantes— surge otro, un *eje simbólico* que correría el mismo camino que el anterior pero, al decir de Manrique, otorgándole un sentido social a lo contado. En éste, el testimonio consistiría en la forma cómo a través de su discursividad dos concepciones del mundo se enfrentan. Lo que quiero decir es que el testimonio de las hermanas Vento García se centra esencialmente no en la muerte misma del padre (suceso de por sí triste y melancólico que he dicho marca al IF y es el núcleo de este sensible espectáculo de las audiencias), sino en las razones y consecuencias de la muerte, en el antes y el después de una bala en la cabeza, es decir: los motivos o distintos proyectos por los cuales los sujetos se enfrentaron unos a otros por el poder.

Si el PCP-SL prefería matar bueyes para doblegar a sus enemigos (Vich, 2002: 36 y ss), puede decirse que ahora deseaba cancelar o postergar todo contacto con una antena parabólica con el mismo fin. Así como las torres de alta tensión sembraban el terror por la inminente oscuridad luego de un estruendoso estallido, la antena parabólica es uno de esos *grandes íconos* que el PCP-SL buscaba destruir pues toda superación de la frustración o el atraso tenía que ser interrumpida; si había un sujeto *ideal* para la lucha subversiva senderista —el militante agotado en su subjetividad, visto sólo como un «fanático deshumanizado»—, éste tenía que ser el más iracundo; el parco edificio del Estado tenía que ser siempre mirado *desde abajo* (Portocarrero, 2001: 16 y ss). Aprovechando esta política militar de *enemigos* dentro del espacio nacional, el PCP-SL explotó la frustración de sectores marginales en contra de las instituciones del Estado que, no obstante, se distribuían en el territorio de manera insuficiente y torpe.

La antena parabólica es un claro elemento discursivo de importancia fundamental en el testimonio de las hermanas Vento García. Si, como dice Sartori, la única *superioridad* indiscutible de la modernización es la tecnología (1994: 18), la antena, doméstico artefacto ya de nuestra cotidianidad, significaba para Huasahuasi sin embargo no sólo una esperanza o la oportunidad de un modesto desarrollo, un escalón en la infinita y *empinada* escalera de la modernidad; la antena era sobre todo una posibilidad de comunicación entre ellos y el resto, su pequeño pueblo en medio de las montañas y el caos de la información urbana, el ruido y el espectáculo de las señales por el espacio.

Para precisar mejor el crítico núcleo de este capítulo, lo que revela la antena parabólica y el proyecto de la comunidad de salir de su aislamiento es lo siguiente: la oposición entre una modernización autoritaria y una modernidad que podríamos llamar «social». Siguiendo a Nugent, a la modernización autoritaria del Estado

le correspondía un proceso de inconsciente y multiforme modernidad social que dio origen a una serie de tensiones lo suficientemente intensas como para modificar las creencias y las maneras de asumir una identidad peruana (1991: 78).

«No teníamos imagen de la televisión —cuenta Marlene—, no llegaba a nuestro pueblo y... empeñado quizás él, un grupo... él y un grupo de personas le nombraron presidente de la adquisición de la parabólica, en el cual, él trabajó...». Si la antena permitía esta comunicación entre voces distintas, iba a marcar (o marcaba ya) su experiencia del mundo, la manera de concebirse unos a otros y las múltiples formas de aproximarse a su propia identidad como individuos en medio de los Andes. No debe aquí pensarse que esta imperfecta sofisticación se deba sólo a un *desesperado* ingreso de lo urbano a lo rural. Como afirma Golte, la migración de mediados del siglo XX no sólo significó la avanzada del campo a la ciudad sino también la avanzada urbana en las aldeas (2001: 27). Es decir: lo que sucede aquí es una apropiación de lo moderno no sólo para *ingresar*, sino entablar una comunicación, conectar, unir, fortificar un lazo entre su comunidad y las otras comunidades dentro de la región.

Ese *desdén por lo nativo* que Cerrón-Palomino identificaba en el comportamiento de los nativos del la gran zona del valle del Mantaro no es negativo; si Agustín Vento Morales fue nombrado presidente de la adquisición de una antena parabólica, este ejercicio

debe entenderse no como un cargo más dentro de una sencilla comunidad cerca al valle, sino como la capacidad de los sujetos de organizar, en conjunto, su propio camino hacia el progreso⁸⁷.

Si Juan Ansión tiene razón —o su interpretación es válida—, el PCP-SL concebía toda tecnología en el campo como el peligroso avance occidental que, como expresión más fiel de un mito del desarrollo impuesto ideológicamente desde la Colonia, debía ser eliminado rápidamente; tal vez entonces, el porqué de la insania subversiva puede sernos menos difícil de entender. El PCP-SL no iba en contra de alguien en particular, sino en contra de un poder que se oponía al suyo. Como ya he precisado, el terrorista identifica erróneamente el poder con personas específicas o grupos de poder y dirigencia (o de alguna manera legitimados por su comunidad). Destruir cuerpos era también destruir el posible ingreso del discurso occidental —opuesto a su propia interpretación marxista del mundo— a la lucha. No hay aquí entonces el sólito enfrentamiento entre fusiles y antenas, pintas o fiestas patronales; lo que hay es un grave choque entre maneras de concebir el mundo a partir de los discursos que se reúnen en el testimonio de las hermanas y se iluminan gracias al escenario de la voz.

El discurso para Godenzzi, recordemos, es todo acto comunicativo mediado lingüísticamente entre participantes que, a través de diversas estrategias, buscan entenderse en algo (273). Si el PCP-SL buscaba *ingresar* a Huasahuasi y ganar adeptos, constituyéndose así permanentemente en un discurso violento y represivo, no deja de ser

⁸⁷ Lo que hoy conocemos por «progreso» fue antiguamente una tendencia histórica que iba a destruir, en un futuro, la desigualdad entre naciones occidentales, llevando a la «humanidad» a su propio perfeccionamiento. El dolor y el sufrimiento que esto implicase se verían con el tiempo justificados. «Desarrollo», por otro lado, fue tomado de la biología y se empleó para designar el proceso gradual de las sociedades *educadas*. Al estallido de la revolución industrial en el siglo XIX, se convirtió en un paradigma. Ambos conceptos, a veces similares, llegaron aquí constituyéndose, primero, en la razón de nuestra explotación y reducción social, y luego, en nuestra proyección ideológica, interiorizando, a su vez, la visión ajena de nuestro *atraso* y su vieja pizarra de valores. Ambos, gracias al afán científico, implican la imitación de un modelo de nación perfecto, homogéneo y único (Depaz, 1999: 131-146). Ahora bien, si el desarrollo, entiendo, implica la relación del hombre con su espacio y la ardua edificación de su escenario, y el progreso, la relación entre hombre y hombre, su cultura y conocimiento, podemos distinguir cómo en los Andes la comunidad campesina, como institución, es y ha sido necesaria desde el principio tanto para la organización técnica de la producción (Mayer y De la Cadena, 1989: 114) como para la conformación de una cosmovisión auténtica. Si toda la cultura andina es un conjunto interdependiente de la naturaleza transformada en milenios debido a los conocimientos almacenados tanto en la misma naturaleza transformada como en las instituciones (Golte, 2001:23), este conocimiento ha sido el conjunto de todo espíritu, existencia, proyecto humano y lugar en permanente lucha con los proyectos de turno *rumbo* a un futuro imposible. Como dice Depaz, nuestro anhelo de desarrollo, así fijado, nos recuerda lo que no somos (144).

este plan un desesperado intento de *hacerse entender* y convencer. El punto más alto de la tragedia (la inminente muerte), puede ser el pasaje más claro de este intento por parte de uno y otro actor de dominar y prevalecer en favor propio. Al igual que Sendero, los sujetos esta vez inermes pero organizados querían también hacerse entender. No por nada Delia diría: «...yo me desesperaba hablar con alguien des... y *entrar en el jefe ese*, que estaba ahí y decirle...»⁸⁸. *Entrar*, ingresar, abrir o quebrar fue efectivamente la manera cómo ambos discursos buscaban vencer desde la guerrilla o la organización social al otro. El primero para matar y el segundo precisamente para no morir.

Para la comunidad de Huasahuasi —y aunque se haya refutado la idea que el testimonio pueda ser dado en representación de un grupo mayor, no es inútil tomarla en conjunto pues, como indica el IF, el caso decimosegundo correspondía sólo a *toda* la comunidad entera—, el progreso se traducía en el incremento de sus recursos y la adquisición de una antena parabólica. Si bien este tiempo *favorable*, para nada incierto, no es suficiente para colocar a esta comunidad por encima del resto, sí deja claro que hay en las gentes de este pueblo de antecedentes históricos muy importantes, una respuesta distinta al ambiente opresivo y violento que el Estado y la subversión ejercieron sobre el territorio sistemáticamente.

Marlene cuenta que los subversivos llegaron e intentaron convencer (o *entrar*, efectivamente) a la comunidad de seguir la lucha y unirse a ellos. Según Ponciano del Pino (1996: 133), refiriéndose a las comunidades del valle del río Apurímac, Sendero recorría la zona en visitas periódicas para hablarles a los agricultores del partido y de la revolución, de la construcción de un nuevo Estado en donde los protagonistas serían ellos. Organizaban asambleas en donde explicaban su proyecto: la urgencia de cercar las ciudades desde el campo, hambrearlas, bloquear caminos. No obstante, el discurso de PCP-SL llegaba «desfasado». Lejos de su propuesta de *economía de guerra*, en el valle había un mercado dinámico conectado al mundo. La respuesta otra vez fue rotunda. Para Del Pino, pues, el PCP-SL nunca imaginó respuesta mínima autónoma de la población civil en su contra, menos del campesinado, al cual creía incapaz de iniciativa política alguna (134-135). De la misma manera, la comunidad de Huasahuasi se opuso al saber que la lucha, el gasto

⁸⁸ El énfasis es mío.

material y el sacrificio humano no eran indudablemente el camino que ellos querían seguir. «Era la época de oro de la semilla de papa y no había pobreza», decía Mario Obregón, agricultor de Huasahuasi (302433: 1); «se tenía una vida tranquila y se trabajaba», decía Moraima Amarillo, otra pobladora testimoniante, que nos hace recordar esa *vida llevadera* de sus ancestros (302434: 1).

En desmedro del propio y singular progreso de la comunidad, no podía admitirse ninguna pérdida. Si el campesinado no era, como defendía Mercado, el elemento fundamental de la revolución sino un obstáculo en la lucha senderista por el poder al no permanecer *quietos*, Agustín, en su liderazgo y gestión, constituía asesinado en ese momento la falsa cancelación de un poder humano. El PCP-SL no significaba algo nuevo, todo lo contrario: determinado por un pasado tutelar y autoritario (Manrique, 1990: 69), su doctrina impedía al sujeto reafirmarse como individuo.

El testimonio de las hermanas Vento García revela el discurso de aquellos que supieron organizarse frente a la violencia y reclamaron su propia cuota de poder. Es decir: el discurso de la comunidad afectada proponía tres cuestiones: el primero, frente al discurso agresivo senderista, una nueva forma de representación capaz de ser independiente, útil y perecedera. Al respecto, anota Starn —analizando el fenómeno conocido como rondas campesinas (1991: 16 y ss)—, que aquellas tácticas de resistencia cotidiana «representan parcialmente lo que el poeta Czeslaw Milosz llama la “gloria de los esclavos”, acciones que cambian poco las estructuras de desigualdad y dominación», al mismo tiempo que la existencia de estas mismas estrategias «revelan que los campesinos no son nunca pasivos, incluso en períodos de aparente calma».

El segundo, frente al Estado y su plan militar o político de reordenamiento social, la apropiación misma de ese llamado «mito del desarrollo» y la prosperidad dentro del espacio rural. Y finalmente, frente a la CVR misma, su ritualidad y su campaña de limpieza moral de la ciudadanía. Al respecto, y siguiendo a Foucault en sus reflexiones sobre el discurso en tanto que *violencia o imposición* que se ejerce sobre las cosas, a través del ritual —el más superficial y visible *sistema de restricción*— se define la cualificación que deben tener los individuos que hablan, los gestos, los comportamientos, las circunstancias y todos los signos que acompañan al discurso (2005: 40-41). Es decir: se puede decir la verdad, pero no *se está en* la verdad sino obedeciendo reglas, requisitos, políticas que permitan que

eso que se dice y cómo se dice sea aceptado. Aquí los testimonios a pesar de este rito proponen en efecto su propio sistema de defensa social, su propia concepción de organización y victoria al ubicarse en *otro lugar*, lejos de una filosofía moral que acerque a ciudadanos e instituciones.

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 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.

Recordemos que en la Colonia, los habitantes de la hoy región central fueron recompensados permitiéndoles ser dueños de sus propias tierras. Esto, definitivamente, marcó el *anclaje* de esa identidad que el sujeto proyectó en el momento mismo en que el país no podía avanzar debido a su lucha interna. Si el trauma y el sufrimiento para la CVR abren en el sujeto un nombre en la frente —«víctima»—, la completa definición de su existencia está dada por su acción frente a los hombres, su *praxis*. Ahí donde el Estado no existía y su presencia era más bien un espectro vago y torpe, Huasahuasi decidió ejercer su propia soberanía intentando salir y cruzar las montañas⁸⁹. Su desarrollo, por lo tanto, no tenía por qué ser el desarrollo de la urbanidad, ni sus instituciones —históricas y aun posibles— no tenían que ser tampoco las estatales, legítimas y monocordes.

Desarrollo, de alguna manera, es capacidad. A diferencia de un sector de la sociedad, occidentalizado y centralizado, que veía al resto del país sumido en el caos y la violencia, en las montañas la urgencia de una salida al desorden sólo pudo venir de las montañas mismas en su compleja relación con una nación sesgada que la había negado históricamente⁹⁰. La antena parabólica pues iba a empezar, seguir o culminar ese proceso

⁸⁹ «El gobierno qué nos va a salvar si llegan, no nos va salvar, aunque nos quejamos. Solo tenemos que aguantar», decía Elsa Chamorro (302437: 5).

⁹⁰ Como decía Amat y León en la década del ochenta al hablar del Estado, para diagnosticar el subdesarrollo

no debe ponerse tanto énfasis en las manifestaciones resultantes de este fenómeno, como son la pobreza y el atraso, sino más bien en la persistente incapacidad de un país para dar respuestas

de respuesta a las necesidades de la propia comunidad. El Estado desaparecido sólo podía profundizar las brechas sociales entre «centro» y «periferia» pero no la capacidad de ésta de reorganizar su propio espacio social.

Delia cuenta que al despertar, luego de gritar desesperadamente y de desmayarse, logró ver en la plaza a su padre; caliente, perforado por las balas y junto con otros cadáveres, su padre era ya solo un bulto. He aquí el momento en la narración en donde el testigo y el *seudotestigo* de Agamben se unen y tácitamente se delegan. Las hermanas cuentan a partir de la muerte y la impotencia su propio dolor, mientras que el cuerpo mismo acribillado es la concentración del enfrentamiento de todas las voces.

Cuando Marlene finalmente ruega a los comisionados se llegue a una verdad, el sacerdote y entonces comisionado José Antúnez de Mayolo toma otra vez la palabra y con amabilidad les desea lo mejor. Luego, las hermanas dejan el escenario y vuelve a originarse entonces una nueva expectativa por los siguientes testimoniados, invisibles aún. Otro rito de la verdad va a dar comienzo.

urgentes, masivas y eficaces, a las necesidades más esenciales de la población y a las exigencias de crecimiento, para evitar que la situación actual se deteriore (1984: 105).

Conclusiones

Para poder concluir este estudio sobre los testimonios de la CVR en la zona central andina, me es imperioso decir que no se borra en mi análisis ni en mi posición frente a los testimonios el dolor humano que la voz de cada persona evoca: los hechos tan violentos narrados por tantos hombres y mujeres durante este proceso. Eso que Marlene siente como una *enfermedad*, es un evento que supera todo acercamiento que se conciba aun muy riguroso y objetivo. Si acaso quiero precisar la manera cómo el testimonio ejerce su poder oral sobre la CVR, es porque creo que el evento humano por el que se logró crear un gran Archivo nacional descansa no en la pericia de los comisionados, sino principalmente en lo que los sujetos de nuestra nación pudieron *decir*, sobrecogiéndose al dolor, a esta *enfermedad* pegada al cuerpo como una malla.

Es pues importante, para acercarse a los testimonios de la CVR y lograr un conocimiento y una comprensión de nuestra historia⁹¹, hacer una *lectura* de los sujetos (*víctimas* o no) que en medio de la muerte pudieron permanecer luminosamente libres. Leer, por supuesto, de alguna manera está implicando ya la urgente constitución de una tradición literaria en permanente evolución y conflicto. El testimonio de aquellos organizados puede dar pie a que miremos el fenómeno testimonial, en nuestros límites territoriales y en la misma CVR, como un discurso que propone su propia liberación. Si bien el dolor y la muerte han marcado estas familias injustamente maltratadas en su más profundo espíritu, la toma de posición con respecto no sólo a un sistema político o económico sino al mundo puede reparar, no inmediatamente, esa herida total de la soledad

⁹¹ Uno de los aportes más significativos de la CVR, dice Ames Cobián (215), es *la visión global o el retrato del país* que, sin buscarlo, salió de la descripción de la violencia que se investigaba.

impune, el abandono mutuo entre hombre y hombre. A la pregunta de Spivak acerca de si puede o no hablar el sujeto subalterno (1998: 192, 228), debe sostenerse que este sujeto puede, si bien no hablar en un momento de crisis política y represión, sí proponer, exigiendo así otra lectura sobre la evidencia de su práctica social. Los sujetos pues no sólo dicen o hablan con palabras, sino con actos, con el cuerpo. ¿Hasta qué punto *proponer* puede ser suficiente para trastocar su condición subalterna? Pues, si el testimonio es palabra, lo testimoniado es también acto y ejecución en el espacio público.

De esta manera, como conclusiones propongo cuatro puntos:

1. Tanto el testimonio de la CVR como el testimonio hispanoamericano tienen en común la base metodológica de recojo y la subalternización de los sujetos representados para poder sacar de sus relatos un *ejemplo* singular de la opresión económica, política y social, producto de un auge/crisis de los valores occidentales de desarrollo y progreso dentro del sistema social tercermundista. El testimonio del subalterno es para el antropólogo una *vida real* que trataría de buscar un espacio dentro del círculo cerrado de la *ciudad letrada*. El papel del intelectual o letrado por ello es *guiar* esa voz, limpiarla, enderezarla y reorganizarla de tal manera que su función sea la lógica del opresor en contra de ella misma. Los testimonios de la CVR, por otro lado, buscan principalmente dirigir (mas no corregir) las voces de los testimoniantes que ayudaron a completar esa historia de la barbarie y la miseria de dos décadas. Y lo hacen siguiendo las pautas de un proyecto y un sentido acordes con el mandato institucional: el develamiento de *la verdad*, la responsabilización política y la reparación social. La CVR —como un *gran editor*— busca una limpieza moral toda vez que, luego de la revelación de lo sórdido y escondido, podamos vivir una vida de acuerdo al régimen de valores de una ciudadanía civilizada o en paz.

2. Las voces recogidas en uno y otro testimonio, no obstante, poseen distintas maneras de auto-representación y existencia político-social. En el testimonio hispanoamericano las voces de Menchú o Montejo, López Antay o Condori Mamani siguen siendo a pesar de todo voces que no logran *superar* el corsé de la entrevista y el orden regulador de la narración antropológica. Su registro permanece intacto en cintas magnetofónicas o digitales pero el valor del proyecto radica en el libro y, por lo tanto, acceder a las *vozes* de los sujetos y su mundo no pasa necesariamente por la lectura del

testimonio canonizado. Las voces de la CVR importan porque el proyecto no es un libro — el IF es sí un documento pero no necesariamente un *libro* de circulación total; la entrega de un informe responde a un mandato estatal, no a un proyecto individual antropológico; el texto final, además, logra sólo incidir en círculos académicos en tanto que su cientificidad o elaboración uniforme exige una lectura *cerrada*—, sino la conformación de un Archivo nacional en donde perduren las voces tal y como fueron registradas, constantes e incorregibles, para su lectura y comprensión. En el testimonio hispanoamericano, por ello, sólo hay una sola lectura, la que propone el editor. Aunque por supuesto la recepción no sea igual ni homogénea, la base del texto la da el recopilador borrando aquellas *huellas* insustituibles del acto comunicativo. En cambio, en el Archivo de la CVR hay muchas voces, contrarias una a otras y libres de interpretación porque la performatividad de los sujetos —en el caso de las Audiencias Públicas— puede aún hallarse, leerse e interpretarse literaria y socialmente.

3. Estado y FF. AA. fueron sólo la materialización de la marginalización, represión y exterminio social llevado a cabo por tres gobiernos durante veinte años. Una pequeña muestra de ello: el discurso del IF de la Comisión del Senado de 1988 es sólo una lectura parcial y científica del fenómeno social denominado «violencia estructural» sin una comprensión radical del espacio marginal afectado por ésta. La CVR, en cambio —creada por voluntad civil durante el gobierno de transición luego de una dictadura de casi ocho años—, se opone en efecto al discurso político-ideológico de estos tres gobiernos civiles que proponían olvidar su responsabilidad y participación en la violencia. Sin embargo, al ser una institución estatal bajo mandato, recreó la *verticalidad* de una sociedad que aún no ha podido horizontalizar sus diferencias al acercarse a ese gran sector nacional que planteó escuchar y sanar espiritualmente. Por otro lado, las comunidades campesinas, en su propia reorganización social durante el conflicto armado, son la posibilidad de un plan dentro del espacio rural para precisamente salir de él y conectarse con el mundo. Hay ya un reconocimiento del proceso histórico de las comunidades del valle del Mantaro basado en la conformación económico-social de su propia identidad dentro del espacio andino. Esta identidad singular revela la respuesta social desde la capacidad campesina de defenderse a partir de su organización.

4. La corporificación es el proceso mediante el cual los testimonios de la CVR dado en las Audiencias Públicas en Huancayo se materializan desde la voz y el cuerpo a través de su performatividad o ejecución frente a un auditorio; llenos además de un poder cuestionador del discurso hegemónico y del orden político-social, el testimonio corporificado es el evento más importante dentro del proceso de la CVR pues comprende la revelación de una nación fragmentada pero viva y la cancelación del proyecto letrado de guiar las voces ajenas de la violencia. Siguiendo la interacción de dos ejes en el discurso narrativo testimonial, el *narrativo* y el *simbólico*, puede entenderse cómo la secuencia de hechos exige una hermenéutica social capaz de sacarla de su fórmula ritual y revelar aquello que propone como discurso frente a un auditorio. El primer eje se centra en la trama textual y su distribución de sentido; el segundo, en las posibilidades de lectura a partir no sólo de la oposición entre sectores por el poder sino de lo que propone cada uno en medio del conflicto. La corporificación es el fracaso mismo del proyecto ético-moral e institucional de la CVR propuesto en las Audiencias Públicas, pues a pesar de *victimizar* a sus testimoniantes, éstos logran salir del sistema impuesto, discursivamente, apelando a su capacidad humana de resistencia, su voz-otra y la presencia del cuerpo frente a los oídos comprensivos del muro institucional político-religioso-intelectual de los comisionados. Si los testimonios hispanoamericanos vencen con toda la ley de la letra; los testimonios de la CVR no logran capturar completamente a sus subalternos sino que dejan libre un espacio de auto-representación, a través de las Audiencias Públicas. Corporificar es pues la presencia completa y poderosa del cuerpo y la voz dentro de los márgenes irrestrictos de la CVR; el cuerpo en efecto emplaza el testimonio y, desde su oralidad, le da poder y significación social.

* * *

Apéndice

Caso número 12: Pobladores de la comunidad de Huasahuasi

Testimonios de Marlene Vento García y Delia Vento García

Doctor Salomón Lerner Febres

La comisión invita a la señora Marlene Vento García y a la señora Delia Vento García a que se aproximen para rendir su testimonio. Nos ponemos de pie. Señoras Marlene Vento García y Delia Vento García, ¿formulan ustedes promesa solemne de que su declaración lo harán con honestidad y buena fe, y que, por tanto, expresarán solo la verdad en relación a los hechos que narren?

Señora Marlene Vento García y señora Delia Vento García

Sí.

Doctor Salomón Lerner Febres

Muchas gracias.

Monseñor José Antúnez de Mayolo

Señora Delia Vento y señora Marlene Vento, en nombre de la Comisión les doy la más cordial bienvenida a ustedes, en este auditorio donde nosotros los comisionados y cuanta gente de Huancayo va a escuchar el testimonio de ustedes. Perdónenme, pero tal vez tengan que sufrir un poco porque van a recordar hechos muy dolorosos, pero es necesario para conocer la verdad. Les animo pues a que digan la verdad con sinceridad, con sencillez.

Señora Marlene Vento García

Primeramente agradezco... agradezco a la Comisión de la Verdad por darme esta oportunidad. Mi nombre es Marlene Vento García, venimos del distrito de Huasahuasi, es

un pueblo netamente que se dedica a la agricultura... Es por eso que tenemos el nombre de capital semillera de papas del Perú. En los años 1986, 87, 88, Huasahuasi había llegado a un gran apogeo... Nosotros teníamos entidades financieras en nuestro pueblo como el Banco Agrario, el Banco de la Nación, la CRC, teníamos una oficina de seguro social del Ministerio de Agricultura, un puesto de la guardia, de... un puesto policial y había crecido bastante económicamente, socialmente. Más o menos en el año 1989 llegaron las primeras pintas... aparecieron en nuestro pueblo. Nosotros un poco confundidos, pensando de que de repente era cosas que lo hacían quizás por asustarnos, pero la... no pensábamos que iban a actuar de esa manera. Más o menos en el mes de octubre del año 89, llegaron un grupo de subversivos, sacaron a todas las autoridades... al... a la plaza donde ahí hicieron que ellos pintaran, hablaran de su partido y luego se retiraron el 19 de noviembre del mismo 89. Llegaron a eso de las 7 de la noche, sacaron a disparos en la ciudad a dos personas. Nosotros lo único que hicimos es... era escondernos. Al día siguiente, cuando amaneció, salimos... encontramos dos personas fallecidas, un dirigente que era de la comunidad... y el señor... y un familiar... Después en el año 90 hubo un enfrentamiento en el caserío de [Pungray] donde murieron ocho, ocho personas, entre ellos subversivos... Luego... posterior a un mes, dos meses, asesinaron a un ingeniero encargado de una hacienda... y llegamos así... un día... 21 de mayo, fecha que nunca voy a olvidar... discúlpenme por favor... no puedo... Yo quedé enferma del corazón porque cuando escucho... o hablo... o recuerdo cómo fue muerto mi padre siento un dolor muy profundo en el corazón... Fue un día 21... antes de eso, mi padre era un hombre trabajador, un hombre que le gustaba progresar, que le gustaba darnos una buena educación... y más que nada quería mucho a Huasahuasi, su tierra... Le nombraron, no teníamos imagen de la televisión, no llegaba a nuestro pueblo y... empeñado quizás él, un grupo... él y un grupo de personas le nombraron presidente de la pro adquisición de la parabólica, en el cual él trabajó... se compró y nosotros lo... las... sus hijas. Nosotros somos seis hermanos, le decíamos: «Papá, retírate, porque están hablando que van a matar a las autoridades». «Pero, ¿qué estoy haciendo, hija?... acaso ¿estoy robando o estoy matando?. Yo simplemente quiero trabajar por el progreso de los niños, para al menos estar enterados de las noticias». Entonces se compró la parabólica. El estuvo... es el único delito, quizás, que hasta ahora no llegamos a entender el por qué el 21 de mayo llegaron un promedio de 40 subversivos... y ahí asesinaron a la madre Sor Irene Teresa [Macormar], al señor Alfredo Morales Torres, al señor Pedro Pando Llanos, a mi padre Agustín Vento Morales... el cual... sin mediar consecuencias, acabaron con su... con la vida de ellos. Voy a ceder a mi hermana y mi madre.

Señora Delia Vento García

Gracias. Fue el 21 de mayo, más o menos a las 6 de la tarde que llegaron. Yo estaba en mi tienda. Tengo muy pequeña en la entrada de Huasahuasi. Llegaron dos jóvenes y dos señoritas... y me agarraron y me tiraron al piso y me pusieron la metrallera en mi cabeza. Me dijeron que si no aparece el señor Agustín Vento, usted va a morir dentro de media hora. Entonces mi papá había ido a la chacra y todavía no llegaba... entonces, esto, mi mamá salió... estaba en la cocina, mi mamá salió y a mi mamá también lo agarraron, lo tiraron al piso, y mientras ellos han entrado a rebuscar toda la casa y no lo encontraron a mi papá... pero en ese instante mi papá entró por la otra puerta y dijo: «¿Qué le están haciendo

a mi hija?, ¿qué es lo que quieren aquí?». Y mi papá dijo... uno de los jóvenes lo dijo: «¿Quién es usted?». «Yo soy Agustín Vento Morales, ¿qué es lo que quieren conmigo?... ¿qué le están haciendo a mi hija... y a mi esposa?». Entonces, ahí, mi papá dijo: «Soy Agustín Vento Morales, ¿qué es lo que quieren de mí?, el que no debe no teme». Entonces ellos agarraron. Le dijeron: «Tenemos una reunión en el parque y la gente lo dirá». «¿Qué?». Entonces yo me acerqué y le digo: «Joven, ¿qué es lo que van a decir?, si mi papá esta haciendo una obra buena, no está haciendo una obra mala, mi papá esta haciendo la antena parabólica y ese es el bien para el pueblo. Y qué le va a hacer a mi papá, joven —le digo— llévense todo lo que hay en mi casa, pero no le lleven a mi padre». Pero ellos no entendieron nada, lo amarraron a mi papá. Mi papá quería golpearlos. Yo le dije: «Déjalos papá, vamos a ir, a donde ellos van». Nos llevaron al parque, inclusive a mi mamá también nos llevaron. Entonces yo fui. Llegamos al parque y lo tiraron al piso... Y en eso yo vi a varios señores que estaban ahí y, como era de noche, no conocía quiénes eran. Entonces yo agarré a mi mamá. Le dije: «Mamá, vamos a buscarlo a mis hermanos». Yo fui a buscarle a mi hermana. No estaba. Le tocaba la puerta... buscaba quien me ayudara hablar ante el señor este, que estaba ahí, pero yo... nadie quería darme apoyo. Entonces yo agarraba los señores... yo me desesperaba hablar con alguien des... y entrar en el jefe, ese que estaba ahí y decirle de que por favor que es lo que le van hacer a mi padre, si mi padre ha hecho una obra buena o, si mi papá haya hecho una obra mala, el pueblo que lo diga, no otra persona. Entonces él agarró... me dijo: «Te largas, porque si sigues insistiendo vas a ser otra víctima más». Entonces yo recurrí así... toda la gente que estaban reunidos en el parque... yo también, estaba allí, desesperada pidiendo que alguien me dijera: «Vamos a agarrarle o vamos a pegarle». Yo entraba a agarrarle... o, quizás, quitarle el arma. Pero si hubiera alguien más quien me insistía, pero no había nadie, todos se acobardaron. Los hombres... nadie quería salir. Entonces, en ese rato, cuando estaba andando así, buscándolo a mis hermanos, yo vi que le trajeron... ya a la monjita... este, a la madre Sor Irene. Entonces, cuando ella vino agarrando un rosario, ella venía rezando con el rosario, yo dije: «De repente a la madrecita le va, le va, les va a explicar que nunca más se meten a un cargo, que nunca más ellos vuelven a tomar cargos... y que... va terminar». Y no fue así y a la madre también lo tiraron al piso. Y en eso yo me acerqué, vuelta fui en el jefe, le dije: «Jefe —le digo— por favor suéltelo a mi padre». Mi padre era un hombre enfermo... de los pies, que no podía estar tirado en el piso porque le dolía los pies. Entonces cuando regresé de vuelta me dijo: «Bueno, la última vez que te veo, si regresas de nuevamente, te tiro al piso... y verdad que vas a morir», me dice. Entonces yo me regresé... y entonces ahí ellos se reunieron más ellos, o sea los del sendero, entonces yo les dije... entonces yo fui. «Mamá lo van a matar —le digo— lo van a matar a mi papá», le digo. Entonces ellos agarraron, me dice: «No va pasar nada, no va pasar nada». Entonces yo vi que uno le dije: «Como quiere que le vamos aniquilar, con arma de fuego o con el arma blanca», y en eso yo vi que una chica tenía un cuchillo bien grande, entonces yo gritaba, me desesperaba en ese rato... y... y yo vi que la chica sacó el cuchillo y yo pensé que con eso ya le iban a matar... Yo, yo corriendo me fui donde mi mamá a buscarle, como mi... mi mamá estaba en un grupo de gente, entonces ahí fui, le digo: «Mamá, lo van a matar, lo van a matar». Yo ya no podía más... me caí y me desmayé ahí... ya no me recuerdo más. Cuando ya mi padre había muerto, yo estaba reaccionando, ya me habían echado agua a la cabeza, me habían lavado la cabeza. No sé, qué sé yo, pero cuando me levante fui a verlo... ya mi padre estaba muerto... ya no estaba con vida... estaban calientes todavía los cuerpos... de los cinco. En

eso yo agarré, la gente decía: «No lo toquen, no lo toquen, porque dice que si lo toquen van a morir la persona que lo toque». Entonces yo agarré, ya me fui con mi mamá a mi casa... llegamos a mi casa, ya no estaba mi padre... eso es una herida, yo sé que nunca va cicatrizar... Espero que me disculpen. Ahí terminé todo.

Señora Marlene Vento García

Cuando ese día, en la noche, ellos llegaron, yo me escondí... en la casa de una prima y veía todo lo que hacían, porque Huasahuasi tiene dos plazas y en la plaza Jorge Chávez, que es la entrada, había movimientos, caminaban, habían hasta terroristas, se suponía que ellos eran, pero de 12, 14 años, niños que andaban con alguien, acompañados de un hombre más alto ¿no? Entonces yo decía: «Hasta con su papá vienen los terroristas, acá». Yo sentí cinco balazos, entonces yo decía... quería salir pero daba miedo... pero la gente, algunos caminaban... hasta que... cuando ya vi que todo se había calmado, salí y preguntaba al uno, al otro, decía: «¿Por qué?, ¿qué cosa ha pasado?». Me decían: «Han matado a cinco». «Pero ¿cómo?, hay que hacer algo, hay que... organizarnos ahorita, ¿por qué van hacer estas cosas?». Entonces cuando ya iba caminado y me encontré con un primo y me dice: «Tú, flaca, ¿no has estado en la reunión?». «No», le digo. Entonces él me dijo: «¿Tienes agua de azahar?». Yo tengo mi... una tienda, entramos, sacamos el agua de azahar y me hacían tomar a mí más, porque no me decían que era mi papá. Entonces de allí... ya... veía al carro que venían cantando, se habían dado la vuelta el pueblo... Entonces hubo un... que la gente se asustaron porque pensaban que iban a disparar de nuevo, entonces toditos nos metimos a una bocacalle y ahí fue cuando un ingeniero me dio... me dijo: «Señora tiene que ser fuerte, porque a su papito... lo han matado». Entonces yo salí del, del, de allí. Corrí detrás del carro... quería subir, quería hablar con ellos, pero no me dejaron la gente... Fue algo horrible... hasta que... ya todo había pasado. Al día siguiente nosotros todavía fuimos a verlo. No me dejaron ir esa noche. Al día siguiente, los cuerpos estaban ahí en la plaza... y... fue algo muy doloroso. Nosotros no enten... no queríamos ni vivir, nos dedicábamos a veces... íbamos a su tumba... poníamos hasta hay veces a tomar, porque pensamos que con el licor que íbamos a olvidar. Fue algo horrible... Yo quisiera que esto jamás vuelva a pasar... Yo pienso que... esas personas que están equivocadas... piensen que tienen una madre, tienen un familia que los quieren, que los necesitan, entonces pienso que deben... unas personas de bien. A la Comisión de la Verdad quisiera que esto se investigue, se llegue hasta las últimas consecuencias y que sea transparente, para que así nosotros no tengamos siempre... ese remordimiento en el corazón, donde digamos el porqué, porque hasta ahora preguntamos y decimos: «¿Por qué?». Quizás, si hay veces... una persona que hace peores cosas no es así, tan cruel juzgado, y, sin embargo, personas que hacen de bien... han sido tan cruel torturados... Yo pienso que ahora también hay niños que han quedado huérfanos, personas... como mi señora madre, una persona adulta que hasta ahora tiene que trabajar, porque quizás si mi padre hubiese estado vivo... las cosas hubieran sido diferentes. Espero... que las cosas... sean transparentes y que se llegue hasta las últimas consecuencias. Gracias.

Monseñor José Antúnez de Mayolo

Señora Marlene, señora Delia, acabamos de escuchar el testimonio de ustedes, ciertamente muy conmovedor. Todo el Perú ha visto o está viendo o va ver por televisión lo que ustedes han dicho. Nosotros, como Comisión de la Verdad, le agradecemos de veras, el valor que han tenido para manifestar lo que han sufrido. Han sido personas inocentes, como el papá de ustedes, como esa religiosa y los otros vecinos. Ustedes dicen que es una herida que nunca va a cicatrizar, ciertamente, pero también han dicho: «Es un deseo grande de todos nosotros que esto jamás vuelva a suceder»... Ese es un deseo de todos y esperamos que sea una realidad. Les agradecemos su testimonio y le deseamos lo mejor.

Bibliografía

Primaria

1. Testimonio de la CVR

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

2003a “Testimonio. Caso N°12, Huancayo: Pobladores de la comunidad de Huasahuasi. En: *Informe Final...*, Anexo 10: 284-286.

CENTRO DE INFORMACIÓN PARA LA MEMORIA COLECTIVA Y LOS DERECHOS HUMANOS

Testimonios Huasahuasi/Tarma/Junín:

- N° 302430 Carmen Ricaldi Morales.
- N° 302433 Mario Rolando Obregón Luna.
- N° 302434 Moraima Amarillo Meneses.
- N° 302437 Elsa Teófila Chamorro Torres.
- N° 303044 Porfirio Chamorro Vento.

2. Testimonio hispanoamericano

BARNET, Miguel

1968 *Biografía de un cimarrón*. Barcelona: Ariel.

BARRIG, Maruja

1979 *Cinturón de castidad. La mujer de clase media en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.

BRACAMONTE, Jorge, Beatriz Duda y Gonzalo Portocarrero (compiladores)

2004 *Para no olvidar. Testimonios sobre la violencia política en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

BURGOS, Elisabeth

- 1983 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Barcelona: Argos Vergara.
- DENEGRI, Francesca
2000 *Soy Señora. Testimonio de Irene Jara*. Lima: IEP.
- DEGREGORI, Carlos Iván y José López Ricci
1990 “Los hijos de la guerra. Jóvenes andinos y criollos frente a la violencia política”. En: Degregori, Carlos Iván, Marfil Francke, José López Ricci y otros. *Tiempos de ira y amor. Nuevos actores para viejos problemas*. Lima: DESCO, 183-219.
- ELTIT, Diamela
1989 *El padre mío*. Santiago de Chile: Francisco Zegers Editor.
- ESPINOZA, Darío
1997 *Ciprián Phuturi Suni. Tanteo puntun chaykuna valen/”Las cosas valen cuando están en su punto de equilibrio”*. Lima: Chirapaq, Centro de Culturas Indias.
- INSTITUTO DE DEFENSA LEGAL
2007 *El umbral de la memoria: pasado, presente y futuro en las memorias de la violencia en Huancavelica*. Lima: IDL.
- LARRÚ, Manuel
1988 *Jaime Guardia Charanguista*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- MATOS MAR, José
1966 *Las barriadas de Lima: 1957*. Lima: IEP.
- MATOS MAR, José y Jorge A. Carvajal H.
1974 *Erasmo, yanacón del valle de Chancay*. Lima: IEP.
- NEIRA, Hugo
1974 *Huillca: habla un campesino peruano*. La Habana: Casa de las Américas.
- RAZZETO, Mario
1982 *Don Joaquín, testimonio de un artista popular andino*. Lima: IADAP.
- SABOGAL WIESSE, José
1974 “La villa de Santiago de Cao, ayer. Narración de don Enrique”. En: *Anuario Indigenista*. Vol. XXXIV. México: Instituto Indigenista Interamericano, 91-151.
- SINDICATO DE TRABAJADORAS DEL HOGAR DE CUSCO
1982 *Basta*. Cusco: Centro de Estudios Bartolomé de las Casas.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen Escalante
1977 *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía.* Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
1986 *Habla la ciudad.* Lima: UNMSM/Municipalidad de Lima.

Secundaria

ACHUGAR, Hugo
1992 “Historias paralelas/historias ejemplares: la historia y la voz del otro”. En: *RCLL*, Lima, 36: 49-71.

AGAMBEN, Giorgio
2000 *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III.* Valencia: Pre-textos.

AHMAD, Aijaz
1995 “Literatura del Tercer Mundo e ideología nacionalista”. En: Gonzales Stephan, Beatriz (compiladora). *Cultura y Tercer Mundo. 1. Cambios en el saber académico.* Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 61-98.

ALVA MENDO, Jacobo
2003 “El testimonio oral en los Andes centrales. Travesías y rumor”. En: Espino, Gonzalo (compilador). *Tradición oral, culturas peruanas.* Lima: UNMSM, 36-90.

AMAR SÁNCHEZ, Ana María
1990 “La ficción del testimonio”. En: *Revista Iberoamericana*, 151: 447-462.

AMAT Y LEÓN, Carlos
1984 “Violencia estructural en el Perú en lo económico”. En: Mac Gregor, Felipe y Laura Madalengoitia (editores). *Violencia y paz.* Lima: APEP, 103-107.

AMÉS COBIÁN, Rolando
2006 “Violencia, verdad... ¿Reconciliación?” En: IIDH. *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para la democracia y la convivencia social.* Bogotá: IDEA/IIDH, 215-227.

ANDERSON, Benedict
2000 *Comunidades imaginadas.* Buenos Aires: FCE.

ANDREU, Alicia G.

- 2000 *El testimonio peruano oral y las ciencias sociales: una problemática postmoderna*. Lima: CELACP/Latinoamericana Editores.
- ANSIÓN, Juan
1982 “¿Es luminoso el camino de Sendero?” En: *El Caballo Rojo*, Lima, 108: 4-5.
- ARANÍBAR, Carlos
1985 “El principio de la dominación (1531-1580)”. En: Lumbreras, Luis Guillermo, Carlos Aranibar y otros. *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul, 41-62.
- ARFUCH, Leonor
2002 *El espacio biográfico*. Buenos Aires: FCE.
- ARGUEDAS, José María
1967 *Amor mundo*. Montevideo: Arca.
1973 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Losada.
1989 *Canto kechwa*. Lima: Horizonte.
2004a “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”. En: Pinilla, Carmen María (compiladora). *José María Arguedas. Kachkaniraqmi. Textos esenciales*. Lima: fondo Editorial del Congreso del Perú, 175-183.
2004b “Cambio de cultura en las comunidades indígenas económicamente fuertes”. En: Pinilla, Carmen María..., 197-202.
2004c “La sinfónica y el grupo *Histrión* en Huancayo”. En: Pinilla, Carmen María..., 493-494.
- ARGUEDAS, José María y Francisco Izquierdo
1970 *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima: Casa de la Cultura.
- AVELAR, Idelber
2001 “La práctica de la tortura y la historia de la verdad”. En: Richard, Nelly y Alberto Moreiras. *Pensar en la post-dictadura*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio, 175-195.
- BHABHA, Homi
2000 “Narrando la nación”. En: Fernández Bravo, Álvaro, *La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 211-219.
- BAJTÍN, Mijaíl M.
1990 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
1998 *Estética de la creación verbal*. México DF: Siglo XXI.
2000 *Yo también soy*. México DF: Taurus.
- BENDEZÚ, Edmundo

- 1986 *La otra literatura peruana*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- BENVENISTE, Émile
1979 “El aparato formal de la enunciación”. En: *Problemas de lingüística general II*. México DF: Siglo XXI, 82–91.
- BERISTAIN, Carlos Martín
2006a “Reconciliación luego de conflictos violentos: un marco teórico”. En: IIDH..., 19-52.
2006b “Reconciliación y democratización en América Latina: un análisis regional”. En: IIDH..., 53-84.
- BEVERLEY, John
1987 “Anatomía del testimonio”. En: *RCLL*, Lima, 25: 7-16.
1988 “Ideología/deseo/literatura”. En: *RCLL*, Lima, 27: 7-54.
1992 “Introducción”. En: *RCLL*, Lima, 36: 7-19.
1996 “¿Posliteratura? Sujeto subalterno e impasse de las humanidades”. En: González Stephan..., 137-166.
- BEYERSDORFF, Margot
1986 “La tradición oral quechua vista desde la perspectiva de la literatura”. En: *Revista Andina*, Cuzco, 1: 213-233.
- BIONDI, Juan y Eduardo Zapata
2006 *La palabra permanente*. Verba manent, scripta volant: teoría y prácticas de la oralidad en el discurso social del Perú. Lima: Congreso de la República.
- BONFIL BATALLA, Guillermo
1984 “Brevísimo apunte sobre la literatura obrera”. En: Consejo Nacional de Fomento Educativo. *Relatos obreros mexicanos*. México DF: AMNCP/A. C., 7-10.
- BONILLA, Heraclio
1987 “Continuidad y cambio en la organización política del Perú independiente”. En: Flores Galindo, Alberto (compilador). *Independencia y revolución: 1780-1840*. Tomo II: Lima: Instituto Nacional de Cultura, 270-294.
- BUSTAMANTE BELAÚNDE, Luis
1984 “Mecanismos de violencia estructural en lo político-institucional”. En: Mac Gregor, Felipe y Laura Madalengoitia (editores)..., 109-117.
- CALLIRGOS, Juan Carlos
1991 “Identidades, estereotipos, tabú: el problema de las razas”. En: *Márgenes*, Lima, 8: 211-230.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

- 1989 *Lengua y sociedad en el valle del Mantaro*. Lima: IEP.
- CHAVARRÍA, María C.
2002 *Eshawakuana, sombras y espíritus. Identidad y armonía en la tradición oral Ese Eja*. Tomos I-II. Lima: Programa FORTE-PE.
- COLLAZOS, Oscar, Julio Cortázar y Mario Vargas Llosa
1970 *Literatura en la revolución y revolución en la literatura*. México DF: Siglo XXI.
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN
2002 *Manual del entrevistador*. Lima: CVR.
2003 *Informe Final. Para que nunca se repita*. Tomos I-IX, anexos 1-12 y *Yuyanapaq*. Lima: CVR (CD ROM).
2003b “El impacto de las audiencias públicas en los participantes”. En: *Informe Final...*, Anexo 10: 9-13.
2003c “Testimonio. Caso N°5, Huamanga: Giorgina Gamboa”. En: *Informe Final...*, Anexo 10: 37-39.
2003d “Testimonio. Caso N°2, Huamanga: Marcela Rojas Valdez”. En: *Informe Final...*, Anexo 10: 24-28.
2003e “Testimonio Caso N°1, Huancayo: Bertha Quispe Madueño y Mateo Gar”. En: *Informe Final...*, Anexo 10: 241-244.
2004 *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: CVR.
- CONTRERAS, Carlos
1988 *Mineros y campesinos en los Andes*. Lima: IEP.
- CORNEJO POLAR, Antonio
1989 *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: CEP.
1991 “Lengua, literatura y trama social”. En: *Kachkaniraqmi*, Lima, 5: 30-31.
1994 *Escribir en el aire*. Lima: Horizonte.
1997 *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Lima: Horizonte.
- DEGREGORI, Carlos Iván
1989 “Entre los fuegos de Sendero y el Ejército: regreso de los *Pishtacos*”. En: Ansión, Juan (compilador). *Pistachos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea, 109-114.
- DE LA JARA, Ernesto
2002 “Audiencias Públicas: espejo del ser humano, y del país”. En: *Ideele*, Lima, 146: 21-23.
- DEL PINO, Ponciano

- 1996 “Tiempos de guerra y de dioses. Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac”. En: Degregori, Carlos Iván. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP, 117-188.
- DEPAZ TOLEDO, Zenón
1999 “La ideología del Desarrollo”. En: *II Coloquio Nacional de Estudiantes de Filosofía “José Russo Delgado”*. Lima: FLCH, 131-146.
- DESCO
2003 “Las mentiras sobre la verdad”. En: *Quehacer*, Lima, 143: 54-57.
- DE TRAZEGNIES, Fernando
1984 “Derecho y violencia”. En: Mac Gregor, Felipe y Laura Madalengoitia (editores)..., 127-137.
- DÍAZ, Jesús
1994 “Grandeza y miseria de la utopía cubana”. En: *Alma Máter*, Lima, 8: 31-40.
- DÍAZ CABALLERO, Jesús
1996 “Para una lectura del etno-testimonio peruano de los años setenta”. En: Mazzotti, José Antonio y U. Juan Cevallos Aguilar (coordinadores). *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 339-363.
- DÍAZ CABALLERO, Jesús, Camilo Fernández C., Carlos G. Bedoya y M. Ángel Huamán
1990 “El Perú crítico: utopía y realidad”. En: *RCLL*, Lima, 31-32: 171-218.
- DOMÍNGUEZ VIAL, Andrés
2006 “La verdad es la fuerza de la dignidad de los oprimidos”. En: IIDH..., 115-141.
- EAGLETON, Terry
1999 *La función de la crítica*. Barcelona: Paidós Ibérica.
2002 *Una introducción a la teoría literaria*. México DF: FCE.
- ELMORE, Peter
1993 *Los muros invisibles. Lima y la modernidad en la novela del siglo XX*. Lima: Mosca Azul/Caballo Rojo.
- ENAUDEAU, CORINNE
1999 *La paradoja de la representación*. Barcelona: Paidós.
- ESPINO RELUCÉ, Gonzalo
1999 *Literatura oral o literatura de tradición oral*. Quito: Abya-Yala.
- ESPINOZA ESPINOZA, Esther

- 2003 “*Con nombres propios*. Análisis del testimonio de Liz Valdez ante la Comisión de la Verdad”. En: Espino, Gonzalo (compilador)..., 217-224.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
 1986 *La destrucción del imperio de los Incas*. Lima: Amaru.
 1993 “La caída del Tahuantinsuyo y la resistencia inca”. En: *Alma Máter*, Lima, 6: 23-40.
- ESPEZÚA, Dorian
 2003 “Huaquear y bambear”. En: Hamann, Marita, Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero y Víctor Vich. *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 107-131.
- FENTRESS, James y Chris Wickham
 2003 *Memoria social*. Madrid: Frónesis Cátedra.
- FLORES GALINDO, Alberto
 1987 “Independencia y clases sociales”. En: Flores Galindo, A. *Independencia...* Tomo I, 121-144.
 1992 *Dos ensayos sobre José María Arguedas*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
 1999 *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- FONTANILLE, Jacques
 1998 *Semiótica del discurso*. Lima: FCE/Universidad de Lima.
- FORGUES, Roland
 1986 *El fetichismo y la letra. Ensayos sobre literatura hispanoamericana*. Lima: Horizonte.
- FOUCAULT, Michel
 1970 *La arqueología del saber*. México DF: Siglo XXI.
 1996 *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
 1997 “Verdad y poder”. En: Nicolás, Juan Antonio y María José Frápolli. *Teorías de la verdad en el Siglo XX*. Madrid: Tecnos, 445-460.
 2005 *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- FRANCO, Carlos
 1990 “La plebe urbana, el populismo y la imagen del *alumbramiento*”. En: *Socialismo y Participación*, Lima, 52: 43-52.
- FRANCO, Jean
 1992 “La lucha por el poder interpretativo”. En: *RCLL*, Lima, 36: 119-135.

- FURET, François
1989 "Terrorismo y democracia". En: Calderón, Fernando (compilador). *Socialismo, Autoritarismo y Democracia*. Lima: IEP/CLACSO, 199-218.
- GALTUNG, Johan
1985 *Sobre la paz*. Barcelona: Fontamara.
- GÁLVEZ RONCEROS, Antonio
1999 *Monólogo desde las tinieblas*. Lima: Peisa.
- GARAYAR, Carlos
1991 "Su innovación literaria". En: Montoya, Rodrigo (compilador). *José María Arguedas veinte años después: huellas y horizontes, 1969-1989*. Lima: UNMSM/IKONO.
- GARCÍA BARRÓN, Carlos
s/f *Diálogos literarios*. Lima: Studium Editores.
- GARCÍA BEDOYA, Carlos
2000 *La literatura peruana en el período de estabilización colonial (1580-1780)*. Lima: UNMSM.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel y Mario Vargas Llosa
1967 *La novela en América Latina: diálogo*. Lima, Carlos Milla Batres/Universidad Nacional de Ingeniería.
- GEERTZ, Cliford
2001 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GENETTE, Gérard
1993 *Ficción y dicción*. Barcelona: Editorial Lumen.
- GODENZZI, Juan Carlos
1999 "Tradición oral andina: problemas metodológicos del análisis del discurso". En: Godenzzi, Juan Carlos (Compilador). *Tradición oral andina y amazónica*. Lima: CBC, 273-289.
- GOLDMANN, Lucien
1969 "El estructuralismo genético en sociología de la literatura". En: Barthes, Roland, Henri Lefebvre, Lucien Goldman y otros, *Literatura y sociedad*. Barcelona: Martín Roca, 205-234.
- GOLTE, Jürgen
2001 *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima: IEP.
- GONZALES ECHEVARRÍA, Roberto

- 2000 *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México DF: FCE.
- GONZALES MANTILLA, Gorki
1999 *Pluralidad cultural, conflicto armado y Derecho en el Perú*. Lima: PUCP.
- GORRITI, Gustavo
1984 “Formas de violencia”. En: Mac Gregor, Felipe y Laura Madalengoitia (editores)..., 163-170.
- GOW, Rosalind y Bernabé Condori
1976 *Kay Pacha*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- GUTIÉRREZ, Miguel
1980 “Ideología y política en los estudios literarios peruanos”. En: *Hueso Húmero*, Lima, 4: 17-33.
- HAACK, Susan
1997 “El interés por la verdad: qué significa, por qué importa”. En: Nicolás, Juan Antonio y María José Frápolli..., 53-62.
- HEIDEGGER, Martin
1997 “De la esencia de la verdad”. En: Nicolás, Juan Antonio y María José Frápolli..., 339-418.
- HENRÍQUEZ, Narda
2007 “Género y poder en el conflicto armado. Verdades develadas, verdades que rebelan”. En: Barrig, Maruja. *Fronteras interiores. Identidad, diferencia y protagonismos de las mujeres*. Lima: IEP, 205-223.
- HUAMÁN, Miguel Ángel
1994 *Fronteras de la escritura: discurso y utopía en Churata*. Lima: Horizonte.
2003 “Crítica de la escritura”. En: Espino Relucé, Gonzalo (compilador)..., 97-108.
- HUYSEN, Andreas
2000 “En busca del tiempo futuro”. En: *Revista Puentes*, Buenos Aires, 2.
- JAMES, Henry y Walter Besant
2007 *El arte de la ficción*. Lima: Lluvia Editores.
- JAMES, William
1997 “Concepción de la verdad según el pragmatismo”. En: Nicolás, Juan Antonio y María José Frápolli..., 25-43.
- JARA, René

- 1986 "Testimonio y literatura". En: Jara, René y Hernán Vidal (editores). *Testimonio y literatura*. Minnesota: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1-6.
- JASPERS, Karl
1997 "De la verdad". Nicolás, Juan Antonio y María José Frápolli..., 419-430.
- JELIN, Elizabeth
2002 *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- JITRIK, Noé
1975 *Producción literaria y producción social*. Buenos Aires: Sudamericana.
- LERNER FEBRES, Salomón
2004 *La rebelión de la memoria. Selección de discursos 2001-2003*. Lima: CEP.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1995 *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- LEWIS, Oscar
1964 *Los hijos de Sánchez*. México: Joaquín Mortiz.
1983 *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. México DF: FCE.
- LIENHARD, M.
1981 *Cultura andina y forma novelesca/Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Lima: Horizonte.
1996 "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras". En: Mazzotti, José Antonio y U. Juan Cevallos Aguilar..., 57-80.
- LÓPEZ MAGUIÑA, Santiago
2001 "La cultura en los estudios literarios en el Perú". En: López Maguiña, Santiago, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva-Santisteban y Víctor Vich (editores). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 43-63.
2003 "Arqueología de una mirada criolla: el informe de la matanza de Uchuraccay". En: Hamann, Marita, Santiago López Maguiña y otros..., 257-275.
- LORENZ, Kuno
1997 "El concepto dialógico de la verdad". En: Nicolás, Juan Antonio y María José Frápolli..., 529-542.
- LUMBRERAS, Luis
1974 *Los orígenes de la civilización en el Perú*. Lima: Milla Batres.
1985 "El Perú prehispánico". En: Lumbreras, Luis Guillermo, Carlos Aranibar y otros..., 11-39.

- 1991 "El síndrome colonial en el Perú de hoy". En: *Kachkaniraqmi*, Lima, 5:9-12.
- MACERA, Pablo
1992 "Límites y posibilidades para una racionalidad mestiza". En: *Kachkaniraqmi*, Lima, 7: 5-15.
- MC CLINTOCK, Cynthia
1986 "Sendero Luminoso: la guerrilla maoísta del Perú". En: *Revista Occidental*, San José de Costa Rica, 2:131-153.
- MAC GREGOR, Felipe
1984 "Concepción integral y dinámica de la paz". En: Mac Gregor, Felipe y Laura Madalengoitia (editores)..., 21-32.
- MACHER, Sofía
2007 *Recomendaciones vs. realidades: avances y desafíos en el post-CVR Perú*. Lima: IDL.
- MACK CHANG, Helen Beatriz
2006 "La reconciliación en Guatemala: un proceso ausente". En: IIDH..., 175-203.
- MANNHEIM, Bruce
1999 "Hacia una mitografía andina". En: Godenzzi..., 47-79.
- MANRIQUE, Nelson
1988 *Yawar Mayu. Sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima: IFEA/DESCO.
1989 "La década de violencia". En: *Márgenes*, Lima, 5/6: 137-182.
1990 "Violencia e imaginario social en el Perú contemporáneo". En: Degregori, Carlos Iván, Marfil Francke, José López Ricci y otros. *Tiempos de ira y amor. Nuevos actores para viejos problemas*. Lima: DESCO, 47-75.
2003 "Memoria y violencia. La nación y el silencio". En: Hamann, Marita, Santiago López Maguiña y otros..., 421-433.
- MARIÁTEGUI, José Carlos
1995 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- MATOS MAR, José
2005 *Desborde popular y crisis del Estado. Veinte años después*. Lima: Congreso del Perú.
- MAURECI, Philip
1989 *Militares: insurgencias y democratización en el Perú, 1980-1988*. Lima: IEP.

- MAYER, Enrique y Marisol de la Cadena
1989 *Cooperación y conflicto en la comunidad andina*. Lima: IEP.
- MERCADO, Roger
1982 *PCP-Sendero Luminoso*. Lima: Editorial de Cultura Popular.
- MIGNOLO, Walter D.
1982 “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. En: Iñigo Madrigal, Luis. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I: *Época colonial*. Madrid: Cátedra, 57-116.
1992 “Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”. En: *Foro Hispánico*, 4: 11-27.
1995 “Herencias coloniales y teorías poscoloniales”. En: Gonzales Stephan..., 99-136.
2007 *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- MONTOYA, Rodrigo
1999 “Historia, memoria y olvido en los Andes quechuas”. En: *Revista de Sociología*, Lima, 12: 81-102.
- NUGENT, José Guillermo
1991 *El conflicto de las sensibilidades. Propuesta para una interpretación y crítica del siglo XX peruano*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-Rímac.
- ONG, Walter J.
1993 *Oralidad y escritura*. Buenos Aires: FCE.
- ORTEGA, Julio
2004 “Los zorros de Arguedas: migraciones y fundaciones de la modernidad andina”. En: Kapsoli, Wilfredo (compilador). *Zorros al fin del milenio. Actas y ensayos del seminario sobre la última novela de José María Arguedas*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 259-281.
- PEÑA CABRERA, Antonio
1993 *Racionalidad occidental y racionalidad andina*. Puno: CIDSa.
- PÉREZ MUNDACA, José
1996 *Rondas campesinas, poder, violencia y autodefensa en Cajamarca central. Documento de Trabajo N° 78. Serie Talleres N° 6*. Lima: IEP.
- PIRANDELLO, Luigi
2003 *Seis personajes en busca de autor*. Barcelona: Sol 90.
- PODESTÁ, Bruno

- 1976 “Encuesta sobre política y cultura. Leopoldo Chiappo, José Luis Rouillón, David Sobrevilla, Fernando de Szyszlo y Mario Vargas Llosa”. En: *Apuntes*, Lima, 5: 61-74.
- POLLAK, Michael
1989 “Memória, esquecimento, silêncio”. En: *Estudos Históricos*, Sao Paulo, 3: 3-15.
- PONZIO, Augusto
1998 *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- POOLE, Deborah
1991 “Fotografía, fantasía y modernidad”. En: *Márgenes*, Lima, 8: 109-141.
- PORTELLI, Alessandro
1989 “¿Historia Oral? Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli”. En: *Historia y Fuente Oral*, Barcelona, 1: 6-32.
2003 “Memoria e identidad. Una reflexión desde la Italia postfascista”. En: Jelin, Elizabeth y Victoria Langland (compiladoras). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo XXI, 165-190.
- PORTOCARRERO, Gonzalo
1990 “El silencio, la queja y la acción: respuestas al sufrimiento en la cultura peruana”. En: Degregori, Carlos Iván, Marfil Francke, José López Ricci y otros..., 221-246.
2001 “Nuevos modelos de identidad en la sociedad peruana. (Hacia una cartografía de los sentidos comunes emergentes)”. En: Portocarrero, Gonzalo y Jorge Komadina. *Modelos de identidad y sentido de pertenencia en Perú y Bolivia*. Lima: IEP, 11-88.
- POZUELO YVANCOS, José María
1993 *Poética de la ficción*. Madrid: Síntesis.
- PRADA OROPEZA, Renato
1986 “De lo testimonial al testimonio: notas para un deslinde del discurso testimonio”. En: Jara, René y Hernán Vidal..., 7-21.
- QUIJANO, Aníbal
1992 “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En: *Perú Indígena*, Lima, 13(29): 11-20.
2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina”. En: Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 201-246.
- RAMA, Ángel

- 1984 *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- RANDALL, Margaret
1992 “¿Qué es, y cómo se hace un testimonio?”. En: RCLL, Lima, 36: 23-47.
- REÁTEGUI C., Félix
2006 “Memoria histórica, política de la cultura y democracia en el Perú”. En: Cortés, Guillermo y Víctor Vich. *Políticas culturales*. Lima: IEP/INC, 177-211.
- RIVERA PALOMINO, Juan
1994 “Concepción de la naturaleza en el mundo occidental y en el mundo andino-amazónico”. En: *Logos Latinoamericanos*, Lima, 1: 26-37.
- RODRÍGUEZ RABANAL, César
1984 “Violencia personal en el Perú: dimensión psicosocial del problema de la violencia”. En: Mac Gregor, Felipe y Laura Madalengoitia (editores)..., 139-150.
- ROMERO R., Raúl
2004 *Identidades múltiples. Memoria, modernidad y cultura en el valle del Mantaro*. Lima: Congreso del Perú.
- ROSPIGLIOSI, Fernando
1989 “Izquierdas y clases populares: democracia y subversión en el Perú”. En: Cotler, Julio. *Clases populares, crisis y democracia en América Latina*. Lima: IEP, 103-141.
- RULFO, Juan
1996 *El llano en llamas*. Madrid: Cátedra.
- SAID, Edward W.
1996 “Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología”. En: Gonzales Stephan..., 23-59.
2003 “El humanismo como resistencia”. En: *Letras*, Lima, 105-106: 7-15.
2006 *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*. Barcelona: Debate.
- SALAZAR JIMÉNEZ, Claudia
2002 “Actualidad de la función de la crítica en el escenario literario peruano”. En: *Dedo Crítico*, Lima, 8: 29-36.
- SARTORI, Giovanni
1994 *La democracia después del comunismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- SAUSSURE, Ferdinand de

- 1945 *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Editorial Lozada.
- SENADO DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ
- 1989 *Violencia y pacificación. Comisión Especial del Senado sobre las causas de la violencia y alternativas de pacificación en el Perú*. Lima: DESCO/CAJ.
- SERRA, Luis
- 1991 “La democracia en tiempos de guerra y de crisis socialista: reflexiones a partir de la revolución sandinista”. En: *Socialismo y Participación*, Lima, 53: 1-33.
- SHADY SOLÍS, Ruth
- 1994 “Sociedades andinas prehispánicas: organización socioeconómica, comercio y moneda”. En: *Alma Máter*, Lima, 7: 67-78.
- SILVA-SANTISTEBAN, Rocío
- 2003 “Maternidad y basurización simbólica en mujeres supervivientes a crímenes de violencia política”. En: Hamann, Marita, Santiago López Maguiña y otros..., 203-228.
- 2007 *Las hijas del terror*. Lima: Ediciones Copé.
- 2008 *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- SKLODOWSKA, Elzbieta
- 1982 “La forma testimonial y la novelística de Miguel Barnet”. En: *Revista Interamericana*, XII, 3: 375-384.
- 1992 *Testimonio hispanoamericano. Historia, teoría, poética*. New York: Peter Lang Publishing.
- 1993 “Testimonio mediatizado: ¿ventriloquia o heteroglosia? (Barnet/Montejo; Burgos/Menchú)”. En: *RCLL*, Lima, 38: 81-90.
- SOMMER, Doris
- 2005 *Abrazos y rechazos. Cómo leer en clave menor*. Bogotá: FCE.
- SPIVAK, Gayatri
- 1998 “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. En: *Orbis Tertius*, III, 6:175-235.
- STARN, Orin
- 1991 *Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Lima: IEP.
- 1996 “Senderos inesperados. Las rondas campesinas de la sierra sur-central”. En: Degregori, Carlos Iván. *Las rondas...*, 227-269.
- TAPPATÁ DE VALDEZ, Patricia
- 2006 “El pasado, un tema central del presente. La búsqueda de verdad y justicia como construcción de una lógica democrática”. En: IIDH..., 85-113.

- TOCHE, Eduardo
2003 “CVR: al día siguiente”. En: *Quehacer*, Lima, 143: 44-49.
- TODOROV, Tzvetan
1991 *Los géneros del discurso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
2000 *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- TORRES, Javier
2008 (21-08) “Tan lejos de la transición, tan cerca de la postguerra”. Ponencia inédita presentada en: Conferencia Internacional por el V Aniversario de la entrega del IF de la CVR, *Inequidades persistentes, memoria, justicia y reformas institucionales en una sociedad posconflicto*. Lima: IEP/IDEHPUCP.
- ULFE, María Eugenia
2006 “Reflexionar sobre los usos del testimonio en la esfera pública”. En: Cánepa, Gisela K. y María Eugenia Ulfe (editoras). *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. Lima: Concytec, 204-220.
- VAN DIJK, Teun A.
1998 *Estructuras y funciones del discurso*. México DF: Siglo Veintiuno.
- VARGAS T., Segundo y Luis Montoya C.
1993 “Crisis, poder y rondas campesinas”. En: *Alma Máter*, Lima, 4: 71-78.
- VEGA-CENTENO, Imelda
1991 “¿La felicidad para Felicitas?: ser mujer en un campamento minero”. En: *Socialismo y Participación*, Lima, 53: 49-59.
1993 “Tradición oral, extirpación y represión”. En: U., Henrike. *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales “Bartolomé de las Casas”, 305-323.
- VICH, Víctor
2001a *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
2001b “La literatura, la Comisión de la Verdad y el Museo de la Memoria”. En: DESCO. Revista *Quehacer*, Lima, 132.
2002 *El caníbal es el otro*. Lima: IEP.
- VICH, Víctor y Virginia Zavala
2004 *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá: Norma.
- VIDAL, Hernán

1992 “La noción de otredad en el marco de las culturas nacionales en América latina”. En: Vidal, Hernán (editor). *Hermenéuticas de lo popular*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 43-71.

VIENRICH, Adolfo

1999 *Azucenas quechuas/Fábulas quechuas*. Lima: Ediciones Lux.

WILLIAMS, Raymond

1981 *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós.

1997 *Solos en la ciudad. La novela inglesa de Dickens a D. H. Lawrence*. Madrid: Debate.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1973 *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.

YERUSHALMI, Yosef Hayan

1998 “Reflexiones sobre el olvido”. En: Yerushalmi, Y., N. Loraux, H. Mommsen, J. C. Milner y G. Vattimo. *Usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión, 13-26.

ZAVALA, Iris M.

1989a “Dialogía, voces, enunciados: Bajtín y su círculo”. En: Reyes, Graciela (editora). *Teorías literarias en la actualidad*. Madrid: El Arquero, 79-134.

1989b “Poética de la carnavalización en Valle-Inclán”. En: Huerta Calvo, Javier (compilador). *Formas Carnavalescas en el arte y la literatura*. Barcelona: Ediciones Serbal, 257-277.

ZORRILLA, Javier

1990 “Violencia, cultura y deshumanización”. En: *Socialismo y Participación*, Lima, 52: 53-61.

ZUMTHOR, Paul

1991 *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus.

Artículos periodísticos

03-03-2002 “Cara a cara con la verdad”. En: *El Dominical*, suplemento de *El Comercio*, Lima.

23-05-2002 “Dolorosa jornada de audiencias públicas”. En: *Correo*, Huancayo.
 “Mataron a mi padre y se robaron nuestras cosas...”. En: *Correo*, Huancayo.

26-05-2002 “Mesa mastay para todos”. En: *Correo*, Huancayo.

17-12-2006 “SL reaparece y asesina a ocho en Ayacucho”. En: *Perú.21*, Lima.

21-12-2006 “Aseguran que detenidos no pertenecen a Sendero”. En: *Perú.21*, Lima.