

Vida, narración y muerte.
**El testimonio de violencia política en Perú,
Guatemala y El Salvador**

Dissertation zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie
an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Hamburg

Vorgelegt von

ERICK GUSTAVO RAMOS SOLANO

HAMBURG 2018

Gutachter: Prof. Dr. Markus Klaus Schöffauer

Gutachterin: Prof. Dr. Ute Fendler

Tag des Abschlusses der mündlichen Prüfung: 27. März 2019

KURZFASSUNG

Leben, Erzählung und Tod. Das Zeugnis der politischen Gewalt in Peru, Guatemala und El Salvador

Diese Doktorarbeit bezieht sich auf das Zeugnis politischer Gewalt im öffentlichen oder privaten Raum als Erinnerung an „bewaffnete Konflikte“ in Peru, Guatemala und El Salvador. Es wird davon ausgegangen, dass das Zeugnis nicht nur die Dokumentation einer Erfahrung von Gewalt ist, sondern auch die performative Tatsache ihrer sozialen Durchführung. Aus diesem Grunde ist das Zeugnis für diese Untersuchung hauptsächlich Stimme und Körper, - im Rahmen einer kollektiven Begegnung, in der neuen Formation nationaler Erzählungen von Gewalt Gestaltung und im Gegensatz zu wissenschaftlich-sozialen Paradigma der abschließenden Berichte der Wahrheitskommissionen dieser drei Länder.

Zu diesem Zweck wird das Zeugnis und seine Beziehung zu der anthropologischen Tradition des hispanoamerikanischen Zeugnisses, die Utopie der Repräsentation, die intellektuelle Mediation und die ethnographische Methode definiert. Auch die Rolle des Zeugnisses aus der Perspektive einer multidisziplinären literarischen Analyse diskursiver Manifestationen von politisch-sozialen Kämpfen in Lateinamerika wird reflektiert.

Vorrangig wird die Figur des Körpers in der Entwicklung von drei Wissenschaften betrachtet: Anatomie der Renaissance, Sozialwissenschaften im 19. Jahrhundert in Europa und die Philosophie des 20. Jahrhunderts. Das Ziel ist es, die Rolle des Körpers im Verständnis der Individuen in ihrem sozialen Umfeld als Organismus, Struktur, Kraft und Idealisierung zu sehen und aus der Sichtweise von Autoren wie Andreas Vesalius, Karl Marx und Michael Foucault zu verstehen. Darüber hinaus werden Ideen über den „performativen Körper“ im Rahmen der künstlerischen Tendenzen europäischer Universitätsbewegungen Mitte des letzten Jahrhunderts reflektiert.

Im Weiteren wird die Figur des „Indios“ in Arbeiten über die amerikanische soziale Realität, im frühen zwanzigsten Jahrhundert, entworfen von José Carlos Mariátegui, Miguel Ángel Asturias und Roque Dalton analysiert. „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein“, sagte Walter Benjamin. Deshalb besteht das Ziel darin, diese Studien aus der Perspektive der folgenden gewaltsamen sozialen Konflikte zu verstehen. Es ist notwendig, die sogenannten „inneren Kriege“ als Episoden zu begreifen, die im Laufe der Zeit mit konkreten historischen Fakten verbunden sind.

Anschließend werden die Abschlussberichte der Wahrheitskommissionen der folgenden drei Länder einer kritischen Revision unterzogen: Die Wahrheits- und Versöhnungskommission (CVR) in Peru, Interdiocesano Projekt Wiederherstellung der historischen Erinnerung (REMHI) / Kommission für historische Aufklärung (CEH) in Guatemala und die Wahrheitskommission für El Salvador (CVES). Die Zeugenaussagen in den Berichten dieser Wahrheitskommissionen werden untersucht, um Aspekte ihrer Methodik und Institution zu definieren. Ziel ist es herauszuarbeiten, wie der ethisch-moralische Diskurs der Rettung einer „gespaltenen Gesellschaft“ die Berichte, auf komplexe und umfassende Weise kennzeichnet.

Die zentrale These dieser Studie, welche in den letzten drei Kapiteln entwickelt wird, ist, dass in dem Moment der Zeugenaussage Ereignisse, die Leben und Tod beeinflusst haben, - wie bei Vergewaltigung oder im Guerillakrieg - in der Vorstellung wieder erlebt werden. Daher fand in Anhörungen, symbolischen Gerichten, Interviews oder anderen Kommunikationssituationen, die im Schatten dieser Kommissionen ausgetragen wurden, ein sogenannter Prozess der „corporización“ statt. Die Zeugenaussage und auch der Körper, der bezeugt, prägen den Zeugnis-Diskurs in sich selbst. Dies basiert auf zwei wichtigen Elementen, die diese rituellen Ereignisse als „Öffentlich Anhörung“, „Gewissensgericht“ oder andere ähnliche „Orte der Begegnung“ zwischen den Zeugen und den mit der Befragung Bevollmächtigten, Mitgliedern eines Gerichts oder anderen Verhörenden definieren.

ABSTRACT

Life, narration and death. The testimony of political violence in Peru, Guatemala and El Salvador

This investigation reflects on the testimony of political violence, given in public or private spaces, which commemorate “internal armed conflicts” in Peru, Guatemala and El Salvador. Testimony is not only the documentary record of violence, but also the performative act of its social execution. For this reason, testimony, in this study, is essentially the voice and body, within a special space of collective encounter, in the conformation of new national narratives of violence, and in opposition to the scientific-social paradigm of the Truth Commission’s Final Report of these countries.

For this purpose, the testimonial act and its relation to the anthropological tradition of the Hispano-American Testimony, as well its utopic representation, its intellectual mediation, and its ethnographic methodology are defined. It also reflects on the role of testimony from the perspective of a multidisciplinary literary analysis of the discursive manifestations of political-social struggles in Latin America.

First, the idea of the body is evaluated in the development of three sciences: the Anatomy of the Renaissance, the Social Sciences, in Europe during the 19th century, and in 20th century philosophy. The objective is to understand the role of the body in the understanding of the individual in his social environment as an organism, structure, force and idealization, in authors such as Andreas Vesalius, Karl Marx, and Michael Foucault. In addition, ideas about the “performative body” are reviewed, in the setting of the artistic tendencies of European university movements, in the middle of the last century.

The conception of the so-called “Indian” elaborated in the work of José Carlos Mariátegui, Miguel Ángel Asturias and Roque Dalton regarding American social reality at beginning of the 20th century is then analyzed. According to Walter Benjamin—every document of civilization is at the same time a document of barbarism—, the objective is to understand these studies from the perspective of the violent social conflicts that followed. This is because it is necessary to conceive the so-called “civil wars”, as episodes connected, through time, with concrete historical facts.

A critical reading is then made of the commission’s final report of these three countries: Peru’s Commission of Truth and Reconciliation, Guatemala’s Interdiocesan Project for the Recovery of Historical Memory / Historical Clarification Commission, and El Salvador’s Truth Commission. A testimony reading is made within the spectrum of this commission’s final report, to define aspects of

their methodology and institutional methodology. The objective is to observe how the ethical-moral discourse of the *salvation* of a “divided society”, impacted the Final Report in a complex and profound manner.

The central part of this study, which is developed in the last three chapters, is that, at the time of testimony, events that marked life or death, rape or guerrilla struggle, are relived and imagined in the hearings, symbolic courts, interviews or any other communication space carried out under the *shadow* of these Commissions: a process called “corporización”. The testimony and the body that testifies mark the testimonial discourse itself, constituting two important elements to define ritual events known as “Public Hearings”, “Courts of Conscience” or other similar spaces of encounter between the witness and the commissioners, the members of a court or the interviewer.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

El testimonio de violencia en Perú, Guatemala y El Salvador	10
---	----

PRIMERA PARTE

Cuerpo, testimonio y corporalidad

Capítulo I: Cuerpo y performatividad	37
1. Ciencia y cuerpo inánime	38
2. Trabajo y cuerpo mecanizado	42
3. Utopía y cuerpo	44
4. Cuerpo performativo	46
Capítulo II: Corporalidad del testimonio	50
1. Discurso y transformación	52
2. El testimonio hispanoamericano: la tradición y la crítica	61
2.1 Metodología	63
2.2 Oposición estratégica	71
2.3 Ficción	80
2.4 Oralidad	86
Capítulo III: Oralidad en los Andes y en Centroamérica: el cuerpo oral	96
1. Atahualpa y Moctezuma, el asalto y el registro	98
2. Literatura oral: la invención de un cuerpo	106

SEGUNDA PARTE

Indio y nación

Capítulo IV: El indio imaginado	123
1. Asturias: el indio, ese ser perverso	132
2. El indio como nación: Mariátegui y el marxismo	145
3. Dalton y el campesino en guerra	155

TERCERA PARTE

Informe de barbarie: verdad y masacre

Capítulo V: Comisiones de Verdad y una tradición posible	163
1. Comisión, reconciliación y cuerpo	169
2. Comisión, destrucción y religión	187
3. El Salvador y el testimonio ausente	196

CUARTA PARTE

Testimonio y performatividad

Capítulo VI: Perú: las Audiencias Públicas y el cuerpo en escenario	202
1. Testimonio, auditorio y oralidad	209
2. Verdad, memoria y <i>sujeto andino</i>	221
3. Corporización y testimonio	232
3.1 Eje narrativo	235
3.2 Eje simbólico	249
Capítulo VII: Guatemala: Tribunales de Conciencia, velo y mujer	263
1. Velo, teatro, testimonio y oralidad	272
2. Verdad, memoria y <i>mujer indígena</i>	282
3. Corporización y testimonio	296
3.1 Eje narrativo	298
3.2 Eje simbólico	307
Capítulo VIII: El Salvador: guerrilla, cuerpo y sangre	318
1. Guerrilla y violencia	319
2. Memoria y verdad	325
3. Testimonio: sangre y narración	329
Conclusiones	342
APÉNDICES	346

<i>Caso número 8: Pobladores de Accomarca</i>	347
<i>Testimonio 7. Departamento de Quiché</i>	355
<i>Estas tierras están bañadas con sangre, Lucio Rodas Velásquez “Pablo”</i>	357
IMÁGENES	371
BIBLIOGRAFÍA	376

INTRODUCCIÓN

El testimonio de violencia política en Perú, Guatemala y El Salvador

En el relato bíblico, la vida, pasión y muerte del llamado “Jesús de Nazaret” no es la única narración sobre un *elegido*; mas sí sobre el cuerpo de uno. La historia del llamado “Salvador” es un extraordinario relato cuya estructura se repite una y otra vez, con notables diferencias —entre las escrituras atribuidas a Mateo y Juan hay más de medio siglo y distintas fuentes—, en cuatro evangelios¹. Inspirados de manera divina, según la exégesis judeocristiana, son en realidad cuatro *aproximaciones* a la trágica suerte de un hombre enjuiciado, muerto y sepultado muchos años atrás. Todos coincidirían en lo siguiente: la pasión es el momento más importante pues en él se concentra un “plan de salvación del mundo”. El sufrimiento del *Messías* es no sólo el desenlace de la historia —la muerte y la resurrección son sobre todo

¹ La palabra «evangelio» (*evaggélion*), según De Tuya, tuvo en la antigüedad distintos significados. Para el “griego clásico”, significó «el premio por una buena noticia, las víctimas inmoladas en acción de gracias y los días festivos celebrados con este motivo» (De Tuya 1964: 3). En la tradición helenística, «buena nueva» (De Tuya 1964: 3). Evangelista era aquel que la predicaba o anunciaba. Es después del siglo II que esta palabra «adopta [el] sentido técnico de: a) narración de los hechos y doctrina de Cristo; b) los mismos *libros* donde se contiene esto» (De Tuya 1964: 3). «Los evangelios son libros históricos, pero no al modo de la historia contemporánea. Presentan aspectos parciales de la vida y *doctrina* de Cristo, no son biografías completas [— Robert y Feuillet hablan de una *intensión biográfica* (Robert y Feuillet 1967: 309)—]. Esta limitación procede unas veces de las «fuentes» usadas; otras, de los diversos propósitos y enfoques de los autores» (De Tuya 1964: 4). En su *prehistoria*, los evangelios eran exposiciones orales de una doctrina basadas en ciertos esquemas; eran una enseñanza, un *kérigma*. Pasaron a ser *historia* al convertirse en escritos, con diversas modificaciones, alteraciones. Sobre la fecha de composición del primer evangelio existen varias teorías (De Tuya 1964: 7-8); se admite en general, sin embargo, que la versión original aramea se hizo «antes de la destrucción de Jerusalén, el año 70» (De Tuya 1964: 7). La narración de Juan, hecha se supone por un «testigo inmediato» (De Tuya 1964: 938), estaría escrita después del año 70, más exactamente durante los últimos decenios del primer siglo e inicios del segundo.

violentas transformaciones del cuerpo—, sino la *envoltura completa* de una tradición religiosa basada en el dolor². La razón del título de esta investigación podría llamar a suspicacias. Mi intención, sin embargo, es otra: al dirigir la atención a los testimonios de violencia que tratan sobre los llamados “conflictos armados” en Latinoamérica, la propia narración de vida y experiencias de muchos hombres y mujeres, protagonistas de un trance parecido (sin orígenes divinos ni proféticos), durante la segunda mitad del siglo XX, es también un hecho portentoso, controvertido, apasionado: el lugar donde toda experiencia toma valor y sentido, sobre todo porque es el individuo mismo, y no terceros, el intérprete y protagonista del propio *evangelio*.

Narración es pasión. Del latín *passiō*, que significa «acto de padecer tormentos» (De Miguel y De Morante 1881: 664), es posible asumir la referencia al *acontecimiento* que ha llegado mediatizado (bíblicamente, esto es: narrativamente) hasta nosotros. Aristóteles, en su *Retórica*, había hablado ya del dominio del *páthos* (origen del término latino) en el desarrollo de una oratoria afectada y conectada estrechamente a lo social y lo político en la antigua Grecia (Aristóteles 1971). En lenguas romances —así como en inglés—, el término se confunde con formas intensas del sentimiento amoroso. Ocurre lo contrario en alemán. La

² Nietzsche, en *Der Antichrist*, reconocía en el cristianismo un *origen vulgar*, producto de las exigencias *cavernosas* de un grupo que, frente al peligro de su extinción (la persecución romana), habría buscado explotar la angustia de las insatisfacciones humanas. «Das Christenthum, als es seinen ersten Boden verließ, die niedrigsten Stände, die *Unterwelt* der antiken Welt, als es unter Barbaren-Völkern nach Macht ausgieng, hatte hier nicht mehr *müde* Menschen zur Voraussetzung, sondern innerlich verwilderte und sich zerreissende —den starken Menschen, aber den missratnen. Die Unzufriedenheit mit sich, das Leiden an sich ist hier *nicht* wie bei dem Buddhisten eine übermäßige Reizbarkeit und Schmerzfähigkeit, vielmehr umgekehrt ein übermächtiges Verlangen nach Wehe-tun, nach Auslassung der inneren Spannung in feindseligen Handlungen und Vorstellungen» (Nietzsche 2012: 835-836). Lo cierto es que, según Hans Küng, la historia de la Iglesia católica era una de «clases modestas desprovistas del más mínimo poder político o económico (...). Siguiendo el ejemplo de Jesús, había una especial simpatía por los pobres, los oprimidos, los despojados, los desesperados, todos aquellos que eran discriminados y marginados» (Küng 2002: 16). Freud, por otro lado, en su crítica a la “cultura occidental” y sus reparos frente a ese «ozeanische Gefühl» de la “experiencia” religiosa, afirmaba: «Die Religion beeinträchtigt dieses Spiel der Auswahl und Anpassung, indem sie ihren Weg zum Glückserwerb und Leidenschutz allen in gleicher Weise aufdrängt. Ihre Technik besteht darin, den Wert des Lebens herabzudrücken und das Bild der realen Welt wahnhaft zu entstellen, was die Einschüchterung der Intelligenz zur Voraussetzung hat. Um diesen Preis, durch gewaltsame Fixierung eines psychischen Infantilismus und Einbeziehung in einen Massenwahn gelingt es der Religion, vielen Menschen die individuelle Neurose zu ersparen» (Freud 1960: 116-117).

palabra *Leidensweg* (*leiden*: «padecimiento»; *weg*: «camino») remite específicamente a un recorrido, un evento cronológico, comprendiéndose así la transformación de quien padece (largo tiempo) un martirio. Su ámbito es más cercano al término *via crucis*³. La palabra *Passionsgeschichte*, por ejemplo, indica con precisión el desarrollo de un acontecimiento que, en los muros de templos cristianos, se ha retratado paso a paso.

El testimonio es la pasión del pobre, del quechuahablante, del maya-quiché, así como también del guerrillero, del militar, del intelectual, del funcionario. Todas sus narrativas constituyen estaciones de un intenso padecimiento político y social, materializados en la voz. En el caso guatemalteco, como veremos, este padecimiento tendrá incluso visos mucho más intensos de una “semántica cristiana” del cuerpo. La narración es el evento más vigoroso del pasado violento pues constituye un esfuerzo de *materialización* de esa realidad, mediante la reactualización de los diversos estadios de una performatividad afectada. El tiempo de destrucción, en palabras de Paul Ricoeur, se hace también *temps humain* al articularse narrativamente (Ricoeur 1997). Al hacerlo, las escenificaciones ritualizadas, esquemáticas de su ejecución testimonial se cancelan y transgreden. La vida, pasión y muerte (sin resurrección) del campesino marginado en el Perú, Guatemala o El Salvador, son la narrativa del cuerpo y la voz, inimaginablemente multiplicado en los escenarios de la conmemoración de la guerra.

Lo que llamo “testimonio de violencia” en Latinoamérica debe entenderse más allá de los límites de un “género narrativo”. Es, en primer lugar, el espacio de convergencia del cuerpo y la voz en el evento multicultural más complejo y diverso de los últimos sesenta años, en estos países de origen y predominio indígenas.

Los testimonios dados durante estas «specialized truth investigations» (Hayner 2011: 10), las llamadas “Comisiones de Verdad” (CV), o aquellos marcados tiempo después por sus perspectivas político-ideológicas, no solo *tratan* sobre hechos violentos, tristes, traumáticos. Si bien rige en ellos el recordatorio antropológico de secuestros, matanzas y

³ Etimológicamente, el verbo *leiden*, que durante el siglo VIII d. C. significaba ir: «gehen, weggehen, vergehen» (Kluge 2011: 569), pasó a significar *erfahren*: vivir, experimentar, y a asociarse a padecer.

desapariciones —eventos de suma crueldad, que se mezclan con el miedo y la nostalgia—, uno debe *superar* el “recuento luctuoso” para comprender que se está configurando un espacio mucho más rico y complejo de creación e imaginación popular. Con «imaginación» no aludo, por supuesto, a fantasía o falsedad. Todo lo contrario: lo que quiero decir es que la recreación del mundo —sobre todo de uno marcado por el abuso, la represión, la carencia— pasa de manera inevitable por un ejercicio de invención y reinterpretación del pasado en un presente específico.

Este estudio sobre el testimonio registrado durante o luego de sus mandatos en Perú (Comisión de la Verdad y Reconciliación, CVR), Guatemala (Proyecto Interdiocesano de la Recuperación de la Memoria Histórica, REMHI; Comisión de Esclarecimiento Histórico, CEH) y El Salvador (Comisión de la Verdad para El Salvador, CVES), es la propuesta de un análisis literario y multidisciplinario de las manifestaciones discursivas de escisiones y pugnas político-sociales que afectaron la vida de varios pueblos durante las décadas de estos conflictos nacionales; pueblos que *dieron su voz* bajo el amparo institucional de una reparación y un resarcimiento para muchos todavía inconcebibles⁴. Las CV, como instancias organizadas desde el Estado, la Iglesia o instituciones extranjeras, conservaron después del conflicto aquella forma institucional jerárquica que, en décadas pasadas, significó una de las causas de represión y contienda social durante toda la segunda mitad del siglo XX: la rígida separación entre *centro y periferia*. *Abiertas* ahora como un “gran oído” por la urgencia del reclamo popular —por ejemplo, esas «puertas y ventanas abiertas» del Informe de la CVES, titulado *De la locura a la esperanza* (CVES 1993: 3), que hizo posible la documentación

⁴ Aquellas escisiones y disputas, detalladamente revisadas por los Informes Finales de estas Comisiones, no sólo persisten hoy, sino que tienden a agravarse gracias a un largo proceso de desprecio, represión y segmentación político y social que acuerdos, pactos o concertaciones políticas (incluso aquellos “crecimientos económicos”, difundidos por diarios oficiales), a lo largo de estas décadas, no han sabido resolver. Muestra de ello es el reciente fallido juicio a Ríos Montt, analizado magistralmente por Rey Rosa (2013), o el “indulto humanitario” otorgado al ex dictador, Alberto Fujimori, luego de diez años de condena. Sin embargo, no es mi deseo el reclamar de ciertos sentimientos positivos entre los distintos estratos sociales de Perú, Guatemala o El Salvador —aspiración, en cambio, muy clara para las Comisiones de estos países durante sus respectivas investigaciones—, sino tan sólo defender la posibilidad de un entendimiento que, reconocidas nuestras diferencias, permita la convivencia. Como ha precisado E. W. Said, no debe haber contradicción alguna entre la práctica de un humanismo autocrítico o revelador, y una ciudadanía participativa (Said 2006: 42).

testimonial—, las Comisiones configuraron esta *verticalidad* en la concepción de “ciudadanos” y “no ciudadanos”, “campesino” y “subversivo”, “indígena” y “guerrillero”.

No es correcto entender el término «violencia» solo como un ejercicio de destrucción —psíquica, social o política (Domenach 1981: 34)—, sino también de creación. La violencia recrea, reconstruye, desarrolla su propio fenómeno mientras se aplica ferozmente; mientras, digamos, “emplea su fuerza”. No solo ha sido (o es y será) un elemento fundamental en el curso histórico de pueblos y civilizaciones, sino sobre todo fuente, origen, vínculo, entendimiento de la naturaleza humana. Así, las luchas por el poder en el orden simbólico de las últimas décadas son de sumo interés para esta investigación desde la crítica literaria, pues revelan la coexistencia de diversas poéticas transgresoras. Si el *ente* denominado «Comisión de Verdad» delimitó la participación de distintos individuos a la hora de testimoniar un hecho salvaje, hay un espacio de *escape* que se puede leer si nos acercamos a su naturaleza discursiva. Con «naturaleza discursiva» me refiero, como afirmaba Martin Lienhard, a los mecanismos de producción oral y textual que intervienen en su realización, comprensión y difusión⁵.

Dentro del ámbito social de estos tres países, de ancestrales y complejas tradiciones indígenas, trastocáronse distintas manifestaciones discursivas ideológicas, registradas y canalizadas en el tiempo en los Archivos de las llamadas “memorias nacionales”. La década del ochenta en el Perú, por ejemplo, significó no sólo poner en práctica proyectos estratégicos

⁵ «Desde que apareció —anota Lienhard—, el propio concepto de «literaturas indígenas» obstaculizó, en rigor, el estudio de las expresiones que se solían designar con este nombre. Los textos creados, actualizados y difundidos en las colectividades amerindias no se dejan, en efecto, captar bien a partir del concepto de «literatura». Ese término contiene, aunque sea sólo a nivel de su etimología, una referencia a la «letra» que acarrea, en el contexto de las textualidades amerindias, unos malentendidos graves (como el confundir los textos transcritos, traducidos y publicados con su *performance*, su «puesta en escena» original)» (Lienhard 1992: 3). Lienhard prefiere por ello utilizar la palabra *texto*. Esta puede «referirse tanto a las expresiones «orales» como a las «escriturales». Es más, el concepto «texto» permite abarcar expresiones no verbales (rítmicas, gestuales, coreográficas, musicales, plásticas) o las que resultan del empleo paralelo o combinado del lenguaje verbal y de otros lenguajes» (Lienhard 1992: 3).

de lenguajes políticos distintos luego de doce años de gobiernos militares⁶ (Nugent 1991: 120), sino contrastarlos en el escenario brutal de la lucha armada y su *camino* hacia una sociedad “justa y equitativa”. En El Salvador, la violencia de esta década reveló no sólo la lucha por el poder entre el Estado y las fuerzas llamadas “beligerantes”, sino también la culminación de un pasado trágico irresuelto desde la masacre —siempre presente en la memoria nacional— de más de treinta mil obreros y campesinos en 1932 (antes de este acontecimiento, luego de un juicio paródico, Farabundo Martí y sus colaboradores habían sido condenados a muerte). En Guatemala, la investigación hecha por el REMHI reveló que la conflictividad social por el problema de la tierra —pendiente aún desde épocas republicanas—, se tornó en un elemento potenciador del conflicto. Conflicto predominantemente social, estrechamente enraizado en los laberintos de la condición humana. En Perú, por otro lado, 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 de un orden social en amenaza permanente. En El Salvador, la guerrilla unificada en el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), los llamados “escuadrones de la muerte” y el Ejército, entrenado y financiado por el gobierno de los EE.UU., protagonizaron también la debacle de un tejido social centroamericano sensible. Según Monteforte Toledo, podría decirse que Centroamérica ha estado marcada por la violencia: dadas «las condiciones inestables de las sociedades emergentes, en transición traumática, [ha concurrido en estas regiones] una diversidad de factores propicios al surgimiento de una lucha de tipo guerrillero» (Monteforte 1972: 256).

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, la violación sexual o la lucha guerrillera, ocurrió en las audiencias, tribunales simbólicos, entrevistas o cualquier otro espacio de intercomunicación realizado bajo la *sombra* de estas Comisiones, un proceso

⁶ Para una cronología ilustrada del siglo XX militar peruano, desde Augusto B. Leguía a Francisco Morales Bermúdez, ver *La República Militar. 1930-1980*, de Guillermo Thorndike 1979.

importante que de ahora en adelante llamaremos «corporización». El testimonio y el cuerpo que testimonia marcan el discurso mismo testimonial, constituyéndose de ahora en adelante en dos elementos importantes a la hora de definir eventos rituales conocidos como “Audiencias Públicas”, “Tribunales de Conciencia” u otros espacios similares de encuentro entre el testimoniante y las Comisiones, los miembros de un tribunal o el entrevistador.

Testimonio es cuerpo. Ambos constituyen un mismo ejercicio a la hora de comunicar la propia experiencia de la violencia del pasado.

Si en aquellos textos que conforman la tradición del llamado «Testimonio Hispanoamericano» (Skłodowska 1991, 1992; Beverly y Achugar 1992; Gugelberg 1996), se subalterniza a los sujetos en favor de una posición intelectual frente a los abusos del poder capitalista en Latinoamérica —y aunque este proyecto acabe finalmente por confirmarlos debido al sello indeleble de las jerarquías entre letrado e informante—, representándolos desde la celebración de su *ejemplaridad* como modelos de lucha o resistencia social o cultural, hay procesos y métodos de conversión de esas voces en relatos de circulación académica que deben redefinirse.

En el Testimonio Hispanoamericano los pasos de producción textual o discursiva, en resumen, son los siguientes: el encuentro (consciente o no) 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 —como ocurrió entre Rigoberta Menchú y Elisabeth Burgos—, es un punto crucial para entender no sólo la disputa ideológica entre individuos y sectores sociales sino todo aquello que compone las visiones de mundo, las afrentas emocionales, las contradicciones y los silencios que se encuentran y *negocian* un “relato de vida”, soporte de la misión intelectual. Para decirlo de otra manera, en la conversión de la voz en letra era preciso entender aquello que se perdía de manera irremediable en la *uniformización* académica o, por el contrario, se ganaba en los afluentes del imaginario colectivo. En las CV, instituciones preocupadas 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 con la violencia, 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.

La CVR, por ejemplo, fue otro «actor político que interpretó la guerra» (Koc-Menard 2014: 211). Lo mismo podría decirse de las otras Comisiones centroamericanas. Este mecanismo de *victimización* de quienes fueron maltratados se vuelve, al otorgárseles desde el Estado una forma incuestionable dentro del *gran relato* de violencia, una representación funcional, arbitraria e incierta. Lyotard había dicho ya que el conocimiento solo puede ser posible a través del relato, «le récit» (Lyotard 1980: 40). Ello debe hacernos reflexionar acerca del papel de la verdad en su relación con lo histórico, lo fáctico o lo posible.

No obstante, hay en estas Comisiones *espacios* en donde este último paso de intervención o mediación entre lo oral y lo escrito no se realiza de manera *exitosa*. Este lugar es precisamente el Archivo y en él las voces de los actores se conservan tal cual fueron sentidas, vistas y escuchadas, ya sea por entrevistadores en los llamados «trabajos de campo», las convocatorias provinciales y las Audiencias Públicas, como sucedió en Perú, o en las animaciones pastorales y la administración de arquidiócesis alejadas de la capital, como sucedió con el REMHI en Guatemala.

Por «corporización» debemos entender esta conservación completa en los testimonios de estas CV de la cadencia, presencia y materialización del cuerpo al recordar y documentarse dentro de un gran “archivo nacional”. Ello, en realidad, es el objetivo final de mayor importancia del proceso de registro y búsqueda institucional: el conjunto total de “voces” recopiladas que lograrían *llenar* eso que Walter Benjamin entendía era el tiempo homogéneo y vacío («die homogene und leere Zeit») de la historia (Benjamin 1965: 92). Derrida había advertido ya el complejo vínculo dual del término *arkhé* como “origen” y “mandato” (Derrida 1997: 9). Podría decirse —y de hecho estaría de acuerdo— que en las CV también el objetivo era un documento como resultado del proceso investigativo: el llamado «Informe Final» (CVR 2003, REMHI 1998, CEH 1999 y CVES 1993). Sin embargo, este en esencia responde a un “mandato oficial” mediante el cual la Comisión fue creada —sea por el Estado, la Iglesia u otras instituciones extranjeras— y, además, a una delimitación de aquello que debía y no

registrarse⁷. Pero en el Informe, es evidente, el *soporte documental* se basa en lo escrito y en la perspectiva moderna (o letrada) de una historia de la lucha armada contada a partir de la *sanación espiritual*, la asistencia humanitaria o el reconocimiento cultural de los llamados “campesinos pobres”. 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 manera, el Informe 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 político-social de una nación; el perdón o la negociación político-partidista. En sus páginas el agente militar (el Estado) se enfrenta al guerrillero, y este a su vez al campesino (las masas indígenas), que finalmente se opondrá al Estado en la lucha por un futuro de justicia y bienestar social. El Archivo, en cambio, es el espacio dialógico —aún no atendido por completo— de la conformación política e ideológica de los individuos, sean o no campesinos, subversivos, dirigentes o militares, y su discurso histórico consiste en muchos, en pugna constante, polifónicos.

Corporización y victimización son dos procesos distintos, opuestos. Propongo la valoración de la raíz latina *corpus*⁸ para destacar que lo que sucede es el proceso inverso a la subalternización de los individuos que prestaron su voz y *revelaron* el cuerpo. Es necesario

⁷ El caso salvadoreño es emblemático al respecto y lo veremos de manera detallada en la tercera y cuarta partes de esta investigación. El mandato de la CVES, a diferencia del peruano, consistió sólo en investigar *hechos emblemáticos* de violencia y recomendar la manera cómo guiar al país, luego de los acuerdos, por el sendero de la paz y el desarrollo. Tomando en cuenta que esta Comisión fue posible luego de largas negociaciones entre las Partes, es decir: entre el Estado y el FMLN, secundadas por la Secretaría General de la ONU y otros países garantes, y que duraría sólo seis meses, el tiempo establecido de doce años (1980-1991) resultó imposible de descripción y análisis. «Resulta claro —advierte la Comisión— [que] las Partes optaron por un procedimiento de investigación que, dentro del corto plazo previsto, fuera el más adecuado para esclarecer la verdad acerca de los hechos de violencia que competen a la Comisión, sin exigirle cumplir con los procedimientos y reglas que tradicionalmente rigen la actuación de todo órgano judicial o cuasijudicial. Cualquier función judicial que hubiera que realizar, quedaría expresamente reservada para los tribunales de El Salvador. Para las Partes, *la consideración fundamental era llegar a la verdad sin dilación*» (CVES 1993: 13). Énfasis mío.

⁸ «Cuerpo, sustancia material; El cuerpo organizado del hombre y de los animales» (De Miguel y De Morante 1881: 237). Para Covarrubias, «todo aquello que se puede tocar» (Covarrubias 1616: 257).

entender, como Derrida, que es posible hablar de la «mort de la civilisation du livre» (Derrida 1967a: 18), como anuncio (metafórico) de “la muerte del habla”; pero es precisamente el cuerpo por el que puede renacer la originalidad de narrativas adversas al etnocentrismo y el imperio de la escritura. Esta propuesta verbal define el papel de los individuos victimizados que lograron *salvar* su propia posición ideológica y cultural, oponiéndose al salvaje sistema político latinoamericano del siglo XX mediante su testimonio. Corporización es el proceso en donde el testigo recupera su materialidad antropológica, social, política y cultural; conserva su identidad (sea esta ambigua, indefinida, trashumante) después del registro o filtro etnológico al contar su experiencia —al ser, en efecto, testimoniante— y al ocupar un espacio público desde el propio movimiento de sus dimensiones físicas y emocionales, esto es: performativas. Al constituirse voz y cuerpo frente a un auditorio, deja de ser solo *víctima* y pasa a ser además actor decisivo en el ejercicio de su voz, en la ejecución de su propio relato, en el desempeño de su ciudadanía negada.

Es preciso denominarla de manera directa y para ello recorro a un término que haga referencia al proceso de materialización del testimonio no sólo discursiva sino performativamente. Si victimizar es el curso y la dirección de la Comisión, en donde se deja al sobreviviente contar *su historia*, corporizar es el otro sentido, el que viene del sujeto mismo testimoniante, de sus actos, memoria y silencios. Corporización es la irrupción del individuo como ser humano, y no como objeto, estadística, cifra parcial. No es un juego de palabras, sino una forma de nombrar o identificar un proceso de representación que en principio se percibe incuestionable. A través de la corporización, en los testimonios dados en las CV de Perú, Guatemala y El Salvador, se configura un sujeto discursivo y performativo 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 del pasado 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 el “discurso testimonial”; para poder llegar a él, es imprescindible hacer un recorrido del Testimonio Hispanoamericano desde emblemas del género como Montejo (Barnet 1968) y Menchú (Burgos 1983), a Condori Mamani (Valderrama y Escalante 1977), Domitila Barrios de Chungara (Viezzler 1978), Miguel Mármol (Dalton 1983), Jaime Guardia (Larrú 1988), Phuturi Suni (Espinoza 1997) y Rofelia Vivanco Sulca (Bracamonte *et al.* 2004). La discusión sobre el Testimonio Hispanoamericano y su estructura importan porque ayuda a definir y distinguir cómo el testimonio de las CV —en su propia coyuntura social— se muestra, forja y materializa. Mi objetivo es confirmar que este testimonio y el hispanoamericano provienen en principio de una misma “tradición antropológica” que hace que posea características clásicas de documento y mediación.

El análisis del discurso testimonial no sólo revelaría las disputas entre diversas posiciones de poder en el complejo escenario de su realización, sino además la transformación de estas formas discursivas, porque es a través de estas 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, las estructuras mismas 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 Raymond Williams con respecto a la novela inglesa en el siglo XIX, 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 (Williams 1981: 131-132).

Si tanto para las glosas jurídicas como para la exégesis bíblica hay una definición aceptable⁹ de «testigo» y «testimonio», el «testimoniante» será, para este estudio, quien sea

⁹ Según Serrano, en las dos grandes divisiones de la Biblia la designación “testamento” «va desde el término *testamentum* en latín, al griego *diatheke*, que la mayoría de las veces [significa] “pacto”» (Serrano 2008: 5). Es así como debe entenderse en esencia el término “testamento”: el milenarismo pacto del pueblo hebreo con su divinidad. Además: si «el Antiguo Testamento registra el testimonio de aquellos que vieron el día de Cristo antes de que llegara, el Nuevo Testamento registra el testimonio de aquellos que lo vieron y lo escucharon en los días en que vivía en la carne» (Serrano 2008: 9). En el ámbito judicial, por otro lado, la “declaración

a su vez unión de ambas definiciones en un solo evento ideológico. *Testigo* es quien asiste y adquiere directo y pleno (o parcial) conocimiento de un acontecimiento (o de la fidelidad y el “amor a Yahvéh”, en el caso bíblico) sin que esto signifique, en principio, su manifestación discursiva (oral o escrita) en el espacio público o en el 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. Advirtamos que no sólo es una adaptación que apela a la primera persona singular —el «yo protagonista», al decir de Silva Santisteban (Silva Santisteban 2008: 77)—, sino que es el foco desde donde se dirige la mirada de todo suceso alrededor; así, el testimonio es de manera fundamental 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 comunicación¹⁰, sino que es quien va a darle a ese hecho un sentido tal que modificará de

testimonial” constituye un “tipo de prueba” o “medio probatorio”. Una persona, denominada “testigo”, es toda “persona física o natural” que «en carácter de tercero declara en juicio sobre hechos controvertidos, que *han caído sobre sus sentidos* y a cuya consecuencia no se encuentra vinculado» (De Santos 1991; énfasis mío). Además, en el fuero penal: «persona física que es llamada al proceso penal para que diga *lo que sabe o conoce* sobre el delito, las circunstancias en que fue perpetrado y su autor» (De Santos 1991; énfasis mío). Del latín *testimonium*, de *testor*, es la «declaración del testigo; Declaración del ausente; Prueba, argumento» (De Miguel y De Morante 1881: 928).

¹⁰ El carácter oral del testimoniante que estoy asumiendo no es mero capricho. Reconociendo que la creación literaria, en principio, se materialice en la escritura —atravesase 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. Hoy lo literario, en contextos tan complejos y heterogéneos como el americano, ya no es sólo escritura ni tampoco tenor de estructuras establecidas. 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 la conquista de los pueblos del continente americano. En el caso de las crónicas españolas —testimonios *fidedignos* de soldados castellanos, testigos en efecto de la exploración militar a tierras desconocidas—, hay que advertir que no hubo elección alguna del soporte en donde se plasmarían las experiencias, vivencias y reflexiones acerca del 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 cristiana debía dar a conocer el Nuevo

manera radical toda objetividad de ese hecho al revelarse que lo contado —evento humano complejo y real— está condicionado por elementos externos al hecho mismo y al documento que lo registra.

Según la lectura que hacía Agamben de la figura de Primo Levi (2005), existirían dos términos para referirse al testigo. El «primer[o], *testis*, de[l] que deriva nuestro “testigo”, significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o un litigio entre dos contendientes» (Agamben 2000: 15). El otro, «*superstest*, hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está [en] condiciones de ofrecer un testimonio sobre él» (Agamben 2000: 15). En ambos casos, quien juega el rol de la “enunciación testimonial” es siempre el testimoniante. Este es quien otorga un sentido político, religioso o social (subjetivo, mas no por ello equivocado) a aquello que marcó su experiencia —o *cayó sobre sus sentidos*— al ubicarse de manera personal en la enunciación o elaboración de su testimonio. Ya sea la revelación divina del destino histórico de un pueblo, como en el Antiguo Testamento, o la matanza en comunidades mayas y campos serranos —como el de miles de campesinos pobres en Ayacucho durante la década del ochenta—, 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 (lo acontecido) se actualiza.

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 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 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 de Ayala), la fórmula textual elegida —los límites retóricos de su testimonio vital y reflexivo— consistirá siempre en la actualización de un pasado cercano.

En alemán, el término «Zeugnis» (testimonio) tiene un especial origen, muy distinto al grecolatino. Etimológicamente, proviene de *Zeug*, que hacia el siglo VIII —en el Alto Alemán Atiguo: *Althochdeutsch*— significaba «Ausrüstung, Gerät, Waffen» (Kluge 2011: 1008), es decir: utensilio, producto, algo hecho: del latín «*prōducere* ‘hervorbringen, zeugen’» (Kluge 2011: 1008). Es hacia el siglo XIV, en el Alto Alemán Medio: *Mittelhochdeutsch*, que la palabra *Zeugnis* remite a “declaración”, debido al verbo *ziehen*, de variada significación: «‘Ziehen vor Gericht’ [o también] ‘zur Beurkundung heranziehen’» (Kluge 2011: 1008). La palabra desarrolló una especial inclinación al relacionar ambos términos: *Zeug* y *Ziehen*, objeto y preparación. El testimonio sin embargo no es solo un documento¹¹ —lo que en alemán se llama *Beweismittel* (prueba material)—; aunque rija en él un orden esencial, el testimonio es principalmente voz y cuerpo. 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 el 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.

Tomo consciencia de que al 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. Es esencial centrar este estudio desde el cuerpo y no solo desde el documento, pues es a partir de aquel que este, dentro de un auditorio, se forja de manera íntegra. En el contexto de dislocación social que tocó vivir a muchos peruanos, guatemaltecos y salvadoreños, podría decirse con certeza, las ideas *no se mataron*, al decir de Mignolo: *sobrevivieron* en los cuerpos, soldadas íntegramente con la vida (Mignolo 2007: 35). Esto exige que replanteemos la importancia que ha tenido en las últimas décadas el testimonio

¹¹ El término *testamentarius*, hace alusión al «Escribano, el que escribe los testamento [y] Falsario, el que los falsifica ó supone» (De Miguel y De Morante 1881: 928).

literario-antropológico gracias a su evolución, las múltiples formas con que se ha delimitado su *anatomía* y la carga ideológica con la que se les ha alimentado.

El testimonio en todo momento y espacio proviene de manera específica 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 en donde veremos se distribuye no sólo el público sino la significación de sus posturas—, se presenta de manera distinta. El testimonio de la Comisión, para acceder a la verdad (o a *esa* verdad en discusión que hizo posible la creación de una institución que discriminara una de otra) y concluir el gran proceso legal que distinga dentro del conflicto 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 son las CV y los testimonios de matanzas, violaciones sexuales y desapariciones forzadas dados en sus audiencias o espacios de encuentro colectivo? ¿Cómo integrarlos a una tradición literaria posible de la manera más clara y precisa y aunque, obviamente, queden en el camino resquicios o insatisfacciones?¹² ¿Por qué, además, situar el análisis en zonas específicas

¹² 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 Miguel Gutiérrez con respecto a Riva-Agüero o Luis A. Sánchez, la crítica en el Perú 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 (Gutiérrez 1980: 17). No obstante, no debería perderse el sentido de una participación clara en la crítica literaria. Julio 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 la lectura de toda obra literaria, dejaríamos de lado el espacio de una inagotable producción de voces que pueden ser revelados, interpretados y difundidos. En efecto, toda lectura representa el aspecto crucial de una época y de un grupo humano marcado por las aristas de su propio marco social; las sociedades, como dice Eagleton, *reescriben* todas las obras literarias que leen puesto que leer equivale a reescribir (Eagleton 2002: 24). Hay pues una lectura rigurosa que toca hacer de estos grandes “Archivos de Memoria”, pues no solo en ellos aguarda un pasado histórico que nos identifica penosamente, sino distintas manifestaciones intersubjetivas que propugnaron un momento de paz o rebeldía, defensa u organización en medio de la lucha amada o la locura. Si los archivos, como sugería Derrida, crean también sus propios *intérpretes* al *fundar* su lugar y su ley (Derrida 1997: 10), es importante salir de la norma interpretativa que somete la voz original del individuo.

donde la violencia se comportó de manera caprichosa o inquietante; por qué no en otras igualmente desoladas por la insania del PCP-SL, el MRTA, el FMLN, el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), otras fuerzas armadas populares, escuadrones de la muerte y los ejércitos nacionales? Pues las respuestas serían muchas; trataré de condensar algunas 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”. Todas las evidencias materiales de un pasado violento *conviven* en la sociedad y son un referente fundamental para mirarse a sí mismas. En El Salvador y Guatemala, en cambio, los archivos de las Comisiones se encuentran en la sede de la ONU en Nueva York o en la Universidad de Washington, y no pueden ser consultados hasta dentro de varias décadas. Sólo los archivos del proyecto REMHI, auspiciado por la Iglesia Católica en Guatemala, o los de Tutela Legal en El Salvador, son un referente en el país, salvándose cuestiones concretas sobre su uso y conservación (Beristain 2006b: 73). En el Perú, los archivos de la CVR están bajo custodia de la Defensoría del Pueblo. Ubicado en un viejo edificio del centro de Lima y poseedor de un gran bagaje documental y material, el Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos es todavía un espacio de lectura y consulta.

A diferencia de Argentina y Chile —que experimentaron además vejaciones masivas en tiempos de dictadura militar¹³—, en el Perú, la época de muerte, discriminación y

¹³ Para Tappatá, el papel de las autoridades militares argentinas, conservadoras e integristas, consistía todavía en el olvido y la cancelación del pasado (Tappatá 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 (Tappatá 2006: 89). En Chile, mientras tanto, la dictadura en principio significó, luego del golpe de Estado al gobierno socialista de Salvador Allende, el grave recrudecimiento 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

desaparición colectiva (1980-2000) se dio durante dos gobiernos civiles y un gobierno elegido en principio democráticamente y, luego del autogolpe del 5 de abril de 1992, hecho de facto, como es el caso del fujimorato. Guatemala pasó por presidentes electos, juntas militares y golpes de Estado tan sólo durante los años del denominado “genocidio maya” (1981-1983). La situación en El Salvador no fue menos confusa durante los doce años del conflicto; con la unificación de la guerrilla salvadoreña en la Dirección Revolucionaria Unificada (DRU), los gobiernos civiles, en clara dependencia de los designios de EE.UU., se convirtieron en frentes militares de contrainsurgencia.

Además, a diferencia también de estos dos países sureños, en El Salvador, Guatemala y Perú la llamada «violencia política»¹⁴ tuvo un carácter eminentemente rural y étnico, es decir: racista. En el Perú, más del setenta por ciento de *víctimas* fueron quechuahablantes, campesinos pobres del Ande; en Guatemala, maya-quichés más del ochenta. Aunque estos hechos, en materia gubernativa, no pasen de ser meros datos a la hora de diseñar “mapas sociales posconflicto”, en realidad significan no sólo que haya que ir hacia la *profundidad* de una sociedad durante siglos dividida en estamentos de origen colonial sino también reconocer las diversas magnitudes y dimensiones, diferencias y concertaciones de aquellas fuerzas sociales marginadas a través del tiempo. Las llamadas «políticas de verdad y justicia», por ello, para develar y enfrentar la violencia necesitaron acompañarse de medidas políticas estructurales contra el racismo, la discriminación, la violencia familiar o el olvido histórico¹⁵.

de que se acusaba al gobierno depuesto, haciendo de sus acusaciones (...) justamente la línea de acción a seguir» (Domínguez 2006: 121).

¹⁴ Asumo, con respecto a este término, una posición firme, a contracorriente de quienes han querido ver el conflicto armado interno, al menos en el Perú, solo como un conflicto social, antes que político. Ya Marx y Engels habían advertido que «Jeder Klassenkampf ist aber ein politischer Kampf» (2014: 49). En su categorización, “The Universe of Political Violence”, Chaliand y Blin comprenden que existe una violencia que proviene tanto del Estado (*State*) como de los ciudadanos (*Citizens*). La dirigida por el Estado hacia el mismo Estado y hacia la población, se comporta como una «Full-scale war; belligerent activity in peacetime» (Chaliand y Blin 2007: 17), en el primer caso, y «legal and ilegal law enforcement oppression», en el segundo (2007: 17). Rubin y Colp Rubin, en su *Chronology of Modern Terrorism*, por otro lado, creen que «Political violence has always existed in history at very high levels and throughout the world» (Rubin y Colp Rubin 2008: 3).

¹⁵ A cuatro años de la entrega del IF, Macher, ex comisionada de la CVR del Perú, revelaba las deficiencias en el desarrollo de políticas públicas urgentes contra aquello que originó la violencia terrorista. Aunque Macher

La CV es un espacio político-cultural que merece ser estudiado ya que, como institución o Archivo —conjunto inmenso de voces en choque y convivencia—, permanece abierto como un *libro* de columnas, expedientes y horarios. Ello no alude de manera desfavorable a 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; en palabras de Derrida, su dimensión *topo-nomológica* (Derrida 1997: 11). Siguiendo las ideas de Cornejo Polar acerca de una tradición literaria posible, si esta 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 (Cornejo Polar 1989: 16), sino que estas 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 lo canónico.

Las Comisiones representaron también la institucionalización de un proceso de investigación que basó parte de su metodología en lo que se denomina “trabajo de campo”; elemento 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 (redactó) de manera paralela— es la voz del testificante, en sus distintas variables sociales. Si bien la importancia del registro de estas

defienda logros de la Comisión, como haber hecho «visibles a los invisibles» o el configurar esta suerte de «espacio público de características únicas» que hizo posible la atención de historias de muerte o desaparición (Macher 2007: 10), el conjunto de recomendaciones sólo ha avanzado satisfactoriamente un 17%. No obstante, Macher advierte ante este 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» (Macher 2007: 15). A diez años de la entrega, Salomón Lerner, ex presidente de la CVR, dijo que se «ha avanzado algo, pero no lo suficiente (en la reparación a las víctimas). También en las individuales se ha empezado a avanzar, pero se está dando tardíamente, se están entregando cantidades minúsculas y se pide tener 65 años en regiones donde el promedio de vida no pasa de los 60 años» (*El Comercio* 27.08.2013). Además, que las reparaciones a las víctimas de terrorismo y de acciones de las Fuerzas Armadas no solamente pasan por el pago de una suma de dinero, «sino de responsabilidades y liderazgo del Estado, porque hay reparaciones morales, pedidos de perdón y consuelo que no se han dado» (*El Comercio* 27.08.2013).

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, en Perú, importan pues constituyen un espacio único y singular de “comunicación nacional” que buscaba revelar las huellas del pasado criminal del Estado y los grupos subversivos, reactualizado y ritualizado en un escenario de conmemoración social. Estoy hablando de aquello que fue identificado hace casi tres décadas atrás como el «gran reto» de la crítica literaria (Díaz Caballero *et al.* 1990: 198). Esto es: la posibilidad de plantear una lectura literaria de todo el registro material antropológico de la voz del Otro¹⁶.

Segundo, el testimonio en estas regiones latinoamericanas, constituido estrictamente por lo oral (Alva Mendo 2003: 63), 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 develamiento.

La oralidad, al decir de Zumthor, apelaría de manera inevitable a una supervivencia, un resurgimiento, un origen (Zumthor 1991: 27). Sin lugar a dudas, los testimonios de las Comisiones tuvieron como escenario primigenio la recámara familiar, el espacio en donde se «condensa y reordena la épica popular» (Alva Mendo 2003: 63); desde ahí, al ser documentados y almacenados en un gran Archivo, cobraron una dimensión mayor. No sería inútil aseverar que las Comisiones en todos estos países de profundas raíces indígenas

¹⁶ 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» (Vidal 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 consciente de su *densidad* cultural, pueden revelarse (Vich 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.

tomaron solo un *claro* del gran bosque de voces encontradas, constituyéndose así 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 se forjan aún en silencio. La nación, ahora, ya no sería el resultado de la evolución dispar de las unidades administrativas coloniales («American administrative units»), al lograr concebirse por sí solas como patrias (*fatherlands*), ni la retórica de la narración oficial que buscaba la unificación de hombres y documentos en el siglo XIX (Anderson 2006: 47 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).

Es a través de la corporización del testimonio que podremos entender que, junto a penosos hechos verificables o materiales, el discurso de aquellos que, 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 acomodarse 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 improvisación¹⁷.

¹⁷ No se entienda con esto una llana apología a la organización campesina peruana. Las ciencias sociales en el Perú 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. Sachabamba, comunidad situada en el distrito de Chiara (Huamanga-Ayacucho), fue la primera, organizada, pero sobre todo harta de asesinatos, que se levantó en armas contra la subversión, pero su

* * *

Por su ambición, se ha organizado este documento en cuatro partes. La primera, CUERPO, TESTIMONIO Y CORPORALIDAD, consta de tres capítulos. Evaluaré en un inicio las incidencias del cuerpo en el desarrollo de tres “ciencias”, en *stricto sensu*, separadas y autónomas entre sí. Me refiero a la Anatomía del Renacimiento, las Ciencias Sociales, en la Europa del siglo XIX, y la Filosofía del XX. Mi interés radica en destacar el rol del cuerpo en la comprensión del individuo en su medio social en tanto organismo, estructura, fuerza e idealización, en autores como Vesalio (2004), Marx (1968, 2009, 2014) y Foucault (2014). Uniré en seguida lo recabado a las ideas sobre el cuerpo performativo (Goldberg 1979, Fischer-Lichte 2004) en el escenario de las tendencias artísticas que los movimientos universitarios europeos del siglo pasado revitalizaron a partir de la década de 1970. En un segundo momento, apoyándome en un enfoque multidisciplinario, se fundamenta una metodología a partir del análisis del discurso. Al hablar del texto literario, me apoyaré en el *giro bajtiniano*: la comunicación dialógica y la heterogeneidad de los géneros discursivos, reelaborada posteriormente por Todorov (1991) y Lienhard (1992). El fin es incidir en el carácter *transformativo* (transgresor) con que los discursos (literarios) logran materializarse de manera cultural a través de la interacción de sujetos disconformes. Abordaré también, en un segundo momento, la discusión sobre el testimonio hispanoamericano. Esta parte está organizada en cuatro apartados: *metodología*, *oposición estratégica*, *ficción* y *oralidad*, para poder abordar los elementos que, según mi criterio, rigen su anatomía peculiar y en cierta medida contradictoria. No me interesa reelaborar extensos recuentos bibliográficos ni exhaustivos análisis de libros emblemáticos del género; mi preocupación estriba, ya dije, en la relación que guarda el testimonio con las ciencias sociales, la ideología, la *realidad* y la oposición oralidad-escritura. Se ha dicho de manera escueta que existen dos tendencias dentro de la crítica testimonial: los defensores —en tanto que documento “fielmente

respuesta a la violencia fue tan brutal que lo único que logró fue repetir la misma violencia terrorista en los Andes contra sus propios vecinos. La organización campesina —no sólo las rondas o Comités de Autodefensa—, es pues efectivamente el principio de una *racionalidad distinta* pero no por ello negación del orden establecido.

subalterno”—, como Jara (1986), Prada Oropeza (1986), Beverley (1987), González Stephan (1991) y Achugar (1992), y los escépticos, como Sklodowska (1992), un *segundo* Beverley (1996), Said (1996), Gonzáles Echevarría (2000) y Sommer (2005). Mi opción sin embargo es clara: el testimonio hispanoamericano es un género narrativo donde confluyen dos sujetos en permanente oposición y conflicto. Sólo el cuerpo, posible en el testimonio de las CV, marca la diferencia entre un testimonio de tradición antropológica y un testimonio *libre* de enderezamiento y “edición popular”.

Discutiré, en el tercer capítulo, la importancia de la oralidad en las culturas maya y andina, basándome en el análisis de la lectura del Requerimiento y el asalto al Inca en Cajamarca hecho por Cornejo Polar en su importante estudio sobre la oralidad en los Andes (Cornejo Polar 1994). El ingreso (violento) de la escritura en América es también el inicio de la oposición y dicotomía entre cosmovisiones distintas. Una definiría el poder avasallador de la *letra* por sobre las tradiciones orales, a través de los siglos; la otra, la resistencia cultural. Siguiendo a Derrida, hablo de un *ethnocentrisme*: la hegemonía de la escritura sobre el pensamiento originario de las civilizaciones americanas (Derrida 1967a: 7). Definiré además cómo, de manera esencialmente oral, estas culturas ancestrales lograron establecer un mecanismo de sentido e identidad basado (no en un soporte material elaborado como el papel o la cuerda sino) en el cuerpo y la voz, en relación estrecha con la naturaleza (el mundo violento que se superpone a la oscuridad, caótica y silenciosa), creada a partir de la original figura del “hombre-maíz” u “hombre-piedra” del *Popol Vuh* (La Garza 1980). Trabajaré los conceptos de «literatura oral» y «testimonio de violencia», sobre la base de los parámetros dados por la tradición del Testimonio Hispanoamericano y las reflexiones hechas por M. K. Schäffauer en torno a lo que ha llamado *ScriptOralität* (Schäffauer 1998b). La pertinencia de ingresar al testimonio desde la literatura no radica sólo en que se le haya *canonizado* 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 (Cornejo Polar 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 cuarto capítulo, que constituye la segunda parte de este escrito (titulada INDIO Y NACIÓN), abordaré la visión del indígena durante los inicios y mediados del siglo XX, a partir de la mirada del llamado “indio” en tres documentos importantes: los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui (1979), *El problema social del indio* del novelista Miguel Ángel Asturias (1971) y *El Salvador*, del poeta Roque Dalton (1965). Mi interés al respecto radica en que es posible hacer una lectura iluminativa de estos documentos desde la perspectiva de los conflictos sociales que siguieron. Ello significa que es necesario concebir los conflictos sociales como episodios conectados, a través del tiempo, con hechos históricos concretos. No para justificarlos ni darles un sentido estricto, sino para tratar de encontrar puentes y conexiones sobre las cuales poder comprender sus raíces culturales y sociales.

En la tercera parte: INFORME DE BARBARIE: VERDAD Y MASACRE, haré una lectura del testimonio dentro del espectro de los informes de las CV, para definir aspectos de su metodología, proyecto y *manufacturación*. En este quinto capítulo observo cómo el discurso ético-moral de la *salvación* de una sociedad «deshonesta», «dividida» o «enajenada» — encarnado en la figura casi emblemática de Salomón Lerner (2004), para el caso peruano; en el asesinato de “sacerdotes comprometidos” como Monseñor Arnulfo Romero, en El Salvador, y en las controvertidas *reformas* propuestas por la Teología de la Liberación (Gutiérrez 1975) y las cruces martiriales de las comunidades pobres guatemaltecas—, impregna los Informes de manera crítica. Es importante advertir que no me mueve ningún afán etnográfico de registro o análisis metodológico; mi interés estriba solo en abrir una línea de reflexión en torno a cómo se fusionaron ciertos discursos de poder, instituciones y movimientos sociales. Analizaré además la imposibilidad y porosidad del discurso *homogéneo* de los IF de las Comisiones de Perú, Guatemala y El Salvador, al querer retratar, representar y actualizar el pasado de violencia de estos tres países. El Informe fracasaría en su intento de abordar, desde el discurso científico y pericial, una realidad que lo desborda y desestabiliza. Además, tomando en cuenta aquello que en la década de 1980 se denominó “violencia estructural”, se hará un análisis de las distintas perspectivas de dos Comisiones hechas en el Perú —distintas en estructura y metodología— sobre la violencia de una etapa de nuestra historia: la del Senado peruano, de 1988 (*Violencia y pacificación* 1989), y la

misma CVR, de 2003 (*Informe Final 2003, Hatun Willakuy 2004*); así como también, de las dos comisiones guatemaltecas, mencionadas ya anteriormente.

En una gran y última cuarta parte, TESTIMONIO Y PERFORMATIVIDAD, 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 y sus componentes esenciales escenográficos o materiales (como el auditorio mismo, la mesa de comisionados, el *fondo* o telón, los tribunales de conciencia, las recámaras veladas, las entrevistas) y simbólicos (como «sujeto andino», «mujer maya-quiché», «ladino»¹⁸, «terrucos»¹⁹, «guerrillero», «letrado», «memoria» y «verdad»). Aquí, en estos últimos tres capítulos (VI, VII, VIII), analizaré, primero, el testimonio dado en las Audiencias Públicas de la CVR, llevadas a cabo en Ayacucho. Mi interés se centrará en el testimonio de los sobrevivientes de la masacre de Accomarca: Primitivo Quispe Pulido, Crispín Baldeón Illaconza y Avelino Baldeón Pulido (CVR 2003, Anexo 10: 56-60). Veremos cómo el testimonio se escenifica a través de su competencia performativa; el recuerdo de la masacre será reactualizado en el ritual registrado de la verdad de la CVR y su poder emanará de su propia retórica y su inacabada estética marginal. En el caso guatemalteco, analizaré el testimonio de mujeres sobrevivientes del conflicto armado, dados durante el Tribunal de Conciencia contra la Violencia Sexual, realizado en su ciudad capital. Mi lectura del testimonio performativo se basará en la experiencia de Sandra García (Mendia y Guzmán 2012: 31-54). Su relato estará marcado por dos factores: el velo que cubrirá su cuerpo, *impidiendo* una completa performatividad, y la memoria de un hecho aberrante: la violación sexual como producto de una guerra fratricida, signo de sólidos y ancestrales esquemas mentales patriarcales y síntoma de un devenir histórico marcado por el racismo y el exterminio étnico. Finalmente, en el capítulo sobre El Salvador, estudiaré los testimonios dados en la recopilación titulada *El río de la memoria*

¹⁸ Aunque trataremos de manera profunda en el capítulo III las diferentes hipótesis que sobre este término se han esgrimido para definir la sociedad guatemalteca, diremos sólo que “ladino” es quien no es “indígena”.

¹⁹ Término despectivo, de claro origen racial, utilizado en el Perú para nombrar a quien era subversivo o militante del PCP-SL o el MRTA.

(Henríquez Consalvi 2011). En él, mi interés se centrará en el testimonio de Lucio Rodas, excombatiente del FMLN (Henríquez Consalvi 2011: 21-122). Comprenderemos cómo este testimonio —que no fue dado en contextos de audiencias o tribunales simbólicos—, mucho más cercano al testimonio de la tradición hispanoamericana, representa también la disputa entre el discurso oficial de la CVES y una memoria de la periferia. En todo ellos²⁰, de esta manera, será posible comprender de manera más precisa el proceso de corporización 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 amplio (mas no exhaustivo) de testimonios de otras zonas, además de la andina, como la centroamericana, llevados al papel y otros soportes. Sería torpe no tomar en cuenta cómo otros testimonios dados o no en espacios públicos de conmemoración logran corporizarse a la hora de su ejecución performativa. Las referencias a estos documentos (cuya forma burocrática es en ocasiones el formulario, el relato conciso y el expediente), organizados a partir del evento que narran, serán indicadas según el número de expediente y, en algunos casos, de párrafo o página. Igualmente, debido a la importancia de las versiones abreviadas de los IF, se indicará inmediatamente entre paréntesis el año y página, diferenciándola así de las referencias también esenciales, por supuesto, de los IF completos y sus anexos. Con respecto a las Audiencias Públicas en Perú, un conjunto variado de documentos como discursos, correspondencias, resúmenes e informes poseen igual importancia para nuestro análisis. A través de estos, 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 final ejecución. Además, junto a estos testimonios e Informes Finales existen también paralelamente documentos que intentan dar *su versión oficial* de una guerra o una masacre. Me refiero a informes, recuentos o defensas de autores cercanos a las instituciones militares

²⁰ Ver Apéndices.

de estos países. Debido a que circulan, muchas veces, de manera clandestina, me he visto en la obligación de *sacarlos a la luz* como documentos de valor que deben formar parte de toda bibliografía central sobre conflictos armados latinoamericanos.

Como reconoce Vich, el trabajo investigativo debe generarse como un diálogo para que la representación sea «un poco más ética, menos autoritaria y políticamente más útil» (Vich 2001a: 44). Sin que esto signifique cierto estoicismo torpe, debo decir que los relatos de desapariciones y maltratos sobrecogen con una contundencia inevitable. La lectura de testimonios de represión toca *dentro* aspectos humanos pocas veces descriptibles; sin olvidar que el desorden de estos años tiene un sentido político, social y cultural que debe observarse críticamente. 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 décadas violentas que se vivieron durante el siglo XX en Latinoamérica exigen, en primer lugar, una atención sumamente reflexiva. Nunca como entonces la comunicación fue un evento humano que reveló —aún a pesar de todo juicio, prejuicio o perjuicio— una posición político-ideológica frente al abuso y la explotación. Es posible sacar del silencio aquellas voces que durante los conflictos internos quedaron en silencio; pero no *enderezándolas*, sino dejando que digan ellas mismas lo que tienen que decir. Si el discurso es lo que hace posible la construcción de todo signo, hace posible también la comprensión de toda vida, de toda narración y de toda muerte.

PRIMERA PARTE

CUERPO, TESTIMONIO Y CORPORALIDAD

CAPÍTULO I

Cuerpo y performatividad

El cuerpo, para esta investigación, cumple un rol fundamental en la comprensión del discurso testimonial. Como he dicho, no es posible entender el testimonio dado en espacios públicos de conmemoración nacional sin tomar en cuenta que el cuerpo desempeña un rol perturbador del discurso, que sustenta un eje motriz de su desarrollo, que asume la base antropológica de su performatividad. Es más, como he dicho también, es el cuerpo el elemento olvidado (negado, secundarizado) por las ciencias sociales a la hora de difundir lo que creyó era la indudable “voz del otro” de los llamados “grupos subalternos”. El magma narrativo del informante —figura importante de la disciplina etnográfica que analizaré con mayor profundidad en el segundo capítulo—, pasó a la escena del debate social sobre Latinoamérica solo como lenguaje (extrañísimo) y no como materia (problemática). Entender sin embargo la relación entre cuerpo y performatividad no es tarea fácil. Esta investigación, si bien trata de demarcar una línea reflexiva en torno al fenómeno testimonial dado en lugares de conmemoración política, no busca determinar una sola dirección frente a la compleja diversidad de la memoria del individuo. El cuerpo, así como el discurso mismo, comporta una serie múltiple de sentidos que difícilmente sería posible abarcar en pocas páginas. No es mi interés tampoco hacer un elaborado registro de diversas aproximaciones que, al menos a lo largo de los siglos XIX y XX, se han elaborado sobre el cuerpo. Como anota Torras, el «espacio corporal nos llega cruzado de una pluralidad de discursos de orden diverso —la psicología, la medicina, la sociología, la filosofía, la religión, el arte...— cuyo conocimiento del cuerpo despliega estrategias de representación vinculadas al saber/poder[.] El cuerpo se convierte [así] en un lugar fronterizo» (Torras 2007: 15).

Mi deber en este capítulo es encontrar y proponer una herramienta de lectura acorde con mis intereses acerca del testimonio, el cuerpo y la relación que entablan ambos con las luchas de distintos contextos sociales. Por esta razón, me preocupa la figura del cuerpo en la tradición occidental desde Andrés Vesalio, pasando por Karl Marx y Michel Foucault, hasta las llamadas “performatividades artísticas”, conectadas siempre a un padecimiento corporal. Ello sin olvidar, por supuesto, que hay una larga distancia entre la Anatomía, entendida como tal en los tiempos de Vesalio, la *politische Ökonomie* de Marx, la reflexión foucaultea en torno al poder y las utopías, y las distintas esferas de la performatividad en el ámbito artístico y su relación con el cuerpo y la disidencia.

Es posible, sin embargo, encontrar un elemento en común: el cuerpo sometido a su desmembramiento, destrucción, omisión y marginación hizo posible vislumbrar una o varias caras de su inaprehensible naturaleza.

1. Ciencia y cuerpo inánime

Mi interés por la conocida obra de Andrés Vesalio, *De humani corporis fabrica*, de 1543 (Vesalius 2004), radica en lo siguiente: siendo un humanista renacentista²¹, su visión del cuerpo humano desarrollado en dicho compendio, en tanto *mecanicidad*, un organismo armónico conectado a la sistematicidad del mundo que (entonces) se conocía, podría ayudarnos a entender una etapa de la compleja relación entre la ciencia y el individuo en Occidente, marcado por lo que Park ha denominado «the “division of the corpse”» de prácticas y rituales *postmortem* de la Europa medieval (Park 1995: 111). Para Park, es posible entender el desarrollo de ciertos procedimientos llevados a cabo con el fin de conservar el

²¹ «De 1531 a 1533 frecuenta el *Collegium Trilingue* (griego, árabe y hebreo), pero nunca llega a ser un *homo trilinguis* aunque a menudo intenta sugerirlo. Se limitó a adquirir un excelente conocimiento del latín y del griego, lo que hará de él un lingüista, un filólogo y un humanista, con cierta afición por la retórica y la nomenclatura» (Huard y Imbault-Huart 1980: 12).

cuerpo (prepararlo) luego de la muerte, enfrentados a las concepciones religiosas de su época. A diferencia del norte, al sur del continente, en Italia, eran frecuentes las prácticas funerarias invasivas. «From a purely technical point of view —comenta Park—, the Italian medical practices of postmortem (examining the entrails of a dead body to determine cause of death in an individual case) and dissection (opening and eventually dismembering a corpse as part of an anatomical demonstration) closely resembled the funerary practices of embalming and division» (Park 1995: 114). La universidad de Bolonia, por ejemplo, habría introducido «the practice of dissecting human corpses into the study and teaching of anatomy, for the first time since the early Hellenistic period» (Park 1995: 114). No obstante, anota Park, ninguna de las sociedades en formación durante el medioevo, como la alemana, la francesa o la inglesa, había desarrollado ningún tabú acerca de *the polluting power of human corpses*. «Dismemberment had long since been domesticated by the Christian cult of relics (often severed body parts), while the stories of dismembered martyrs had surrounded the practice with a charismatic if somewhat anxious glow» (Park 1995: 115). Park se pregunta por qué hubo entonces dos marcadas “tradiciones funerarias” en Europa; una abierta, en el sur, y otra cerrada, menos frecuente, en el norte. La respuesta estaría en la incipiente separación que se dio en la Italia en los siglos XIV y XV²² entre cuerpo y alma.

In this Italian mental universe, death corresponded not to the gradual decomposition of the corpse but to the instant of separation of body and soul. In that instant, *the corpse became insensitive and inanimate, a not-self*. This is not to say that it lost all importance, but merely that it suddenly changed its status from subject to object²³ (Park 1995: 119).

²² Con respecto al norte europeo, Park asegura: «people saw the flesh-and-blood body as in some sense integral to the self. Thus the selfhood of the corpse persisted (though ever more tenuously) in the transitional year after burial, during which the body gradually reduced and decomposed» (Park 1995: 119).

²³ Énfasis mío.

Si bien esta separación no clerical del individuo hizo posible el desarrollo de una ciencia, permitió también que el cuerpo ganara ámbito y se entendiera desde el rol que en ella debía cumplir. No quiero decir con ello que, antes de Vesalio, las distintas determinaciones sociales de la Europa renacentista no estuvieran de alguna manera dadas —me refiero a lo que Mauss denominaba, siguiendo a Aristóteles, *habitus* o “tecnologías del cuerpo” (Mauss 1979: 340)—; sino que a partir de esta obra científica se hace visible la base gris que las sustentan. Lazzerini ha advertido la existencia de prácticas sangrientas (*blood sacrifice*) durante el Renacimiento y su valor ritualista, anatómico y performativo-carnavalesco (Lazzerini 2012: 83); valores que aparecieron nítidamente representados en el *frontispiece* o portada del libro de Andrés Vesalio. Para Lazzerini, existió «a real obsession with the tortured body of Christ and the veneration of the ‘five wounds’ developed (Lazzerini 2012: 90). Una *mixture* de sacrificios paganos y cristianos hizo posible que el cuerpo en el medioevo fuera una recámara de introspección. Así, en este *anatomical theatre* vesaliano vemos aparecer una mujer: el cadáver objeto de disección. Centro de atención del auditorio (además del propio Vesalio retratado), el cuerpo femenino es también epicentro de una disección salvaje: un orificio la define sobre la mesa, la petrifica, la inanimiza. El cuerpo objeto de estudio en los tiempos de Vesalio pertenecía a «cadavers of executed criminals» (Mavrodi, Paraskevas y Kitsoulis 2013: 269). La ciencia anatómica —la que precisamente permitió conocer al hombre *desde dentro*—, se abrió paso sobre el rastro de individuos que la sociedad no toleraba²⁴. Recordando a Foucault, el *châtiment-spectacle* del condenado entonces consistía en el sufrimiento físico, el dolor apoteósico del «art des sensations insupportables» (Foucault 1975: 16). Aún hoy, en el *Musée d’Anatomie de Bâle*, se conserva el esqueleto preparado por Vesalio de quien en vida fuera Jakob Karrer von Gebweiler, asesino y adúltero, decapitado en los días en que el anatomista visitaba la ciudad para la edición de su *opera prima*. Una voluntad de marginalización y destrucción del Otro abrió pues los ojos de una ciencia en ciernes, dominada por el hombre, una terminología médica medieval todavía confusa, el miedo a Dios y los tribunales de la Inquisición. En el

²⁴ Para una comprensión mayor de las dinámicas entre el “cuerpo criminal” y el “cuerpo santo” durante el Renacimiento, ver: “The criminal and the Saintly Body: Autopsy and Dissection in Renaissance Italy”, de Park 1994.

frontispiece, el cuerpo de la mujer es el cuerpo de un enigma que busca develarse. Su retrato es el de un individuo cuyo valor reside en la riqueza de lo incógnito de su desmembramiento. A merced de la observación del auditorio, el cuerpo es devorado por la curiosidad insaciable de eruditos y aspirantes. El hallazgo del cuerpo —esta iconografía renacentista vesaliana²⁵—, fue un hecho estético alejado de su auténtica performatividad natural²⁶ o social, pero de alguna manera conectado a las jerarquías sociales imperantes. Mavrodi, Paraskevas y Kitsoulis han advertido la importancia del retrato anatómico, esto es: la imagen anatómica —que en la *Fabrica* destaca por su belleza innovadora—, en el desarrollo del conocimiento del cuerpo humano²⁷; pero este no tuvo lugar en la reflexión del individuo dentro de su entorno político e ideológico: su dominio fue más bien (por supuesto) el de ilustrar un concepto científico específico²⁸. La disciplina medieval en ciernes así lo exigía. No obstante,

²⁵ El frontispicio, anotan Huard y Imbault-Huart, es «una creación del Renacimiento» (Huard y Imbault-Huart 1980: 46). Representaría una lección pública dada por Vesalio, pero no como se daba realmente, sino simbólicamente, o mejor: «como él se propone inmortalizarla para la posteridad» (Huard y Imbault-Huart 1980: 46).

²⁶ Al respecto, anota Harcourt, «The fact that this fictive reconstruction carries a specifically antique form has previously been adduced *inter alia* as evidence that the Vesalian illustrations should be seen and understood primarily as *artistic* rather than scientific documents» (Harcourt 1987: 29).

²⁷ «It is undoubtedly true —advierten los autores— that without cadavers Anatomy or more specifically anatomical research doesn't exist or at least isn't meaningful and effective, because it isn't based on experiment and scientific demonstration. In the same way, Anatomy or even teaching of Anatomy isn't substantive without full exploitation of the strength of an image. A picture, a drawing or a coloured and even more artistic image is an extremely efficient tool in the hands of the anatomists, sometimes even more useful than the scalpel itself. And that happens because an image is the only way to lively represent the inner morphology of the human body even to whom has never attended a real dissection» (Mavrodi, Paraskevas y Kitsoulis 2013: 269). Además, es importante entender que «Anatomy penetrates constantly into the world of Art and Art into the world of Anatomy, but if we think more philosophically, we discover that Anatomy and Art are interlaced and share a fundamental relationship. Although doctors and artists share only a little common vocabulary, they both have two identical targets: firstly to observe the body and secondly to invest their time in the “celebration” of the human form» (Mavrodi, Paraskevas y Kitsoulis 2013: 273). «La alianza entre las Bellas Artes y la medicina entusiasmó a Vesalio desde que llegó a Italia», dicen Huard e Imbault-Huart (1983: 7). En efecto, la obra de Leonardo da Vinci, utilizado ya para fines de *ilustración* anatómica mucho antes de la aparición de Vesalio, abrió el camino para la *Fabrica*.

²⁸ «The particularity of the *Fabrica* lays undoubtedly in the constant interaction between the text and the tables that accompany it —afirma Lazzarini—. Text and images are linked together by means of a system of cross-

el conocimiento del cuerpo humano suponía a la vez su destrucción y limpieza. La excesivamente inhumana parcialidad del sistema opresor occidental calaba profundo entre el hallazgo y la sorpresa del cuerpo abierto. El cuerpo inánime de la mujer (o del criminal) sobre la tabla de disección representaría también esa *teatralidad* del sufrimiento que, señalaba Foucault, se aplicaba a las penas severas entre los siglos XVI y XVIII, durante el desarrollo de la Modernidad en Occidente.

2. Trabajo y cuerpo mecanizado

Pasarán unos siglos más para que el cuerpo sea de nuevo visto como una estructuralidad inacabada²⁹. No obstante, en los inicios de la disciplina sociológica durante el siglo XIX, será Marx quien se acerque a la reflexión del cuerpo desde las complejas dinámicas de clase y fuerza de trabajo. Lo que llamó “enajenación” (*Entfremdung*), podría considerarse una de las primeras tentativas de comprender históricamente al individuo —en tanto un organismo sensible y compacto— en relación a los vínculos que establece con la violencia de una realidad enajenante: la producción capitalista. La tragedia del cuerpo —el individuo—, como afirmaría Marx en sus *Manuskripte*, estribaría en que este se ha convertido en mercancía, esto es: objeto. «Der Arbeiter wird eine umso wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft» (Marx y Engels 1968: 511). Empobrecido el individuo y su mundo interior, *seine innre Welt*, el producto de su trabajo se le presenta ajeno, hostil, inhibidor, destructor.

references, thus guaranteeing the reader full comprehension even without an actual corpse to study and at a time when scientific vocabulary was still insufficient» (Lazzerini 2012: 87)

²⁹ «Nevertheless —escribía Darwin—, such a conclusion, even if well founded, would be unsatisfactory, until it could be shown how the innumerable species inhabiting this world have been modified, so as to acquire *that perfection of structure and coadaptation which most justly excites our admiration*» (Darwin 2003: 4). Énfasis mío.

Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit?

Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert (Marx y Engels 1968: 514).

Como resultado de ello, en la relación que establece con la naturaleza, «*die sinnliche Außenwelt*» (Marx y Engels 1968: 512), el hombre se siente libre solo en sus funciones animales (comer, beber, reproducirse); mas en las humanas, solo alcanza a asemejarse a la supervivencia del animal.

Lo que se ha llamado la *sociologie du corps* (Le Breton 1992; Turner 2008), retoma en principio la visión marxista del cuerpo en tanto ente fracturado, despojado de toda esencialidad y plenitud. Según Le Breton, el *analyse classique* de Marx colocó al individuo como *émanation* de un medio socio-cultural explotador (Le Breton 1992: 14). La enajenación religiosa, filosófica o política no podían haber calado más profundamente en la historia del hombre —o, en palabras de Marx y Engels, en «Die Geschichte aller bisheringen Gesellschaft» (Marx y Engels 2014: 36)— que la económica. Fuente esta de todas las demás, su registro describía, en el proceso de producción, la derrota del individuo y su conjunto frente a la mercancía. Aunque en la obra marxista el cuerpo no constituyera un objeto de estudio específico³⁰, solo bastaba un paso más allá y las relaciones que el cuerpo establecía con su entorno podían verse así en todo su crítico esplendor. A lo largo de la obra del pensador alemán, el cuerpo es visto en tanto lucha, resistencia y destrucción. El individuo, *der Arbeiter*, es «ein bloßes Zuberhör der Machine»: solo un apéndice de la máquina (Marx

³⁰ Sobre el “descuido del cuerpo” en las teorías sociales clásicas, Turner precisa que estas se preocuparon solo por la búsqueda de «similitudes entre las sociedades insustanciales capitalistas más que de las diferencias entre los seres humanos a lo largo de largos periodos evolutivos. En resumen, la sociología hizo una pregunta precisa y específica: ¿cuáles son las características definitorias de la sociedad urbana industrial? (Turner 1994: 16). Para Turner, a diferencia de la sociología del siglo XIX, la antropología en la misma época sí desarrolló una reflexión profunda del cuerpo.

y Engels 2014: 46). Vendido como una mercancía, bajo el dominio del control fabril del capitalista burgués, no alcanza sino a ser un mero elemento más de la producción, solo *Arbeitsinstrument*; o un soldado, sin edad ni sexo: un esclavo. El cuerpo, una vez más, sufre una contundente modificación, una transformación violenta. En *Das Kapital*, Marx advierte en varios momentos de los capítulos dedicados a la producción de la plusvalía relativa que el cuerpo, enfrentado siempre a la máquina —a la misma operación de trabajo—, se convierte en un *órgano automático* (Marx 2009: 325). Las largas jornadas dañan su integridad: «Andererseits zerstört die ununterbrochene Fortdauer gleichförmiger Arbeit die Spann- und Schwungkraft der Lebensgeister, die im Wechsel der Tätigkeit selbst ihre Erholung und ihren Reiz finden» (Marx 2009: 327); en relación a las diferencias históricas entre *Machine* y *Werkzeug*, a la destrucción que la maquinaria comete contra la cooperación de la manufactura, al rol de la fábrica en tanto organismo del sistema maquinista, «die Gliederung des Maschinensystems» (Marx 2009: 400), el cuerpo, que según Marx solo sirve a la máquina, yace bajo un mecanismo muerto (*ein toter Mechanismus*) como un *apéndice vivo*; no obstante, su sistema nervioso se afecta, los músculos se atrofian y el espíritu no encuentra la verdadera libertad de la distracción y el descanso (Marx 2009: 403-404).

3. Utopía y cuerpo

El cuerpo, pues, sumido en la escasez, el pauperismo y la desintegración del poder capitalista, se hace visible, problemático, alarma. Marx vio en su dilatada degradación un hecho brutal con el que dotarlo de sentido: la violencia que el sistema capitalista ejercía entonces sobre el individuo permitió revelar el rol que el cuerpo había ocupado en lo que Marx y Engels creían era la historia de la civilización.

Durante el siglo XX, el pensamiento estructuralista francés saldrá del paradigma de clase y producción; sin perder el vínculo con las “tecnologías hegemónicas”. Foucault, siguiendo la línea de sus reflexiones en torno al discurso del poder, desarrolló una idea de cuerpo relacionada a las utopías, no sin reconocer que ellas mismas tienen tanto un lugar —

origen— en las ideas (el discurso) como en el “mundo material”: un ente *materializado* de alguna manera por el cuerpo. Me sirvo de uno de los textos más breves, pero a su vez más sugerentes de su obra: *Le Corps utopique* (Foucault 2014: 53-65). En él, Foucault reserva al cuerpo la capacidad de ser y no ser. Es decir: existir materialmente, orgánicamente, físicamente, y a su vez, permea los relatos que moldean la propia vinculación social con el cuerpo, su hallazgo, su (in)comprensión, su disolución y su omisión. Un ejemplo: los cuentos de hadas; historias estas de un *corps incorporel*. «Le pays des fées, le pays des lutins, des génies, des magiciens, eh bien, c'est le pays où les blessures guérissent avec un baume merveilleux le temps d'un éclair, c'est le pays où l'on peut tomber d'une montagne et se relever vivant, c'est le pays où on est visibles quand on veut, invisible quand on le désire» (Foucault 2014: 56). También, están las utopías que borran el cuerpo. «Cette utopie, c'est le pays des morts, ce sont les grandes cités utopiques que nous a laissées la civilisation égyptienne» (Foucault 2014: 56). No obstante, para el pensador francés, la mayor utopía de todas, producto de los grandes relatos occidentales, la que ha permitido al ser humano olvidar «la triste topologie du corps» (Foucault 2014: 57), es «le grand mythe de l'âme» (Foucault 2014: 57).

La ida nefasta de alma que cubre la existencia del cuerpo y que Foucault en esta intervención radiofónica critica, no aleja la propia reflexión foucaultiana del paradigma del cuerpo sufriente, mecanizado, deshumanizado —fundamental para Marx—, o del cuerpo marginal, mínimo, inánime —latente en Vesalio. En el momento en que el cuerpo pierde su *légèreté*, su transparencia, y aparece el dolor, el cuerpo pasa a ser de nuevo «architecture fantastique et ruinée» (Foucault 2014: 60). Así, al ser producto gris del discurso —idea, mito, intelección—, el cuerpo es también lo que se corrompe, hincha, quiebra. Según Foucault, el cuerpo es la utopía misma, en tanto es «l'acteur principal de toutes les utopies» (Foucault 2014: 60). He aquí entonces una de las ideas fundamentales para este estudio: «Le corps, il est le point zéro du monde» (Foucault 2014: 63). Como veremos más adelante, la pulsación del testimonio, en todo ámbito, radica principalmente en su corporalidad y en sustentar el origen de la experiencia narrativa de la violencia política en América Latina: desde el cuerpo, el punto cero de la enunciación testimonial se proyecta hacia lo social. El cuerpo del testimoniante es el foco desde el cual se trata de ubicar la materialidad del pasado violento.

Tomando ello como premisa, es importante comprender a qué debemos referirnos al ampararnos en la performatividad como canal de análisis del testimonio de violencia político-social.

4. Cuerpo performativo

Es cierto que el término ha ganado relevancia en el ámbito artístico contemporáneo. «Die Performance —señala el *Meyers Kleines Lexikon Kunst*— ist als Form der Aktionskunst vor allem der 70er Jahre in Versuch einer Grenzerweiterung im Bereich der bildenen Kunst» (Meyer 1986: 367). No obstante, es posible tender algunos puentes entre esta experiencia estética conceptual y la magnitud de la experiencia narrativa testimonial en espacios de conmemoración pública. En primer lugar, porque la performatividad ha sido vista como elemento importante de un arte que explora, desde hace más de cuatro décadas, la identidad del individuo (Reed 1997); y en segundo, porque lo político puede también leerse e términos performativo-teatrales, al revelarse como estructuras simbólicas de poder en términos legales y morales (Apter 2006).

Goldberg, en su clásico *Performance: live art, 1909 to the present* (Goldberg 1979), advierte que la performatividad fue siempre una de las múltiples herramientas de expresión artística a través del tiempo. Desde rituales tribales o representaciones medievales de la Pasión de Cristo³¹, hasta las tendencias *avant garde* del siglo XX desarrolladas en Europa (Goldberg 1979: 6). Al respecto, Goldberg precisa que «Performance manifestos, from the Futurist to the present, have been the expression of dissidents who have attempted to find other means to evaluate the experience in everyday life» (Goldberg 1979: 6). Además, «Performance has been a way of appealing directly to a large public, as well as shocking

³¹ «Performance Art can trace its early influences to medieval performances by poets, minstrels, troubadours, bards and court jesters and also to the spectacles and masquerades of the RENAISSANCE», afirman Sophie Byrne y Lisa Moran (*Irish Museum of Modern Art*, IMMA 2011: 5).

audiences into reassessing their own notions of art and his relation to culture» (Goldberg 1979: 6). En lo que llamó *The Art of Ideas*, luego de las manifestaciones universitarias de 1968, de las experiencias de las barricadas como protesta y defensa contra “the establishment”, la búsqueda de nuevas definiciones del significado y la función del arte³², Goldberg advierte que el propio cuerpo se convierte en *art material*. «For conceptual art implied the *experience* of time, space and material rather than their representation in the form of objects, and the body became the most direct medium of expression» (Goldberg 1979: 98). Tiempo y espacio dieron significado a una voluntad de arte crítica, antidogmática, no convencional, en conflicto general con los espacios reservados del “arte clásico”. Lo mismo anota Fischer-Lichte en su evaluación del concepto performativo como tal, partiendo del impacto que produjeron, también en la década del setenta, instalaciones como *Lips of Thomas*, de la artista yugoslava Marina Abramović, altamente *somatizadas*. «Die Performance —advierte Fischer-Lichte— hatte zwei Stunden gedauert. Im Verlauf dieser zwei Stunden gestalteten die Performerin und die Zuschauer ein Ereignis, das durch die Traditionen, Konventionen und Standards weder der bildenden noch der darstellenden Künste vorgesehen oder gar legitimiert gewesen wäre» (Fischer-Lichte 2004: 10). El cuerpo, su medio de concretización estética, se convirtió rápidamente en un canal de resistencia social. Medio en el que se trata de doblegar el cuerpo como signo pasajero de una doblegación mayor, institucional, sagrada o simplemente histórica. Para Fischer-Lichte, otro rasgo especial de la performatividad es la conversión del espectador en actor (Fischer-Lichte 2004: 15), pues los roles que se congregan en torno al hecho performativo no son rígidos; es más: invitan a su confusión. Así, al estar la *performance* entre el ritual y el espectáculo, se resiste a la categorización. «Eine solche Performance entzieht sich dem Zugriff der überlieferten ästhetischen Theorien. Sie widersetzt sich hartnäckig dem Anspruch einer hermeneutischen Ästhetik, die darauf zielt, das Kunstwerk zu verstehen» (Fischer-Lichte 2004: 17).

Fischer-Lichte va entonces un poco más allá y cree ver en la performatividad la oportunidad de una rica interacción entre dos elementos fundamentales para la estéticas

³² Para una comprensión del problema del arte como institución durante la emergencia en Inglaterra de *the student movement*, ver: “Chaos in the Art Colleges”, de Tom Nairn y Jim Singh-Sandhu 1969.

hermenéutica y semiótica: primero, la relación entre sujeto y objeto, y segundo, la del cuerpo y su signo, esto es: significante y significado. El artista —*Subjekt (1)*— crea la obra de arte, objeto independiente de él. El receptor, para la autora alemana *Subjekt (2)*, hace la obra objeto de su análisis e interpretación. «Das fixier- und tradierbare Artefakt, das Kunstwerk in seinem Objektcharakter, garantiert, daß der Rezipient sich immer wieder mit ihm auseinandersetzen, ständig neue Strukturelemente an ihm entdecken und ihm permanent neue und andere Bedeutungen zusprechen kann» (Fischer-Lichte 2004: 19). Pero ello no es posible hallar en la *performance* de Abramović, en donde, en vez de un artefacto, encontramos un acontecimiento (*Ereignis*) en el que muchos se han de involucrar.

Así entendió la Etnografía, aunque no de manera problemática, la relación del individuo, su testimonio y la experiencia tormentosa de la explotación, el abuso o la violencia política en Latinoamérica durante estas décadas. El cuerpo que hablaba era un *medium* de expresión radical de la oposición ideológica consensuada. Olvidándose no obstante de la espesura de su voluntad para desmarcarse de la propia terminología antropológica (o anatómica o económica), el letrado vio en la marginalidad —una abstracción—, no así en la *marca corporal*, la razón de una defensa del subalterno o, en su defecto, de su cuestionamiento. Ya que el cuerpo es para la Antropología, ante todo, una construcción simbólica (Le Breton 2013) —pues «el cuerpo se lee, sin duda; es un texto» (Torras 2007: 20)—, se dejó de lado la presencia arruinada y el peso molesto del cuerpo que hablaba y se acentuaron las marcas orales, cosmovisionales, ideológicas.

En espacios de conmemoración pública, el acto testimonial debe entenderse además como un acto performativo pues él mismo no busca definirse como parte de un espacio teatral. «Performance occupies an in-between place —advierte Amanda Coogan—. The performance artist is not ‘acting’ in the traditional theatrical sense» (*Irish Museum of Modern Art*, IMMA 2011: 11). Como veremos más adelante, la conformación de lo que llamo el “teatro de la conmemoración de la guerra”, se forjó sobre la base de una estética performativa que, en sus diversos espacios sociales, trató de dar una pauta al testimonio frente a un público. Pauta, es cierto, exacerbadamente centrada en el cuerpo y sus marcas temporales; centro desde el cual giraría el universo del debate de la memoria de los vencidos. Goodman, al estudiar las audiencias sudafricanas —retomando a Durkheim (2013)—, ha destacado estos

«ritual space» (Goodman 2006: 171) como modelos de performatividad cultural al generar nuevas definiciones de lo social. Para Goodman, en la ceremonia conmemorativa se generaría un ancestral *don* de solidaridad. Las Audiencias Públicas en Ayacucho o los Tribunales de Conciencia guatemaltecos no obstante son, en rigor, espacios teatrales especiales donde el cuerpo cumple una función problemática y nuclear.

CAPÍTULO II

Corporalidad del testimonio

La discusión que el testimonio hispanoamericano suscitó a mediados del siglo pasado ha revelado, en primer lugar, la necesidad de replantear los límites de lo que reconocemos por “literatura”. Como ha indicado Sklodowska, el testimonio no perpetúa un orden; lo problematiza (Sklodowska 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 arbitrariamente cancelatoria. «Fragmentario, local, desafiante de jerarquías y formas homogéneas» (Sklodowska 1992: 88), el testimonio aprovecharía la hibrides de “formas discursivas posmodernas” en favor de posiciones políticas progresistas. 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 autobiografía³³—, Beverley destaca su *intención* política explícita y el reto permanente a un *statu quo* social: la conformación de un nuevo género post novelesco (Beverley 1987: 7-16). Achugar, por otro lado, 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 (Beverly y Achugar 1992: 49-71).

³³ Dice el personaje pícaro en el *Prólogo*, «Y todo va desta manera: que confesando yo no ser más santo que mis vecinos, desta nonada, que en este grosero estilo escribo» (Anónimo 1966: 3). Al respecto, anota R. O. Jones, en su estudio preliminar: «The book’s unity cannot be properly judged, however, except in the light of the author’s purpose. Lázaro’s story is certainly well told, and it is a masterpiece of comic writing; but if we are to believe the words of the prologue (not an easy point to decide in a work where everything is ironic) the book is not intended solely for amusement» (Anónimo 1966: xxix).

La revisión de la función del testimonio como ejercicio discursivo (eminentemente textual) capaz de ingresar, con todos los riesgos que esto implique, a un *corpus* nacional simbólico, es el objetivo de este primer capítulo.

Aquello que llamaremos de ahora en adelante “corporalidad del testimonio”, sin olvidar lo hallado en el capítulo precedente, hará hincapié no sólo a una estructura intrínseca, conectada siempre a la dualidad cuerpo-voz testimonial, 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 las Comisiones de Verdad en Perú, Guatemala y El Salvador) dentro de un cuerpo o sistema cultural mayor que —debido a un consenso que sería inútil descifrar en este momento pero que, aunque evidente, puede ser tanto legítimo como arbitrario— llamamos “literario”. En palabras de Todorov, «se trata más bien de una diferencia de punto de vista que de objeto» (Todorov 1991: 13). Además de la apreciación de sus elementos constitutivos, la literatura es también *publicidad*. Lo que llamamos *propiedades literarias* podríamos muy bien hallarlas fuera de la literatura misma (Todorov 1991: 22); esto es: en el juego uniforme pero impreciso del sistema político-cultural de una sociedad que legitima lo que es o no literario y, más aún, lo que dentro de ello sería o no producción nacional.

Asumir que el testimonio es un nuevo género literario implica observar con claridad sus elementos discursivos y el desafío simbólico de sus referentes narrativos conjugados en el discurso elitista científico-social. Aunque esto haya sido ya discutido (Jara 1986, Prada Oropeza 1986, Amar Sánchez 1990, Sklodowska 1992, Beverley y Achugar 1992, Gugelberger 1996, Gonzáles Echevarría 2000, Espino 2003, Sommer 2005), es necesario reevaluar la ruptura que significó su canonización y la discusión que conllevó su defensa y reconocimiento como “estricto documento marginal”. Por ello, y debido a esta complejidad del testimonio ya advertida, defino una postura frente a lo que reconocemos por “discurso literario”. Luego, evalúo la postura de la crítica frente al fenómeno testimonial proponiendo cuatro aspectos fundamentales de su ejercicio discursivo.

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 frente a sus interlocutores. Aquí, el deseo de *estar* y concluir todo acto consciente o de plena autonomía a través de la propia competencia lingüística aprendida, convierte al sujeto en un actor que busca fijar hitos de su sensibilidad e identidad en el escenario de todo momento comunicativo. Identidad, vale decir, nunca rígida ni 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 del propio lenguaje, coordinadas sociales y proyectos de nación, propios o impuestos.

Entre discurso y discurso en el espacio público hay luchas, pugnas u oposiciones por el poder que dan forma o concluyen las dimensiones subjetivas de cada individuo³⁴. 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 diversos sectores sociales (Foucault 1997: 453). Ello marca la producción discursiva de las tradiciones literarias nacionales latinoamericanas. Una dinámica compleja e irresuelta, pues la llamada tradición literaria nacional no es un ente *bautizado* por consenso; ni en Perú, Guatemala o El Salvador, la demarcación de sus *tradiciones literarias* logra tener una forma o un origen capaz de

³⁴ 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 entreteteje 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).

satisfacer todas las producciones tanto locales como transnacionales. Ese permanente carácter prematuro visto por Cornejo Polar (1989) para el Perú sigue, a pesar del tiempo, vigente hoy en sociedades “post-coloniales”. El discurso es principalmente —desde una u otra orilla de nuestras más íntimas oposiciones— la persistencia fiel de nuestros disímiles horizontes ideológicos.

Desde distintas perspectivas, la respuesta sobre qué es el discurso es 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 diría Fontanille, es «una instancia de análisis donde la producción, es decir, la enunciación, no [puede] ser dissociada de su producto, el enunciado» (Fontanille 2001: 75). Sin reducirse a lo escrito, el discurso es una noción que subyace a todo acto. Es decir: toda teoría del discurso reconoce, dentro del acto comunicativo, la enunciación y lo enunciado 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 análisis³⁵. Existe un espacio de control que ejerce la disciplina sobre la

³⁵ 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”» (García Bedoya 2000: 17; énfasis mío). Entendida como una práctica estética verbal, «producción de un tipo peculiar de bienes simbólicos» (García Bedoya 2000: 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 (Mignolo 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 conflictivamente» (García Bedoya 2000: 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

aproximación o producción del discurso; como dice Foucault, «fija sus límites» gracias a un juego de reactualización y reglamentación permanentes (Foucault 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 complejidad y riqueza; realidad y lenguaje constituirían un sistema de grave y complicada interacción, que debería su originalidad en el habla no al sólito uso de fórmulas lingüísticas sino más bien a un singular ejercicio de relación con los otros. Si «[die] Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt» (Wittgenstein 2013: §5.6, 86), 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 (Pozuelos Yvancos 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

una tradición literaria nacional. Por ello, como he indicado ya, Lienhard prefiere hablar de “texto” (Lienhard 1992), debido a esta incidencia heterogénea de “prácticas discursivas”.

autoriza un número infinito de pruebas» (Foucault 1970: 43-44)—; después, se manifiesta como una gama discursiva que emana del individuo.

Esta apropiación individual debe conllevar otra de las características esenciales de la enunciación: el *receptor*. Si la 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 las experiencias.

Esto en esencia, retornando al campo literario, exige que tomemos en cuenta la discusión sobre aquello que se ha identificado como inestabilidad, impureza, mezcla e hibridación de los géneros discursivos. Esta *heterogeneidad* proviene de lo que Bajtín (o su círculo) identificó en las novelas de Dostoievsky: la naturaleza dialógica del lenguaje (Bajtín 1998). La novela, entendida como interacción entre sujetos discursivos activos, es un género de intensa complejidad ideológica 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* (Bajtín 1998: 248 y ss). Si los géneros provienen o se nutren de otros, 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» (Todorov 1991: 55).

Para Bajtín, la novela era un espacio breve y conscientemente elaborado que revelaba cómo estaba conformado el mundo. Indesligable del contexto, nos daría un modelo arbitrario de la norma (del género mismo novelístico, diverso) y, a la vez, un reclamo de la disparidad y complejidad de los sujetos. Personajes como el pícaro de la *épopée bouffonne* de François Rabelais³⁶ (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 —

³⁶ Existe una reciente traducción al español de los cinco libros de *Gargantua et Pantagruel* (Rabelais 1913, Tomo I), realizada por Gabriel Hormaechea, y con prefacio de Guy Demeron (Rabelais 2011).

operación pobremente mimética que reduciría todo universo representado a un inalcanzable realismo—, sino que la *refracta*; el mundo representado, sacado de su fuente material, es devuelto con *algo más*, un *plus*, marcándose una distancia con el referente³⁷.

El discurso narrativo sería la elaboración de un referente real o material de manera estética, interesada y nunca gratuita.

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 emerge de la materialización de *mapas sentimentales* y cognitivos sólo cuando la realidad ha sido atomizada y reconstruida dentro de una gran abertura emocional e ideológica, histórica y continua³⁸.

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 (Elmore 1993: 51), se puede hallar en ella las transacciones y decisiones culturales que forman nuestra experiencia como individuos y articulan nuestros modelos de lo real³⁹.

³⁷ 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 (James 2007: 69), convirtiéndose en «revelaciones» (James 2007: 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 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 (Jitrik 1975: 150).

³⁸ 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» (Williams 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 (Williams 1997: 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» (Williams 1997: 227).

³⁹ Peter Elmore propone una lectura de la novela peruana que debe mucho a Goldmann y el llamado «estructuralismo genético». Revisando la íntima relación entre la novela, o mejor dicho: su estructura narrativa

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 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*:

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 irrepetible 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*⁴⁰ (Bajtín 2000: 17).

El cuerpo y sus capacidades sensoriales importantes al inicio de la comunicación porque, ambiguos e inconstantes, marcan las posturas y aperturas de la conciencia. «Al

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 es aquello que Goldmann llamó *creación cultural*, es decir: eso 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*» (Goldmann 1969: 209). 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. Más adelante, Elmore destacará que a lo largo del siglo XX la «poética del realismo y el deseo de acceder por medio de la ficción a las tensiones irresueltas de la sociedad han definido, en gran medida, a la narrativa del Perú» (Elmore 2003: 19). Así, no debe ser insólito que la violencia como tema se forje en muchos relatos.

⁴⁰ El énfasis es mío.

mirarnos uno al otro —dice Bajtín—, dos mundos distintos se reflejan en nuestras pupilas» (Bajtín 2000: 33). En el diálogo, ese encuentro inevitable que atraviesa todas las esferas de la vida humana, el signo verbal se torna signo socio-ideológico, a través de los enunciados y no de las oraciones, consideradas fragmentos impuestos, homogéneos y monológicos⁴¹.

El diálogo sería el ejercicio 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 individuos 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» (Bajtín 2000: 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*»⁴² (Bajtín 2000: 37; énfasis mío).

La polifonía —aquella característica de la novela realista que suponía un mundo representado independiente de la perspectiva del autor— sugiere que una palabra, que ha sido

⁴¹ El enunciado o palabra ajena, dice Zavala, 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 diccionario» (Zavala 1989a: 93-96).

⁴² Esta experiencia *intrínseca* de la postura del otro significa que no se puede reaccionar directamente ante el 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» (Bajtín 2000: 72).

dicha antes, vuelva a la realidad para re-nombrar el mundo. Una palabra es traída por otra — la misma— dicha en otro tiempo y espacio⁴³. 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: todo hablante es siempre un *contestatario*. El discurso 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 (Arfuch 2002: 56).

En palabras de 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...*⁴⁴» (Bajtín 2000: 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 protege. De esta manera, la palabra dialógica supondría, dentro del

⁴³ Esta dinámica bajtiniana va más allá del diálogo fáctico entre dos sujetos. Como indica Zavala, 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» (Zavala 1989a: 90).

⁴⁴ Énfasis mío.

universo de la novela —entendida ahora de alguna manera como un género *liberado*, el anti-género por excelencia (Zavala 1989a: 98)— o dentro del campo 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, 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 o no en realidad una *mirada comprometida* (la precisa revelación de mecanismos autoritarios de poder *ocultos* en la comunicación diaria), lo que importa es formular una perspectiva acerca de los procesos mismos por los cuales estos mecanismos cambian.

Los discursos no *traducen* de manera 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» (Ponzio 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). Lo advierte Todorov con respecto a los géneros, «la norma no se hace visible —no vive— sino gracias a sus transgresiones» (Todorov 1991: 49). Es el discurso el que esquematiza (no rígidamente) nuestras experiencias y representaciones con vistas a hacerlas significantes y a compartirlas por otras (Todorov 1991: 76). Ya Van Dijk ha distinguido los aspectos del discurso en relación a la cognición y la comunicación de los sujetos (Van Dijk 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 individuos que hacen que sus identidades (necesidades, preferencias y propósitos) constantemente se transformen.

Entendiendo 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* implica que el análisis del discurso busque también acercar las distintas representaciones individuales o colectivas, mediante una interpretación interdisciplinaria que conecte sujetos y cosmovisiones, y no estructuras vacías y esquemas redundantes.

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, al acercarse al discurso testimonial, se ha apoyado en la tradición —comparándola, diferenciándola, descifrándola— para 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 las marcas más fieles de su *identidad textual*.

Cornejo Polar entendía que, junto a lo que él denominaba un sistema literario *culto*, coexistían también otras dos tradiciones: la *popular* y la *indígena* (Cornejo Polar 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» (Cornejo Polar 1989: 197), sino un soporte simbólico tan poderoso y total como la poesía melgariana o la narrativa de Arguedas.

El testimonio dentro de la CV no es sin embargo el testimonio que, desde la década del sesenta, el Premio Casa de las Américas y la Revolución cubana⁴⁵, 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 las CV *rompe* con aquella tradición sociológico-literaria de los testimonios desde Montejo a Rofelia V. Sulca. Los testimonios de la CV, en principio, se estructuran gracias a un factor distinto que los aleja de cualquier clásica tipificación. Si, como afirmé, los *grandes* personajes del testimonio hispanoamericano son subalternizados en favor de una ideología intelectual opositora, una intención política comprometida con el más pobre y un humanismo —como entendía E. W. Said, de *resistencia* (Said 2003: 7-15), es decir:— activo, real, racional y laico, los testimonios de la CV son también de personajes atormentados, víctimas de un tiempo fatal y destructivo pero que, en tensión entre vencer o no su subalternidad, salen ahora no por la vía del *encuadernado público* y su editor, sino a través

⁴⁵ 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» (Díaz 1994: 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» (Díaz 1994: 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.

del Archivo: gran espacio físico nacional en donde permanecen como ecos que esperan retumbar.

Es posible aquí reconocer en el proceso de corporización testimonial la constitución discursiva, dentro del gran universo de los documentos de las Comisiones, 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 (1921), todo *personaggio*, 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 a la posición desfavorable de un sujeto con respecto a otro, *superior* o responsable de su representación —se es victimizado en relatos mediatizados a partir de una ideología que busca legitimarse frente al opresor—, la corporización del testimonio tanto en las audiencias de la CVR como en los tribunales simbólicos guatemaltecos surge a partir de una narración alternativa (dentro de un Archivo nacional), que permite que los sujetos representados tengan un rol trascendental en la rememoración ritualizada.

El individuo, así, se corporiza y pasa a ser actor —frente a un auditorio, participando de un rito, respetando un tiempo de ejecución— de un relato contrahegemónico.

Importa entonces revisar ahora cuatro aspectos del testimonio hispanoamericano que ayuden a enmarcarlo dentro de un proyecto o espacio mayor, fundamentalmente distinto como lo es la CV. 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 (Alva 2003: 36-90). 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 verosimilitud.

El interés por recoger testimonios, entenderlos, explicarlos como evento social surge con la Antropología y su concepción del Otro. Para esta disciplina, la narración oral se *comportaba* como testimonio, es decir: un 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). El perfeccionamiento científico de la técnica testimonial se hizo posible a partir de la década del 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 Oscar Lewis (1966), sirvió de modelo metodológico para las posteriores investigaciones en distintos pueblos marginales latinoamericanos porque, principalmente, se constituyó como *autorretrato* etnográfico del “observador”, relacionado con el *prestigioso* antiimperialismo académico, así como en el único método posible de revelar los intrincados caminos de la «cultura de la pobreza» en regiones alejadas del mundo

occidental⁴⁶. La falta de una «literatura universal» que hablara de la realidad social latinoamericana —principalmente sin desarrollo, sin industria—, representaba una

oportunidad única para las ciencias sociales y particularmente para la antropología de salvar la brecha y desarrollar *una literatura propia*. (...) En la actualidad, aun la mayor parte de los novelistas están tan ocupados sondeando el alma de la clase media que han perdido el contacto con los problemas de la pobreza y con las realidades de un mundo que cambia⁴⁷ (Lewis 1966: XIV).

Al decir de Lewis, en su prólogo a *Antropología de la pobreza* (1969), el espíritu científico de la antropología es el *espejo* del hombre pues éste tiene «una función nueva en el mundo moderno: servir como estudiantes y relatores de la gran masa de campesinos y habitantes urbanos de los países subdesarrollados [del] mundo» (Lewis 1969: 16).

El testimoniante es ahora «el informante» y detrás de él se levanta el muro colorido de su cosmovisión; es decir: el sujeto y a través de él su cultura —siempre misérrima⁴⁸—, uno después de otro. La vida de la familia Sánchez (nombre ficticio): el padre, los hijos y sus

⁴⁶ Dice Lewis con respecto al término “cultura”: «Al aplicar este concepto de cultura a la comprensión de la pobreza, quiero atraer la atención hacia el hecho de que la pobreza en las naciones modernas no es sólo un estado de privación económica, de desorganización, o de ausencia de algo. Es también algo positivo en el sentido de que tiene una estructura, una disposición razonada y mecanismos de defensa sin los cuales los pobres difícilmente podrían seguir adelante. En resumen, es un sistema de vida, notablemente estable y persistente, que ha pasado de generación a generación a lo largo de líneas familiares. La cultura de la pobreza tiene sus modalidades propias y consecuencias distintivas de orden social y psicológico para sus miembros. *Es un factor dinámico que afecta la participación en la cultura nacional más amplia y se convierte en una subcultura por sí misma*» (Lewis 1966: XIV). Énfasis mío.

⁴⁷ Énfasis mío.

⁴⁸ Advierte Lewis que la cultura de la pobreza «sólo tendría aplicación a la gente que está en el fondo mismo de la escala socioeconómica, los trabajadores más pobres, los campesinos más pobres, los cultivadores de plantaciones y comerciantes a los que por lo general se alude como el lumpen-proletariado» (Lewis 1966: XV).

historias paralelas, determinan la conducta no sólo del pobre mexicano muchas veces invisible bajo el casco urbano, sino también del científico y su discurso reivindicador.

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» (Lienhard 1996: 67). Como recurso narrativo, el discurso testimonial se presenta (en Lewis y en todos los que después vendrán) como un *texto* coherente que proviene de un individuo dentro una *sociedad simple* que busca ingresar a una *compleja* a la que, evidentemente, no pertenece.

Para ingresar a los estudios del testimonio, por ejemplo, en el área andina, Alva Mendo creía 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, el objetivo de las investigaciones era situar al testimonio como un problema social desde donde se podía ingresar y comprender. Aun así, no ha habido, advertía, un estudio sistemático sobre el testimonio en los Andes centrales. Éste, 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 previsible. 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 le otorga un valor distinto al individuo.

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. Lo importante no es sólo *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», es 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»⁴⁹ (Beyersdorff 1986: 214).

Se crean así ya en la década de 1980 proyectos, seminarios y coloquios. Se asume la tesis lewiseana: para entender la «cultura de los pobres es necesario vivir con ellos, aprender su lengua y costumbres e identificarse con sus problemas y aspiraciones» (Lewis 1969: 17) 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-Strauss con respecto al valor de los procedimientos mediante los cuales el pensamiento mágico se revela autónomo, coherente y científico, el antropólogo asumiría un papel «ilustrador» de aquellas características distintas y poderosamente lógicas de relatos míticos históricos subalternos (Lévi-Strauss 1995). Decir, por ejemplo, que aquellos que llegaron de provincias alejadas a *situarse* bajo esteras o techos precarios en las zonas periféricas de las grandes capitales sudamericanas a mediados del siglo pasado, fueron *recobrando* poco a poco un valor más allá de su real y paupérrima condición —o precisamente debido a esta—, 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 la modernidad con sus imágenes especulares y negativas: el estancamiento, el subdesarrollo y la tradición (Vidal 1992: 47).

⁴⁹ Énfasis mío.

Además, como advertía E. W. Said siguiendo el carácter ficcional⁵⁰ 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 (Said 1996: 45-46).

El que el testimonio se funde 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 consciente, 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 (Sklodowska 1992: 50-51). En los testimonios sobre violencia política recopilados hace casi diez años (Bracamonte *et al.* 2004), Portocarrero planteaba que el solo hecho de «compartir un sufrimiento» —superando esa «curiosa morbosidad» que separa nuestras expectativas de la *intimidación del prójimo*— no basta para el cambio social; conmovido 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 investigador destaca la labor de jóvenes letrados

⁵⁰ Al respecto, para destacar con mayor amplitud la especial relación que, desde sus orígenes, puede establecer una *polifacética* “ciencia etnográfica” con otros discursos narrativos como la historia o la novela, anotaba Mauss en su clásica *Introducción a la Etnografía (Manuel d’Etnographie)*: «La intuición no tiene cabida en la ciencia etnológica: es una ciencia de constataciones y estadísticas. La Sociología y la Etnología descriptiva exigen que se sea, al mismo tiempo, archivero, historiador, técnico estadístico y hasta novelista, capaz de evocar la vida de una sociedad entera. No es que la intuición, por una parte, y la teoría, por otra, resulten inútiles; pero su uso ha de hacerse con limitaciones: es preciso tener en cuenta que poseen un valor y, al mismo tiempo, representan un peligro» (Mauss 1967: 12).

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 poscolonial que, en contra de la *turbia* herencia virreinal, 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. Randall advertía entonces que el objetivo del *testimonio para sí* era re-escribir la historia desde el proletariado en el poder (Randall 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» (Randall 1992: 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. Ejemplo de ello es el testimonio de Miguel Mármol, recogido por Roque Dalton años antes (Dalton 1983). En todo momento, Dalton discrepará con su interlocutor quien, según el poeta, «cae en posibles errores debido a problemas de memoria o falta de cabal información» (Dalton 1983: 8).

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*⁵¹ (Chavarría 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» (Chavarría 2002: 25). Todo intento de determinación del encuentro entre sujetos en el contacto oral (o también testimonial) puede fracasar pues se olvida que es del mismo *informante* y su espacio, su competencia lingüística y lo que se llame su “tradicón 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 testificante no porque favorezca una lucha política, determinándose o cerrándose las posibilidades de su voz dentro del *patriotismo*, sino porque puede brindar elementos importantes que rebasan los límites del sistema mismo intelectual.

En el proyecto testimonial del retablista y antropólogo ayacuchano Edilberto Jiménez en Chungui, Ayacucho, ocurre un hecho similar: el rompimiento de los moldes de la disciplina (Jiménez 2009: 21). Agotado el material fonográfico y obligado a utilizar lápiz y papel, Jiménez se da cuenta de que el dibujo del acontecimiento no sólo podía representar de una manera mucho más concreta y real (a la manera de figurillas de retablos andinos) lo que tantos testimonios trataban de contar jornada tras jornada, sino de una manera singularmente artística toda vez que la representación del campesino pobre, el militar o el subversivo encapuchado tomaba la forma básica del cuerpo y sus roles durante la guerra a través de la

⁵¹ Énfasis mío.

mirada sensible de un artista plástico que vivió la violencia política de cerca, y también el proceso posterior de la Comisión de Verdad y Reconciliación.

Testimoniante, como vemos, lejos de cualquier política nacionalista o de todo encuentro antropológico, es quien puede testimoniar para otro siempre y cuando la premisa teórico-estratégica de su encuentro sea su *marginalidad*⁵².

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, eleva su valor simbólico al nivel de un posible devenir histórico nacional.

2.2 Oposición estratégica

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. Este 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» (Vich y Zavala 2004: 109), y a su vez, la punta del iceberg de una importante estrategia, si se ensamblan una vez más al clásico esquema lingüístico ambos elementos: emisor-receptor.

⁵² 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» (Gow 1976: 3).

La dupla Burgos-Menchú es 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.

Doris Sommer ha explicado ya la profunda distancia «nosotros-ustedes» basada en presupuestos ético-epistemológicos (Sommer 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 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» (Sommer 2005: 170). Una de las secuelas, además, del conflicto social en Guatemala —el arrasamiento total de comunidades mayas— que la 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 Elisabeth Burgos preparada, 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 el cruce de oposiciones estratégicas. Con «oposición estratégica» entre letrado y subalterno aludo principalmente a que en el testimonio uno u otro participante 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, 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] (Achugar 1992: 50).

La indígena 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 testimonante 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 experiencias distintas del mundo 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 (Burgos 1983: 11), 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 que supuso la publicación de *Me llamo Rigoberta Menchú...*, no debe entenderse como una empresa feliz ni mucho menos la verdadera inauguración de un modelo discursivo que marcaría todo género testimonial en adelante⁵³.

⁵³ 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

Si el trabajo ideológico es la constitución imaginaria de un sujeto —no independiente por supuesto de la *peligrosa* reconstrucción de su identidad—, dentro del conjunto de su *praxis* social (Beverley 1988: 10), la memoria es ese espacio de disputa que, aun con victorias y derrotas, sigue latente: el proyecto contrahegemónico del letrado comprometido.

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 esta sea más o menos una de las aseveraciones más usadas por los críticos *defensores*, es necesario distinguir dentro 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», quien narra, en principio, sería *acción* (actor y narrador absoluto de su experiencia) mientras que el otro sólo escucharía.

Sin embargo, este no sólo registraría en principio el *magma narrativo* sino que, a su vez, habría ya intervenido previamente en el acercamiento antropológico o periodístico, para

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 historia recreada en función de una ideología (Sklodowska 1992: 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 (Beverley 1996: 162). El testimonio, al parecer, como dice Sklodowska, se ha resistido siempre a reconocerse como *artefacto* (Sklodowska 1992: 89), es decir como libro, objeto, un medio material de comunicación.

que 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.

El discurso testimonial sirve sólo (y bien) para responder por los *abusos* de un poder impuesto; 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 Condori Mamani, López Antay, Jaime Guardia o Phuturi Suni. Por supuesto, no olvido que estos personajes pueden poseer agencia —ya sea en la tragedia, el trabajo o el rito— que, de manera inevitable, se ve organizado como discurso 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 las Comisiones que aquí estudio y 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 que el testimonio en el Perú, dentro de las Audiencias Públicas, reposiciona políticamente al sujeto llamado «víctima» (Ulfe 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 práctica social de uso político, que se nos presenta como un desafío para reflexionar sobre la sociedad peruana (...) (Ulfe 2006: 216).

Lo mismo podría decirse pasa en *Me llamo Rigoberta Menchú...*, al corroborarse que la mujer maya-quiché ejerció sobre el libro un peso ideológico 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 voces y a la luz de sus dimensiones subjetivas. Si bien Montejo, Menchú, Mármol, Barrios de Chungara, 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, repito: esto no significa reducir a estos personajes a meras víctimas del academicismo. Lo que quiero decir es que el testimonio hispanoamericano es el resultado de una orquestación indesligable ideológicamente de las 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» (Sklodowska 1993: 83).

Derrida ha establecido ya la naturaleza representativa del lenguaje: «El lenguaje en general es esto» (Derrida 1967b). *Re-presentar* al llamado «subalterno» es un asunto 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» (Enaudeau 1999: 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 este aspecto tan sutil de la representación lo que Gayarti Spivak, en su crítica a Marx, Deleuze y Foucault, proponía situar en primer plano al cuestionar el paradigma del sujeto occidental del conocimiento («the subject of the West») y su imposición colonial.

Había pues que distinguir una «representación» (*representation*) dentro del espacio político, es decir: hablar por otro (*speaking for*), y «re-presentación» (*re-presentation*), en términos artísticos o discursivos, en tanto predicación. «Since theory is also only “action”, the theoretician does not represent (speak for) the oppressed group» (Spivak 1988: 275). Es decir, el referente no se halla identificado a plenitud sino tanto sólo aproximado —falseado—, no debido al lenguaje y su juego multiplicador, sino a las categorías filosóficas de una conciencia patriarcal dominante.

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, el *logos* derridiano, 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*.

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. Lo vemos claramente planteado en Lewis, para quien

las vidas de los pobres no son sosas. Las historias que aparecen en este volumen revelan un mundo de violencia y de muerte, de sufrimientos y privaciones, de infidelidades y de hogares deshechos, de delincuencia, corrupción y brutalidad policial, así como de la crueldad que los pobres ejercen con los de su clase. Estas historias también revelan una intensidad de sentimientos y de calor humano, un fuerte sentido de individualidad, una capacidad de gozo, una esperanza de disfrutar una vida mejor, un deseo de comprender y de amar, una buena disposición para compartir lo poco que poseen, y el valor de seguir adelante frente a muchos problemas no resueltos (Lewis 1966: XXII).

Si bien estos motivos 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”» (Randall 1992: 33). Para Espinoza, por ejemplo, el Tayta Ciprián sería importante por ser el «patriarca, guía espiritual y cabeza de *ayllu*, depositario de la memoria colectiva de su pueblo y persona reconocida en la práctica de los rituales y curaciones» (Espinoza 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» (Espinoza 1997: 367). Por otro lado, para Eltit, la trascendencia del Padre Mío va del rol institucional ejercido al desorden y delirio de su conciencia (Eltit 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.

Tomemos en cuenta también que este *boom* del testimonio⁵⁴ 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 desde la novela y la *feliz* metáfora del ave de rapiña vargasllosiano; el novelista de esa izquierda comprometida del 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,

⁵⁴ 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 (Beverley 1987: 10).

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 Apocalipsis⁵⁵ (García Márquez 1967: 37).

Comparación desacertada, casi necrósica y banal, evidencia lo que la narrativa latinoamericana asumía como realidad y su papel dentro de ella, como *escritores* o, según Jean Franco, como héroes (Franco 1984: 113). 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 favorables que propiciaban la apertura de Latinoamérica a una sociedad de consumo (Franco 1984: 51-110, Forgues 1986: 22). Oscar Collazos, se preguntaba 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, ya que la autonomía nace de aquellos que la perdieron.

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 (Collazos 1970: 8).

⁵⁵ Énfasis mío.

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

En su *Poética*, Aristóteles reconocía el poder de la acción al llevarse a cabo miméticamente. La *mimēsis*, al tener como fuente la realidad misma, hace posible que la ficción *traiga* la realidad como posibilidad, en tanto se sustenta en la vocación de una verosimilitud. La ficción —de *fictio*, *tingo*: simulación (De Miguel y De Morante 1881: 375)— permite comprender aquello que tiene *potencia de lo verdadero*, aquello que *se hace* verdad en la acción, la estructura, el movimiento. «Es pues la tragedia —decía Aristóteles— representación de una acción memorable y perfecta, de magnitud competente, recitando cada una de las partes por sí separadamente, y que no por modo de narración, sino moviendo a compasión y temor, dispone a la moderación de estas pasiones» (Aristóteles 1948: 25).

Siglos después, confesaba José María Arguedas:

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, intocado⁵⁶ (Pinilla 2004a: 179).

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. Para Arguedas, siguiendo a Aristóteles, 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 un asunto fundamental que Arguedas, como otros autores contemporáneos, comprendía muy bien: no sólo importaba el *qué* sino el *cómo*; resolver este reto aristotélico del lenguaje dentro del proyecto novelístico era resolver el mundo y su explosión⁵⁷.

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

⁵⁶ Énfasis mío.

⁵⁷ Arguedas había definido ya este dilema como «expresión indígena» (Arguedas 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 aun 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.

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 singular⁵⁸. La defensa de Flores Galindo sobre el papel del antropólogo (etnólogo y folclorista) en la novelística arguediana (Flores 1992: 8; 35), no sólo estriba en un conocimiento profundo de lo andino sino en el acercamiento tanto científico y emocional a ese mundo fronterizo entre “dos culturas”.

Podríamos comprender por qué para Henry James la razón de ser de la novela era su *competencia* con la vida real⁵⁹ (James 2007: 63). Cornejo Polar entendía la narrativa arguediana como una *gesta del migrante* (Cornejo Polar 1997: 267-279). En los últimos momentos de “Agua” (1967), por ejemplo, el niño Ernesto —personaje fundamental sobre el que Arguedas profundiza en *Los ríos profundos* (Arguedas 1978)— 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. 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

⁵⁸ 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» (Ortega 2004: 262). Énfasis mío.

⁵⁹ Oscar Lewis veía a James como un modelo literario importante. Al hablar sobre la preparación de sus entrevistas, advertía que había «eliminado [preguntas] y seleccionado, ordenado y organizado sus materiales en autobiografías congruentes. Si se acepta lo que dice Henry James de que *la vida es toda inclusión y confusión, en tanto que el arte es todo discriminación y selección, entonces estas autobiografías tienen al mismo tiempo algo de arte y algo de vida. Creo que esto de ninguna manera reduce la autenticidad de los datos o su utilidad para la ciencia*» (Lewis 1966: XXXI). Énfasis mío.

y castiga toda norma gramatical será más irresistible el deseo de *enderezarla*. Esto echa 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*. Dato importante. 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» (Amar Sánchez 1990: 447).

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» (Amar Sánchez 1990: 447); esto es: recorta, organiza, ficcionaliza. En el testimonio —y no sólo en la novela⁶⁰— la ficción ejerce un poder 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 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 a través del

⁶⁰ Para comprender la relación entre violencia y novela en Latinoamérica ver Terao 2005, Foster 1985, Unnold 2002. Para Terao, el primer encuentro entre historia y ficción la encontramos en la novela de la Revolución mexicana. Para Foster, la novela latinoamericana se define por la tensión «between writing and reality, between narrative and fact» (Foster 1985: 5). Para Unnold, la novela se define por su compleja relación con el trauma de regímenes fascistas como el pinochetismo.

prólogo y el discurso reivindicador de Razzeto, y del testimonio *limpio* del artista (Razzeto 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 resulta difícil entender que los testimonios en realidad no son *verdad* (no dicen “la verdad”) ni mucho menos relato fidedigno de “una vida”, *the real thing* de Gugelberber (1996). Más allá de que rijan 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 praxis 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 (Denegri 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 (Denegri 2000: 25). Es decir: ese «efecto de verdad» —que revisaremos ampliamente más adelante—, 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» (Sklodowska 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 de manera ondulante, 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. Recordemos: «Die Welt sit alles, was der Fall ist» (Wittgenstein 2013: §I, 9). 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.

En palabras de 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 informante⁶¹ (Denegri 2000: 24).

Genette, en su lectura de Aristóteles, entendía también *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» (Genette 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 ella⁶². 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. El recuerdo mismo

⁶¹ Énfasis mío.

⁶² Don Braulio en “Agua” o Don Ciprián en “Los escolares” (Arguedas 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.

es una *batalla*, un movimiento de ataque sin control hacia uno mismo, un inagotable río que se abre paso en el territorio de la propia certeza.

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» (González Echevarría 2000: 231). 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 *espectro* a partir de la creación de una realidad desde el lenguaje.

El relato es un *magma* que atraviesa dos momentos de reconstrucción: en el primero, el sujeto testimoniante exterioriza 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* (Jara 1986: 2); sino una interpretación, un diálogo, una búsqueda —muchas veces sin éxito.

2.4. Oralidad

Otro poderoso evento unido al ficcional es la oralidad. Este, comprende en sí mismo todo el motor de la importancia del testimonio —visto por la crítica que ha defendido su autenticidad marginal— así como los hechos mismos que cuenta, trae a la memoria. No obstante, con el tiempo, la oralidad parece haberse quedado en el limbo. Es 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 en el devenir histórico pues, en el análisis crítico a veces muy rígido y *oscuro*, suelen mezclarse cayendo en categorías muy forzadas y desfavorables como «escritura oral» o «desviación»⁶³ (Huamán 1994: 35 y ss).

M. K. Schäffauer ha establecido claramente las coordenadas sobre las cuales debe entenderse el papel que ha jugado la letra, el *logos*, en la historia de los pueblos originarios americanos (Schäffauer 1998b: 28 y ss). La oposición *Mündlichkeit-Schriftlichkeit*, no puede comprenderse sin Derrida y *De la grammatologie* (Derrida 1967a). En un “Ante Derrida”, indica Schäffauer, estaría el controvertido desarrollo de las ideas sobre la naturaleza tradicional del verso homérico de los años veinte del siglo pasado en su relación con la canción épica eslávica. Milman Parry (1960, 1971) y Albert B. Lord (1995, 1991) habían tratado de comparar fórmulas orales sobre la base de un “logocentrismo universal”. Lo mismo Eric A. Havelock (1977, 1996), por otro lado, influenciado también por las ideas parryanas, creía que el hilo conductor entre la *musa griega* y la escritura alfabética se encontraba en la transformación misma de la escritura en tanto *logos*⁶⁴. Con Derrida, afirma Schäffauer, hay un cambio de paradigma (Derrida 1998b: 42); al entender el *logocentrisme* como «métaphysique de l'écriture phonétique» (Derrida 1967a: 11), un orden etnocéntrico

⁶³ En general, como afirma Salazar Jiménez, los *excesos* del análisis discursivo en el escenario literario 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 (Salazar Jiménez 2002: 30).

⁶⁴ «(...) the invention of the Greek alphabet, as opposed to all previous system, including the Phoenician, constituted an event in the history of human culture, the importance of which has not as yet been fully grasped. Its appearance divides all pre-Greek civilizations from those that are post-Greek» (Havelock 1977: 371).

que rige el concepto mismo de escritura, metafísica y ciencia, es posible pensar en el peso de la disciplina desde sus fundamentos lingüístico-históricos. Para poder entender, por ejemplo, que la narrativa de Rulfo (1996) o Arguedas (1967) *se acerca* a lo oral (como en efecto sucede también en Gamaliel Churata), es necesario reconocer un *efecto*, una estrategia, un *refinamiento* del lenguaje (Lienhard 1981: 68), antes que un riesgoso y utópico experimento discursivo que haga prevalecer una lectura rígida y una fórmula⁶⁵.

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 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 indígena en

⁶⁵ 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 afrodescendientes. 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» (Gálvez Ronceros 1999: 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, 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.

donde un desarrollo amplio o sostenido de la escritura no es posible (Godenzzi 1999: 276). Y esto es un aspecto crucial en la concepción de las capacidades comunicativas de un grupo social que debe superarse cuando queremos ingresar a los testimonios de Comisiones de Verdad, dado por hombres y mujeres en los Andes o en las llanuras guatemaltecas que, a finales de la década de 1980, proponían ya su propia concepción de mundo, de desarrollo y posibilidad de participación político-social colectiva. Por supuesto, esto implica ya la apropiación del discurso hegemónico y la superación misma del desfase que muchos críticos han visto y verán entre oralidad y escritura. No obstante, es importante distinguir el papel de la escritura como *medio* de conocimiento y dominio occidental. Como advertía Derrida, la escritura es *angustia* (Derrida 1967c: 17); al provenir de la nada, la «*absence pure*», «l'absence de tout où s'annonce toute présence» (Derrida 1967c: 17), se determina toda obra como «Travestissement de l'origine» (Derrida 1967c: 17). Distinguiendo así estos aspectos esencialistas de la *recreación* de una oralidad distinta en cada proyecto, es fundamental comprender que en los testimonios latinoamericanos la oralidad es parte de una posición política para el letrado (su deseo de vencer la *nada absoluta* de la realidad) y, a su vez, una necesidad connatural para el sujeto subalterno, sea éste indígena, obrero, campesino o mujer⁶⁶.

⁶⁶ 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, Bonfil Batalla (1984) se cuestionaba acerca de si los actos mismos comunicativos del sector del proletariado no podían ser tomados en cuenta como obras legítimas y percederas. 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

El producto final, por ello, debe ser lo suficientemente atractivo para atrapar al lector desde la textura singular de una oralidad certera pero inteligible. Es decir: la oralidad es el 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* (llámese intelectual, letrado, científico-social), 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 (Skłodowska 1993: 85).

Andreu (2000), por otro lado, en uno de los primeros trabajos críticos sobre el testimonio en el Perú, se muestra escéptica y desencantada con respecto al testimonio hispanoamericano ya que rechaza todo ese proceso de *ordenamiento* del relato oral que marca, por ejemplo, el testimonio de la india maya-quiché. No obstante, se muestra entusiasmada con los testimonios peruanos al considerarlos «menos mediados» o *transparentes* en su constitución textual (Andreu 2000: 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* (UNMSM 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 siglos, han constituido un propio sistema cultural heterogéneo, disforme, gris, complejo. Schäffauer, por ello, prefiere hablar de un «Konstrukt», en el que las dimensiones de la oralidad y la escritura se fusionan y se diferencian deconstructivamente (Schäffauer 1998b: 69-70). Si el testimonio, según Beverley, permitiera el *reto* de la pérdida de la oralidad en el contexto de procesos de

o el más penetrante análisis académico. *Comunicación circunstancial, es cierto, pero válida, directa, indispensable y, sobre todo, propia*» (Bonfil Batalla 1984: 8). Énfasis mío.

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 la subalternidad americana (Beverley 1996: 141).

Denegri ha establecido muy claramente los pasos de la *técnica* testimonial para que la *traducción* no traicione la voz auténtica del subalterno. En palabras de Schäffauer, para definir su propia *scriptOralität*. 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 (Denegri 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 vida⁶⁷.

⁶⁷ Beyersdorff (1986), 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 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 (Beyersdorff 1986: 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.

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 *compatible*, como diría Randall (1992: 42)— implica también una estrategia en disfavor del subalterno, porque se le ciñe un “aro ideológico” que lo dirige a la discusión intelectual *de todos los días* contra el abuso o la represión o la indiferencia. 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 (Lienhard 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: «Intenté, entonces, llegar a una síntesis: analicé su idiolecto castellano y me pareció una referencia feliz» (Razzeto 1982: 33). 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 1984: 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 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 (Vich y Zavala 2004: 18). La comunicación no es monosensorial, integra en un solo momento todo el cuerpo completamente. La pregunta que se hacía Denegri entonces —imposible en Randall⁶⁸— no es inútil:

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? (Denegri 2000: 21).

Entender 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 (Beverly 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 2004: 14). Esto 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* (Bendezú 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

⁶⁸ «(...) ¿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 “muletillas” (...). 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*» (Randall 1992: 44). Énfasis mío.

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 (Bendezú 1986 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 (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, que analizaremos en el capítulo siguiente) 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 (Achugar 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 aristotélica 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 (Eltit 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.

Lo real sería siempre ese *universo* que nunca llega a representarse del todo a través del lenguaje pero que, no obstante, ejerce un dominio total a la hora de identificar a través del discurso períodos, guerras, lugares, personas y sentimientos. 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* (Beverley 1987: 12).

CAPÍTULO III

Oralidad en los Andes y en Centroamérica: el cuerpo oral

La oralidad es un evento perturbador. Aunque parezca sólo manifestación social sin documento (Chonati, Cerna Bazán, López Maguiña y Rodríguez Rea 1978; Espino 2010), concurren en él, en realidad, no sólo esas capacidades humanas de *decir algo* en un momento determinado frente a interlocutores específicos. Para que la oralidad sea comprendida hoy en toda su dimensión, cuerpo, voz y auditorio, así como también el documento, la letra y el poder deben reconocerse como piezas fundamentales de su dinámica. Retomando lo dicho hasta ahora, podría ser la oralidad la compleja conexión entre un cuerpo sufriente y un discurso afectado. En otras palabras, la oralidad podría ser la manifestación sagaz de la huella de un cuerpo frente al trance histórico de su tiempo; Domenach diría: inmerso en una violencia tan antigua como el mundo y conectada a su mitología y verdad (Domenach 1981). Advertí, además, en las páginas anteriores, que la oralidad forma parte esencial del trabajo antropológico testimonial visto como eje motor de su marginalidad y verosimilitud, aunque finalmente sea corregida por el letrado. Empezaremos este capítulo definiendo lo siguiente: oralidad es corporalidad. Voz y cuerpo son un solo evento que debe ayudarnos a entender por qué el testimonio de violencia en Latinoamérica es el origen de nuevas narrativas nacionales. Lo cierto es que el registro de la palabra (o su representación simbólica en el tiempo y en el espacio), en el área andina, en el maya-quiché y en el pipil, fue

primordialmente ritual⁶⁹. Se ha dicho que el sacerdote no sólo conocía su interpretación y reproducción, sino también para qué era necesario dejar memoria del acontecimiento o la reflexión. No voy a hacer distinciones ni valoraciones entre la manera cómo la imagen pictórica (Garibay 1953, La Garza 1980) o el nudo y la cuerda (Bendezú 1980, 1986) pudieron decir algo del mundo; ambos ejercieron en su tiempo las mismas funciones pues en el éxito de su lectura estaba la base de la organización de una nación entera.

Sin embargo, luego de la llegada castellana, nada quedó sino arqueología y museo⁷⁰. Desapareció la manera cómo leer el mural, el cordón o el papel precolombino en la destrucción de los imperios. No obstante, ¿por qué, a pesar de su insistente aniquilación, la oralidad persiste hoy en ambas regiones como herramienta esencial de interacción social desde su manifestación más originaria hasta la más perversa? ¿Por qué, además, están emparentadas, aún a miles de kilómetros una de otra, con la pobreza, el campo, la postergación histórica y el exterminio? ¿Por qué la oralidad —la *persistencia* del quechua, el náhuatl o cualquier otra lengua vernácula en América—, es hoy huella del golpe que significó la conquista judeocristiana pero también la república oligarca y capitalista, el Estado represivo y segregador?

La oralidad es el signo corporal más poderoso de la historia. Sé que sería inapropiado suponer que si ha sobrevivido es porque su soporte (la materialidad del cuerpo) no se ha extinguido aún —autores como Rojas Lima, en cambio, entenderían que la resistencia y sobrevivencia del indígena guatemalteco es esencialmente cultural (Rojas Lima 1992: 13-81)—. Esto significaría la existencia de una oralidad inmanente y las características de un cuerpo uniforme a través del tiempo, cosa imposible (e innecesaria). Sin embargo, lo que me interesa en este tercer capítulo es proponer una manera de entender la oralidad como un hecho que pervive cuerpo a cuerpo —distinto uno de otro, antagónico, aislado—, por encima del

⁶⁹ Dice Mercedes de la Garza, en su estudio sobre literatura maya (La Garza 1980), que el conocimiento de la escritura no estaba al alcance de todos los estratos sociales del pueblo, sino que «era monopolio de los grupos sacerdotales» (La Garza 1980: IX).

⁷⁰ Advierte La Garza además para el área centroamericana que, «mientras no podamos leer [los] códices [mayas] e inscripciones, éstos forman parte del acervo arqueológico y no del acervo literario» (La Garza 1980: IX).

logos, pero refundado por él, en la interacción social, pues ella misma es corporalidad, movimiento. Eliade hablaría de «documents vivants», como los mitos, pues responden estos también a una ritualidad (performativa) y a un conocimiento activo de la realidad (Eliade 1963: 27).

1. Atahualpa y Moctezuma, el asalto y el registro

Se ha visto la oralidad como un hecho consustancial al quehacer social de aquellas regiones a donde la escritura no sólo no ha llegado sino que ha llegado mal, con retrasos, vicios, transgresiones⁷¹. El llamado “sujeto andino” de las ciencias sociales se habría quedado en el intersticio de un abismo insondable, entre la escritura y el ejercicio de la palabra como instrumento precario de su cotidianidad⁷² (Ossio 1992). Pensadores como Lévi-Strauss consideraban que las culturas mal llamadas *prmitivas* debían definirse mejor como «without writing» (Lévi-Strauss 1995: 15), esto es: ágrafas. Ya Schäffauer ha advertido que «die Schriften der amerikanischen Ureinwhoner [han jugado] in der Universalgeschichte der Schrift eine exotische Nebenrolle» (Schäffauer 1998b: 21). Antonio Cornejo Polar, no obstante, en su tesis sobre el carácter heterogéneo de las literaturas andinas en el Perú,

⁷¹ Afirma Irma Chonati en su introducción a *Hemerografía* sobre oralidad: «Entendemos por tradición oral todos los testimonios que referidos al pasado son transmitidos verbalmente de generación en generación. Es el sistema característico de los pueblos ágrafos que sirve de ordenador de la comunidad. Por lo tanto, para el conocimiento de la historia y cultura en general, no se puede prescindir de la tradición oral; especialmente en una nación que, como la del Perú, a la condición de ágrafa se suman otros aspectos como el multilingüismo, el desigual desarrollo social y distintos estadios de pervivencia del pensamiento mágico-religioso» (Chonati et al. 1978: 9).

⁷² En sus reflexiones sobre “el gran encuentro” que supuso la conquista militar española del Perú, el antropólogo Juan Ossio advierte que «*un gran vacío de la cultura andina fue carecer de escritura. Así, tuvo que esperar la llegada de ésta con los europeos para dejar a la posterioridad sus puntos de vista. Pero cuando llegó este medio de expresión, no fueron muchos los representantes de la cultura andina que la utilizaron para dejar sus propios testimonios históricos. Tampoco la aprendieron tan rápido.* La mayor parte de los indígenas sólo pudieron dejar sus recuerdos pasados instados por las indagaciones de los europeos que, como hemos visto, nos los han transmitido de manera bastante sesgada» (Ossio 1992: 143). Énfasis míos.

advertía que, frente a la índole «excepcionalmente compleja de una literatura [que] funciona en los bordes de sistemas culturales disonantes, a veces incompatibles entre sí» (Cornejo Polar 1994: 17), no había otro camino, luego de la Conquista, que «historiar la sincronía» (Cornejo Polar 1994: 18), es decir: identificar el lugar en que una cosmovisión se quiebra en el preciso momento en que cae su dimensión simbólica, con el propósito no sólo de analizar sus raíces, sino de (per)seguir la escisión con que se mantiene en el *aire*.

La oralidad no sería la oposición de la escritura, mucho menos la otra cara de la moneda, sino su víctima pues, advierte, «la escritura en los Andes no es sólo un asunto cultural; es, además, y tal vez, sobre todo, un hecho de conquista y dominio» (Cornejo Polar 1994: 39).

La Colonia (y en realidad también su inicio: la Conquista), como dice Fernando Benítez, significa

un gran poder envilecedor, un sistema destructivo del hombre, de su dignidad, de su inteligencia, de su capacidad creadora. Jerarquiza, estratifica, origina odios y neurosis, es una fábrica de monstruos (Benítez 1968: 37).

No obstante, a pesar de ello, es también «el único pasado coherente y comprensible» (Benítez 1968: 40). La captura de Atahualpa —la narración del hecho histórico de las crónicas de la conquista—, es el momento en donde «la oralidad y la escritura no solamente marcan sus diferencias extremas, sino que hacen evidente su mutua ajenidad y su recíproca y agresiva repulsión» (Benítez 1968: 26). Para Cornejo Polar, si bien el papel de Valverde y Atahualpa en el sitio de Cajamarca escapan a todo fuero literario⁷³, «comprometen a su

⁷³ Es sintomático que el propio Inca Garcilaso no conciba otra manera de entender estos hechos sino responsabilizando a Felipe o *Filipillo*, el mal intérprete que medió la «majestad de la embajada» de Valverde frente a Atahualpa que, según el cuzqueño, habría dicho apenado y enfurecido: «“¿Qué anda éste tartamudeando de una palabra en otra y de un yerro en otro, hablando como mudo?”» (Garcilaso 1944: 59). La argumentación del Inca Garcilaso no carece de sustento: las condiciones en que este indio trujamán aprendió quechua lejos del

materia misma [el] nivel decisorio que distingue la voz de la letra», pues contienen, «acumulados, los gérmenes de una historia que no acaba» (Cornejo Polar 1994: 29).

Según Cornejo Polar, el libro de Valverde, el poder del documento por sobre la voz, «no dice nada a quien sintetiza en ese momento la experiencia cultural nativa» (Cornejo Polar 1994: 38). El inca Atahualpa habría fracasado ante el «alfabeto»; su ignorancia respecto al “código occidental” lo colocaría a él y a toda la sociedad andina en el *mundo de la barbarie* y por ello legítimamente objetos de conquista. Este ritual del poder, protagonizado en realidad por un breviario (o una Biblia), debe entenderse sólo desde la verticalidad del orden y la sumisión.

Para Cornejo Polar lo esencial es que

la escritura ingresa en los Andes no tanto como un sistema de comunicación sino dentro del horizonte del orden y la autoridad, casi como si su único significado posible fuera el Poder. (...) Como tal, deja fuera del juego a la oralidad indígena, huérfana de una materialidad que pueda confirmar sin atenuantes su propia verdad (...). En otras palabras: el triunfo inicial de la letra es en los Andes la primera derrota de la voz (Cornejo Polar 1994: 48).

Pero advierte: es desde entonces que «nuestra literatura comienza la conquista y apropiación de la letra» (Cornejo Polar 1994: 89). Es decir, así como la captura es el momento de la catástrofe, la culminación de todos los ciclos, la cancelación simbólica del mundo andino, es también el inicio de la readaptación, la lucha, la resistencia o, en términos cornejopolareanos: de la heterogeneidad.

Cuzco, en Tumbes, y español con iletrados, pueden darnos una idea muy clara de la situación crítica del encuentro entre estos personajes, además de la tensión que el asalto cobraba mientras Pizarro y los suyos esperaban asaltar la plaza de Cajamarca. No debe haber duda del conflicto no sólo idiomático o cultural sino sobre todo humano que significó la lectura del Requerimiento.

La conquista de México —que en términos históricos y políticos significó también la conquista de toda la región centroamericana—, podría plantearse en términos de destrucción y reinterpretación⁷⁴. Los mayas, a diferencia del joven imperio andino, experimentaban una radical transformación. La época llamada “clásica” de la cultura maya había ya desaparecido (debido a inexplicables migraciones hacia el norte), ocupando el territorio, a inicios del siglo XVI, distintos pueblos como los quichés y cakchiqueles, que se disputaban la hegemonía en el altiplano centro occidental (Rojas Lima 1992: 96). Como advierte Jean Loup Herbert, en lo cualitativo, «los quichés representaban la fuerza política unificadora» (Guzmán-Böckler y Herbert 1972: 9), así como cuantitativamente la mayoría.

Si hablamos de caída de una civilización, Herbert prefiere hablar del carácter «transitorio» de ese período específico en el que la cultura maya-quiché se encontró a la llegada de Cortés. Esto quiere decir que en él hay «rupturas, desajustes, desigualdades de desarrollo de las formas sociales, no la “decadencia”» vista por otros (Guzmán-Böckler y Herbert 1972: 9). «Metodológicamente significa que esa sociedad no encaja dentro de ningún tipo ideal»⁷⁵ (Guzmán-Böckler y Herbert 1972: 9). Además, frente a esta dinámica transitoria y abierta es la colonización la que va a «congelar el tiempo, a encerrar en “reducciones” el espacio, a romper las comunicaciones comerciales, a brutalizar las relaciones sociales[,] a destruir el poder político y a imponer una religión extraña» (Guzmán-Böckler y Herbert 1972: 31).

⁷⁴ Dice Herbert, con respecto al impacto de la conquista de los pueblos centroamericanos, que la anulación «de cerca de mil años en un solo momento que corresponde a la inexplicable “desaparición” en una especie de noche histórica», es un procedimiento discursivo «esquizofrénico», arraigado en la visión histórica guatemalteca que se confunde entre el dato arqueológico clásico y las crónicas del siglo XVIII (Guzmán-Böckler y Herbert 1972: 6).

⁷⁵ Para Herbert existirían tres errores teóricos en el estudio de la sociedad maya-quiché: la *desafortunada* división del quehacer científico entre etnólogos e historiadores que ha hecho que se reserve la metodología histórica a sociedades occidentales y usar la ahistórica de la etnología para las sociedades llamadas “arcaicas”. Además, la confusión entre sociedad “indígena” y sociedad “tribal”, remarcada por el *abuso* por parte de la Antropología del concepto de “comunidad”. Finalmente, un exagerado socialismo utópico que *ha hecho creer* en la colectividad rural formas “comunistas” de tenencia y trabajo de la tierra (1972).

Herbert dice que, lejos de ser una sociedad “fría”,

sin historia, sin política, era, por el contrario, una sociedad que se encontraba en plena efervescencia, una sociedad en convulsión evolutiva hacia la afirmación de una unidad superior: el Estado. No solamente porque tenía escritura y libros de historia no merece calificarse de civilizada (Guzmán-Böckler y Herbert 1972: 29).

A diferencia del encuentro en los Andes y la conquista del incanato, el momento del choque de todas las culturas centroamericanas con Occidente está ampliamente documentado⁷⁶. Es decir: narrado no sólo desde la perspectiva de quienes protagonizaron la empresa conquistadora sino también del otro lado de la campaña: los llamados “indios”.

Las cartas de Relación de Hernán Cortés dirigidas al emperador entre los años 1519 y 1526 —uno de los primeros documentos oficiales sobre la llegada castellana a Centroamérica— no lo dicen todo, aunque su extensa crónica no deje dudas sobre la importancia de su participación en la conquista y destrucción del imperio azteca: Cortés cree en la intervención de la Providencia en el éxito de una empresa militar que no tenía otro objetivo que servir a Dios y a la Corona (Cortés 1993: 23), y en su cruda prosa no encontraremos esa «fantasía medieval» con que se tradujo el mundo extraordinariamente extraño que encontraron allende los mares, sino verosimilitud y comprobación⁷⁷ (Cortés

⁷⁶ La conquista dirigida por Pedro de Alvarado de los pueblos al sur del Anáhuac —junto con casi trescientos soldados y otros centenares de indios aliados traídos de México, luego de la caída de la Gran Tenochtitlán dos años antes—, en los primeros meses de 1524, significó una de las campañas militares en territorio centroamericano más salvajes de la historia. Alvarado, uno de los más avezados capitanes de Cortés —había estado en Cuba, en la península de Yucatán y en el golfo de México (Barón Castro 1943)—, sometió a los principales pueblos quiché (los cachiqueles habían negociado mucho antes) arrasando sus aldeas, descuartizando a su gente y quemando sus campos y templos. Sus dos cartas, dirigidas a su líder, dan cuenta de la parquedad, clara *vitalidad* militar, frialdad y ligereza al narrar episodios como la batalla del Pinar, fin del país quiché, donde moriría el líder indio Tecún Umán, y otros aguerridos jefes, convertido oficialmente siglos después en símbolo de la nacionalidad guatemalteca.

⁷⁷ «Que a ocho leguas desta cibdad de Churultecal —cuenta Cortés— están dos sierras muy altas y muy maravillosas, porque en fin de agosto tienen tanta nieve que otra cosa de lo alto de ellas sino la nieve se parece.

1993: 28); al mismo tiempo, Cortés comprende que la alta sofisticación mexicana a pesar del culto diabólico y la barbarie puede muy bien servir al rey cristiano (Cortés 1993: 32) y que, mientras las tropas avancen, no habrá mayor favor político que el que da la expansión imperial de territorios tan inmensamente ricos y alejados (Cortés 1993: 34). Según Delgado Gómez, Cortés es quien «por primera vez rompe el molde único de indio ingenuo y pacífico» (Cortés 1993: 33); pero ello porque en su observación de «hombre de Estado» no cabe la posibilidad de un enemigo anulado sino uno preparado, empático y terrible, uno capaz de quebrar la misión cristiana en tanto nación (diversa pero) organizada.

No hay en las páginas del encuentro con Moctezuma nada más perturbador que el momento en que llora frente a sus paisanos. Cortés llegó a Tenochtitlán y nadie le hizo guerra; Moctezuma ve a los españoles como dioses que han llegado del mar a reclamar su lugar en el trono y es su deseo, en el cautiverio feliz⁷⁸, compartir con su gente su miedo y su tristeza por el fin de su reino. Según Cortés, Moctezuma les dijo:

Y mucho os ruego, pues a todos os es notorio todo esto, que así como hasta aquí a mí me habéis tenido y obedecido por señor vuestro, de aquí en adelante tengáis y obedezcáis a este grand rey pues él es vuestro natural señor (...) (Cortés 1993: 228).

Y de la una que es la más alta sale muchas veces así de día como de noche tan grande bulto de humo como una grand casa, y sube encima de la sierra hasta las nubes tan derechas como una vira, que, según parece, es tanto la fuerza con que sale que aunque arriba en la sierra anda siempre muy recio viento no lo puede torcer. *Y porque yo siempre he deseado de todas las cosas de esta tierra poder hacer a Vuestra Alteza muy particular relación quise ésta que me pareció algo maravillosa saber el secreto, envié diez de mis compañeros»* (Cortés 1993: 198). Énfasis mío.

⁷⁸ Dice Cortés que Moctezuma «me dijo todas las veces que gelo decía que él estaba bien allí y que no quería irse porque allí no le faltaba cosa de lo que él quería, como si en su casa estuviese» (Cortés 1993: 218). Más adelante: «Y muchas veces me pidió para se ir a holgar y pasar tiempo a ciertas casas de placer que él tenía así fuera de la cibdad como dentro, y ninguna vez se la negué. Y fue muchas veces a holgar con cinco o seis españoles (...) y volvía siempre muy alegre y contento al aposento donde yo le tenía» (Cortés 1993: 218).

Cortés no logra comprender qué sucede. Ha entendido bien que los mexicas interpretan su llegada en realidad como un retorno. Lo extraño es que ello desencadene, de manera tan esquizofrénica, el derrumbe. Moctezuma llora «con las mayores lágrimas y suspiros que un hombre podía magnifestar, y asimismo todos aquellos señores que le estaban oyendo lloraban» (Cortés 1993: 228). Entonces damos con un hecho importante que ubica a la conquista del Estado mexica al otro lado del espectro cultural del encuentro entre *dos mundos*. Cortés, ubicado sin vacilación alguna en el propio lugar narrativo de su aventura, advierte también que «todo pasó ante un escribano público y lo asentó por abto en forma y yo lo pedí así por testimonio en presencia de muchos españoles» (Cortés 1993: 229). Todo *pasa* a la escritura. Todo es medido con la vara del símbolo e inmediatamente todo se convierte en la justificación de una guerra contra los nuevos súbditos, infieles, en términos concretos. Es decir, en el momento en que Cortés reconstruye en su relato la sumisión oficial de Moctezuma y los suyos, hay ahí un documento en el mismo momento y en el mismo lugar que hace posible una memoria. No hay aquí, por supuesto, como sucedió con Atahualpa en Cajamarca, un asalto armado como signo total del fracaso de la interacción entre la voz y la letra. Al contrario, tanto Cortés como Moctezuma obedecen al papel; gracias al otorgamiento del reino en bandeja, no hay otro camino que el que ambos conocían bien: la escritura; una *hija* del latín y otra arraigada en el *códice*.

No quiero decir con esto que los horizontes culturales (sociales, morales, religiosos) sean los mismos ni ingenuamente que el concepto “libro” fuera idéntico para ambos grupos. Lo que creo es que sí, a diferencia de los Andes, hubo en México lugar para el registro (materializado aún hasta nuestros días), es porque éste fue posible no sólo gracias al contexto particular de la caída del imperio azteca —me refiero de manera estricta a la forma cómo entendieron los mexicas la llegada del soldado castellano—, sino al convencimiento de que no había otro procedimiento que el *notarial* para dejar constancia de la entrega de una nación a otra.

Aquí estamos hablando sino de letra, sí de registro; y con esta palabra quiero abarcar todo procedimiento ancestral o precolombino posible. El registro de un hecho trascendental y trágico no significa tampoco, en el caso del mundo occidental, seguridad alguna. Es significativo que en el relato cortesiano no todo sea posible de nombrar ni mucho menos de

calificar a través de la lengua⁷⁹. Esta parece fracasar cuando amenaza un mundo extraño. El universo representado tiene tropiezos que, en la narración, toman forma de silencio, vacío, el uso de una retórica inservible frente a lo inexplicable, lo que golpea y desestabiliza. Cortés es ante todo el funcionario de un Rey *santo* y ve su misión como la pasión del judeocristiano en un territorio desconocido. Esto hace que aquello que se presenta oscuro y peligroso, aunque no por ello menos inédito, sea llevado a escena a partir del paradigma bíblico del Salvador y los pecadores⁸⁰. Cortés hizo lo mismo que Moctezuma, Atahualpa o cualquier otro sacerdote. Cortés quiere llevar a su lengua el estropicio que contempla, pero no puede sino sólo —en palabras de Paz⁸¹— *traducir* a su propia mitología la realidad ajena.

⁷⁹ Al hablar de la ciudad (Cortés 1993: 232 y ss.), Cortés encuentra que en sus mercados «se venden todas las cosas cuantas se hallan en toda la tierra, que demás de las que he dicho son tantas y de tantas calidades *que por la prolijidad y por no me ocurrir tantas a la memoria y aun por no saber poner los nombres no las expreso*» (Cortés 1993: 236). Y en los templos indígenas que llama “mezquitas”, «hay una que es la prencipal *que no hay lengua humana que sepa explicar* la grandeza e particularidad della, porque es tan grande que dentro del circuito della, que es todo cercado de muro muy alto, se podía muy bien facer una villa de quinientos vecinos» (Cortés 1993: 237). Énfasis míos.

⁸⁰ Según Fernando Benítez (1968), los españoles vieron a los indios como seres poseídos por el diablo; pero «no de un diablo indeterminado, sino precisamente del diablo de los españoles» (Benítez 1968: 13). Reviviendo Cortés de esta manera, en su crónica, el episodio evangélico de Jesús en el templo de Jerusalén en las vísperas de la Pascua judía y la cólera frente al mercader (Mt 21: 12-17; Mc 11: 15-18; Lc 19: 45 y Jn 2: 13-25). Éste dice: «Los más prencipales destos ídolos y enquien ellos más fee y creencia tenían *derroqué de sus sillas y los fice echar por las escaleras abajo y fice limpiar aquellas capillas donde los tenían porque todas estaban llenas de sangre que sacrifican*, y puse en ella imágenes de Nuestra Señora y de otros santos que no poco el dicho Muteeçuma y los naturales sintieron los cuales primero me dijeron que no lo hiciese porque si se sabía por las comunidades se levantarían contra mí, porque tenían que aquellos ídolos les daban todos los bienes temporales y que dejándolos maltratar, se enojarían y no les darían nada y les secarían los frutos de la tierra y muriría la gente de hambre» (Cortés 1993: 238-239). Énfasis mío.

⁸¹ Dice Octavio Paz que aprender «a hablar es aprender a traducir; cuando el niño pregunta a su madre por el significado de esta o aquella palabra, lo que realmente le pide es que traduzca a su lengua el término desconocido. La traducción dentro de una lengua no es, en este sentido, esencialmente distinta a la traducción entre dos lenguas y la historia de todos los pueblos repite la experiencia infantil: incluso la tribu más aislada tiene que enfrentarse, en un momento o en otro, al lenguaje de un pueblo extraño. el asombro, la cólera, el horror o la divertida perplejidad que sentimos ante los sonidos de una lengua que ignoramos, no tarda en transformarse en una duda sobre la que hablamos. *El lenguaje pierde su universalidad y se revela como una pluralidad de lenguas, todas ellas extrañas e ininteligibles (...)*» (Paz 1971: 7). Énfasis mío.

2. Literatura oral: la invención de un cuerpo

Ángel María Garibay (1953), en su estudio sobre literatura náhuatl, cree en la importancia político-cultural de la escritura —o «sistemas de escritura» (Graham 1964: 243-254)— precolombina⁸². El uso del papel en Centroamérica, si tuvo usos rituales múltiples, fue también el medio de «difusión del pensamiento», aunque fuera «frágil, endeble, destruidizo» (Garibay 1953: 9). No debe haber duda de la brutalidad del avasallamiento colonial, «hostigada la lengua náhuatl, decayó si no en los labios, sí en los libros» (Garibay 1953: 24).

Juan Felipe Toruño, en su *Desarrollo literario de El Salvador* (Toruño 1957), cree también en que su existencia significa sin duda el desarrollo del ejercicio verbal que alcanzó el pueblo maya también en Cuscatlán. Si unían

las piezas [elaborados con el metl (maguey)] y con ellos formaban numerosos legajos, y si gastaban gran cantidad de material en la elaboración del “papel” en que escribían ¿cómo no iba a haber [esa] literatura negada por alguno, la cual se perdió en gran parte destruida por el fuego? (Toruño 1957: 22).

Las preguntas que se hiciera entonces el jesuita José de Acosta son aún hoy las mismas, advierte Garibay. ¿Cómo pudieron los indios conservar por tanto tiempo memoria de hechos no sólo lejanos sino *extraordinarios*? Y con ella, ¿cómo distinguir estéticamente en arengas u oraciones la retórica posible del lenguaje *bárbaro* si sólo la letra, para Occidente,

⁸² Garibay fija la primera etapa de la producción literaria indígena en 1430 hasta la llegada de los españoles en noviembre de 1519 y la caída de la ciudad en agosto de 1521. Luego de ello, «no quedará libre el alma y la conciencia, como tampoco ha quedado libre el cuerpo de los vencidos» (Garibay 1953: 23).

puede ordenar la elegancia y el ritmo? Si la escritura, en gran parte figurativa⁸³, no fue el lugar de un alfabeto, la lengua náhuatl tiene sin embargo el *derecho* para la expresión literaria (Gribay 1953: 17).

Es la *Historia general* de Sahagún (o “Códice Florentino”⁸⁴), el primer documento que se conoce desde la otra orilla (Sahagún 1995). No por provenir directamente del espectro indígena, sin mediaciones, sino porque contiene el patrón de una lengua en el desarrollo oral de su narrativa más original sobre el *mundo* derrocado. Como en el caso de Las Casas, Sahagún se ubica en la lucha por el poder de la palabra eclesiástica en el dominio de todos los estratos sociales de la Colonia⁸⁵. Lo mismo haría Diego Gonzáles Holguín con el quechua, llevado también, como dice Porras Barrenechea, por el deseo de reconstrucción de «los principios del alma incaica y de la organización institucional de los antiguos peruanos» (González Holguín 1989: V), y movido además por un «sentimiento humanitario y apetencia

⁸³ La escritura figurativa, según Garibay, consiste no sólo en la representación gráfica del objeto sino también su siguiente resemantización. Si se trataba «de pintar un cerro, era que se hablaba de un cerro. Pero ella misma comenzaba a desprenderse del signo directo [o sea “cerro”] para convertirse en el símbolo. El glifo de “cerro” no solamente eso significaba, sino “lugar habitado, pueblo”» (1953: 13).

⁸⁴ José Luis Martínez (1989) ha hecho un interesante estudio de la estructura material y pictórica del manuscrito del fray Fernandino Sahagún. Para Martínez el texto, de notable claridad a pesar de la múltiple intervención amanuense, importa no sólo por el informe pericial de una nueva cultura sino por sus «ilustraciones de valor documental». Éstas representarían no sólo el «talento tlacuilo indígena», sino también el «comienzo de un arte mestizo» (Martínez 1989: 31).

⁸⁵ Sobre esto Hanke, en su introducción a *De unico vocationis modo*, ha advertido también la importancia de distinguir una «mentalidad española teológica y legalista» que, en el siglo XVI, explicaría la multitud de teorías acerca del papel del conquistador en la colonización y la transformación de las almas (Las Casas 1975: 44). Las Casas, por ello, defendería el uso *dulce* de la palabra por sobre el *arrebato* de las armas (Las Casas 1975: 90), y se atrevería movido por esa defensa a fundar una república para indios llamada Alta Vera Paz en Guatemala, en donde aplicaría su evangelización pacífica. La Divina Providencia «estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: *la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad*» (Las Casas 1975: 65). No hay otra manera de inducir al conocimiento de Dios (la religión y la fe cristianas) que el modo del conocimiento científico (Las Casas 1975: 99). El predicador, por sí mismo, «no es causa suficiente para engendrar la fe» (Las Casas 1975: 100); debe *saber* que el «modo natural y propio de la instrucción y exhortación paternas, *es delicado y dulce, lleno de blandura y amor*» (Las Casas 1975: 141). Según Valera (Las Casas 1999: 21), este documento lascasiano habría hecho posible que Paulo III concibiera su trascendental bula *Sublimis Deus*, en 1537, en donde se proclamó el dogma de la racionalidad de los indios y su capacidad para recibir la fe y los sacramentos. Los énfasis son míos.

histórica» (González Holguín 1989: VII). «Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas», escribiría Sahagún (1995: 31). Como advierten López y García, esta lucha, de estricto orden simbólico, «se cobija con densos alegatos, con largas, cumplidas y exageradas exposiciones de méritos y servicios, con gordos expedientes de mucha tinta que atravesaban el océano» (Sahagún 1995: 12). Es el origen de la «ciudad letrada» (Rama 1984) y, también, del dominio eclesiástico en los territorios americanos colonizados.

Lo que se denomina conquista de México o Perú fue mucho más que una «empresa militar notable», advierte Hanke. Fue el «esfuerzo mayor que jamás haya visto el mundo para hacer prevalecer la justicia y los preceptos cristianos en una época brutal y sanguinaria» (Las Casas 1975: 39-40). La necesidad de una nueva estrategia evangélica empujó al clero al estudio de la lengua local basado en la supremacía del documento y su memoria frente al mundo del *salvaje*. Si bien Sahagún reunió un amplio espectro de relatos orales, ayudado por quienes vivieron en *carne propia* la violencia de la conquista, no debe olvidarse que el principal modelo (no sólo el que provenía de la motivación misma basada en el temor a Dios y la misión de la conversión a partir del florilegio erudito), fue el estudio de Fray Andrés de Olmos sobre el arte de la lengua náhuatl, redactado en los días en que Sahagún trabajaba en su tratado de retórica y moral mexicana (Sahagún 1995: 15).

Es en Tlatelolco —luego de fungir de guardián en el convento de Xochimilco, en el de Tula y visitador de Michoacán—, donde recogió de la boca de muchos pueblos que tuvieron «la adversa fortuna de Troya» (Sahagún 1995: 33). Pasarían luego más de veinte

años para que Sahagún terminara su obra, ordenada con pulcritud bajo el criterio clásico del conocimiento renacentista⁸⁶ y llevadas a la lengua romance y al mexicana⁸⁷.

En el desarrollo durante la Colonia de la concepción del Otro como uno mismo — basada en la recreación bíblica del mundo que ahora sabían existía más allá del océano—, fue posible un contacto más profundo con lenguas vernáculas. No digo con ello que reconocieran humanidad en el indio, en términos de docilidad, piedad e intelecto. En palabras de Jean Franco, aunque admitieran su «ascendencia adánica», rechazaban su vulnerabilidad a toda clase de vicios e idolatrías, perversiones satánicas que podían confirmar, entre otras cosas, su condición salvaje y pecaminosa (Franco 2008: 37). Rolena Adorno ha dicho que en la discusión político-teológica sobre «la naturaleza del indio» —identificada con el debate de Valladolid de 1550⁸⁸ entre Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, jurista defensor del sometimiento evangélico-militar de las Indias⁸⁹—, no se ponía en duda si eran o no humanos.

⁸⁶ Sahagún desea no sólo la salvación de almas sino sobre todo la comprensión total del culto a esos dioses indígenas que obstaculizarían, por perversos y diabólicos, el avance colonial sustentado en la fe y la fidelidad al rey. Por ello, dice, «para curar las enfermedades espirituales conviene tengan [los clérigos] espíritu de las medicinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que le dixeran tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios. Ni conviene se descuiden los ministros desta conversión con decir que entre esta gente no hay más pecados de borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy graves, y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y los ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas no son aún perdidos del todo» (Sahagún 1995: 31).

⁸⁷ Dice Sahagún que el «reverendísimo padre fray Rodrigo de Sequera [ordenó] que estos libros todos se romanzasen, y así en romance como en lengua mexicana se escribiesen de buena letra» (Sahagún 1995: 32-33). Además, líneas adelante, en el decimosegundo libro sobre la conquista de la ciudad de México, el fraile advierte que quiso escribirla «en lengua mexicana, no tanto por sacar algunas verdades de la relación de los mismos indios que se hallaron en la conquista, cuanto por poner el lenguaje de las cosas de la guerra y de las armas que en ella usan los naturales, para que de allí se puedan sacar vocablos y maneras de decir propias para hablar en lengua mexicana» (Sahagún 1995: 817).

⁸⁸ Este debate consistió en dos momentos. Primero, en 1550, se discutió «la licitud de las guerras de conquista». Fray Ginés necesitó apenas tres horas, pero Las Casas siete sesiones. Se pidió por ello a fray Domingo de Soto hiciera un resumen de los argumentos. Redactó un informe favorable a Las Casas que, en 1552, se difundiría en Sevilla. En la segunda, ocurrida entre abril y mayo de 1551, el Consejo de Indias aprobó las tesis lascasianas, se declaró el fin de las conquistas y la ilicitud de la esclavitud de indios (Las Casas 1999: 25-26).

⁸⁹ Su *Democrates Segundo*, según Losada, es «sumario, ampliación y aplicación al caso concreto de las guerras de indias», de la doctrina expuesta en su *Democrates Primero*, libro escrito en 1533, en el cual Ginés Sepúlveda,

Aunque se discutiera sobre sus capacidades, inteligencia y el valor moral de sus costumbres, no hubo «ninguno que negara su condición de verdaderos hombres» (Franco 2008: 24). Para Sahagún, los indígenas eran «nuestros hermanos, procedientes del tronco de Adam» (Sahagún 1995: 36). Sus «dioses fingidos» no eran sino crueles captosres de almas inocentes (Sahagún 1995: 201). Era necesario salvarlos: ir por ellos, regresarlos al rebaño. En Tapepulco, provincia de Aculhuacan o Tezcucu, Sahagún se reunió con los principales del pueblo, doce ancianos que le darían «razón de todo lo que les preguntase» (Sahagún 1995: 78); así como con «cuatro latinos», a quienes el fraile enseñó gramática en el colegio de Santa Cruz de Tlatilulco. Todo lo dicho se lo dieron «por pinturas, que aquélla eran la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos [los “latinos”] las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura» (Sahagún 1995: 78).

Para Sahagún no hay duda alguna de que la relación es de ellos y que su buen juicio es *fuerza de toda verdad* (Sahagún 1995: 817). Por ello no hay duda también de las ocho señales o pronósticos que *aderezaron* la venida de los cristianos: la «cosa maravillosa y espantosa» que apareció en el cielo, una llama de fuego grande y resplandeciente; el incendio en el chapitel de un «cu (templo) de Xuitzilopuchtlí», llamado Tlacatecca; el rayo sobre el «cu de Xiuhtecuhtli», dios del fuego; el cometa en pleno día, las grandes olas del mar, gritos de una mujer desesperada y la aparición de «monstruos en cuerpos monstruosos» (Sahagún 1995: 817-819). Todo pues tendría sentido: creyeron que eran enviados de Quetzalcóatl, dios supremo al que, según las tradiciones, esperaban desde hacía siglos, y el tiempo entró en un oscuro túnel del que aún no sale.

con ocasión de las guerras de Carlos V, justificaba todas las acciones bélicas bajo ciertas condiciones, aunque éstas fueran guerras religiosas (Ginés Sepúlveda 1951: XII). Para el filósofo, «la guerra no se opone a la ley evangélica» (Ginés Sepúlveda 1951: 6). Si bien Cristo demanda «en el Evangelio que no resistamos al malvado, que el que nos abofetea en una mejilla le ofrezcamos la otra para que la hiera», no por ello «debemos creer precipitadamente que abolió la ley natural, según la cual, a todo hombre le está permitido repeler la fuerza con la fuerza, dentro de los límites de la justa defensa» (Ginés Sepúlveda 1951: 8). La ley eterna, que es voluntad divina, permite la conservación del orden natural y prohíbe su perturbación: el hombre debe dar cuenta de esta ley por medio de la «recta razón e inclinación al deber y a la virtud». De ahí que el indio del Nuevo Mundo, idólatra, bárbaro y déspota, fuera, para Ginés Sepúlveda, un animal domesticado que no podría ser preservado sino bajo «la sumisión del imperio del hombre» (Ginés Sepúlveda 1951: 21).

La tristeza de Moctezuma relatada por Cortés líneas arriba es por ello emblemática; la encontramos también en el Inca Garcilaso, en el capítulo XX de su *Historia General del Perú*, segunda parte de sus *Comentarios Reales de los Incas*, “La oración de los embajadores y la respuesta del Inca” (Garcilaso 1944: 58 y ss). En él, Atahualpa entiende —como Moctezuma, hijo de Quetzalcóatl— que los *barbudos* son hijos de Viracocha y mensajeros de Pachacámac. «Derramaron muchas lágrimas, con grandes suspiros y gemidos», al saber que estaba sucediendo lo que Huaina Cápac había pronosticado (Garcilaso 1944: 60). Moctezuma por otro lado, de acuerdo a Sahagún en el capítulo XI de su “doceno” libro, «no podía comer ni dormir, ni hacía de buena gana ninguna cosa, sino estaba muy triste» (Garcilaso 1944: 825). Al presentir que venían tiempos fatales, «lloraban y se angustiaban, y andaban tristes y cabizbaxos» (Garcilaso 1994: 827). En el capítulo XVI, donde se narra el encuentro de Cortés y Moctezuma, no hay lugar para la resistencia: el señor de los mexicas entrega su trono⁹⁰. Luego, será hallado muerto sobre una piedra con forma de galápagos llamada *teóyoc*, y dirán de él que fue cruel y autoritario (Garcilaso 1994: 840). Atahualpa, aunque de manera distinta, correrá igual suerte⁹¹.

Si bien estas coincidencias entre Sahagún, el Inca Garcilaso y Hernán Cortés —distinguiendo bien la génesis y los objetivos narrativos de ambos relatos—, son posibles en la revisión del encuentro entre las “Indias” y Europa, es importante comprender que de lo que se está hablando es de una concepción fatal de un tiempo que se quiebra, similar en aquellas culturas que alcanzaron un desarrollo mayor en el continente. El tiempo trágico de la conquista es la culminación de un ciclo y, a su vez, el inicio de otro, distinto, incierto, mucho más complejo que el anterior, marcado por la muerte, el trauma, la violencia.

⁹⁰ «Y entonces [Moctezuma] humillóse delante del capitán, haciéndole gran reverencia, y enhiestóse luego de cara a cara el capitán cerca dél, y comenzóle a hablar desta manera: “¡Oh, señor nuestro! Seáis muy bienvenido. Habéis llegado a vuestras tierras, a vuestro pueblo y a vuestra casa, México. Habéis venido a sentaros en vuestro trono y vuestra silla, el cual yo en vuestro nombre he poseído algunos días”» (Cortés 1993: 834).

⁹¹ Hernando Pizarro, Cristóbal de Mena y Francisco de Xerez coinciden en un mismo hecho: Atabalipa (Atahualpa) sabía en Cajamarca que Pizarro y los suyos, a pesar de ser vistos como dioses, no querían sino el control (o saqueo) del reino que el Inca no estaba dispuesto a ceder o permitir. Por ello, traducen su enojo y el deseo de recuperar lo robado antes que una bienvenida, a la manera mexicana (Carrillo 1987).

Al hablar de literatura maya⁹² o quechua⁹³ hablamos, sobre todo, de sobrevivencia. Esta época de ideales humanistas fracasará finalmente debido a las necesidades económicas de mano de obra india y africana, y a la Contrarreforma: con Felipe II dominará en 1555 una política de “hispanización americana” al mismo tiempo que se ahogaba cualquier manifestación religiosa indígena. Los frailes españoles, con el objetivo primordial de “desterrar la idolatría”, destruyeron todo rastro documental precolombino y persiguieron, torturaron y asesinaron a sus intérpretes.

De esta manera anota La Garza se perdieron, en los primeros

siglos de la Colonia, los textos y quienes sabían leer; pero la conciencia maya de su propia identidad no murió (...). Algunos hombres mayas (...) aprovecharon el aprendizaje del alfabeto latino para escribir, en su propia lengua, nuevos libros, que recogieron datos consignados de sus antiguos códices y las tradiciones orales que eran complementos de ellos, así como los acontecimientos y las emociones que a sus autores les tocó vivir (La Garza 1980: X).

Es a esto, a la recopilación de estos libros indígenas, escritos luego de la Conquista, lo que llamamos «literatura maya»⁹⁴. El *Popol Vuh*, considerado por La Garza dentro de los

⁹² La cultura maya comprende los estados mexicanos de Yucatán, Campeche, Quintana Roo; parte de Tabasco y parte de Chiapas; Guatemala, Belice y parte de Honduras (La Garza 1980).

⁹³ Bendezú, en su cronología —la que advierte es netamente literaria pues ésta es en los Andes inseparable del grupo social que la creó, razón por la que además no hay autores ni biografías personales, sino la «biografía de todo un pueblo» (Bendezú 1980: 389 y ss.)— ubica la producción entre los años 1471 a 1527, en «la época de Túpac Yupanqui, [en donde] los mitos de Huarochirí tomaron una forma definitiva. En este período de *apogeo*, el *Runasimi* o Quechua es la lengua oficial del Imperio y es difundido en todo su territorio; con él también se difundieron las formas literarias de entonces: los mitos, los relatos épicos, los cantos religiosos, agrícolas y guerreros y las representaciones teatrales» (Bendezú 1980: 391).

⁹⁴ El *Memorial de Sololá* o *Anales de los Cakchiqueles* es otro texto fundacional que La Garza y Recinos ubican en el mismo lugar que el *Popol Vuh*. Producto también de la tradición oral y el “auxilio pictórico”, el *Memorial* pertenece al pueblo cakchiquel, rival de los mayas y socio de Hernán Cortés hasta su sublevación en 1524. Ambos pueblos, sin embargo, «peregrinaron (...) desde el norte siguiendo el litoral del Golfo de México a

libros «míticos, históricos y proféticos», es el más importante registro en castellano de la lengua y cosmovisión indígena precolombina⁹⁵. A principios del siglo XVIII el padre fray Francisco Ximénez, de la Orden de Santo Domingo —llegado a Guatemala en 1688—, asumió el curato de Santo Tomás de Chuilá, hoy Chichicastenango, lugar donde se conserva aún casi intacta la tradición quiché. Recogió del lugar la doctrina que los indios *mamaban* en la infancia y sabían de memoria. Para Adrián Recinos, la transcripción del relato se valió no sólo de la tradición oral sino también de pinturas antiguas (La Garza 1980: 10). Habría que entender que, a pesar de la existencia de *libros* indígenas, la preservación de los conocimientos del pueblo sólo podía ser posible de generación en generación. El *Popol Vuh* —prueba de este hecho en comunidad— desapareció al ser traducido al español, pues se (re)escribió dentro de la «Ley de Dios, en el Cristianismo» (La Garza 1980: 11), antes de que desapareciera por completo el conocimiento original conservado durante siglos.

Es importante destacar que el libro es, en principio,

la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo (La Garza 1980: 12).

través de la Península de Yucatán hasta fijar su residencia en las altas tierras» de Guatemala (La Garza 1980: 103). «Las vicisitudes de esta nación —dice Recinos—, sus luchas, sus triunfos, sus sufrimientos y su esclavitud y miserias cuando sopló sobre ellos el vendaval de la conquista extranjera, fueron descritos en un libro compuesto a finales del siglo XVI por varios indios instituidos en la escritura moderna. Este libro se conservó en el pueblo de Sololá, cabecera de corregimiento, situado en una montaña que domina el lago Atitlán» (La Garza 1980: 103). Varias personas intervinieron en su redacción; desde luego, la sección legendaria representa lo más ferviente de la tradición oral. El libro logró convertirse en una especie de *diario colectivo*. «Toda la vida de la comunidad indígena se refleja en este curioso libro» (La Garza 1980: 107). Sobre la creación del hombre, comparte con el *Popol Vuh* —aunque no de manera desarrollada— el afán por su corporalidad y su lenguaje.

⁹⁵ Recinos dice que la palabra *popol* es maya y significa junta, reunión o casa común. *Pop* es verbo quiché y quiere decir juntar, adunar, agrupar. *Popol* es cosa perteneciente al cabildo comunal, nacional. *Vuh* o *uúh* es libro, papel o trapo, y proviene del maya *húun* o *uún*, que es papel, libro y el árbol de cuya corteza se fabricaba. Los nahuas lo llaman *amatl* o *amatle* (La Garza 1980: 12).

Es decir: el *Génesis* indígena más original jamás contado en donde, como no ocurre no obstante en el bíblico, se advierte que es

primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía (La Garza 1980: 13).

La diferencia radical estriba en que el *Popol Vuh* la creación del hombre, a base de prueba y error, es la pieza fundamental que logra articular el poder divino con el mundo. Nada será posible en el universo ni

habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado (La Garza 1980: 14).

Esta creación, además, comprende tres hechos fundamentales: primero, la creación (del hombre) será el resultado del acuerdo, la discusión, la perspectiva en tanto memoria del espacio comunal donde

se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la oscuridad y en la noche; luego buscaron y discutieron, y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a la luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre (La Garza 1980: 61).

Luego, su capacidad comunicativa. Todos los ensayos erran en lo siguiente: la palabra. No se pudo en un principio conseguir «que hablaran como los hombres; sólo

chillaban, cacareaban y graznaban» (La Garza 1980: 15). Luego, al hacerlo de tierra, logra hablar, «pero no tenía entendimiento» (La Garza 1980: 15-16). Ensayan con madera, tzité (semilla roja del árbol de pito) y espadaña, pero, a pesar de tener apariencia humana, «no hablaba con su Creador y su Formador» (La Garza 1980: 18). Tal es la impotencia y la desilusión, que vienen a ellos animales y objetos de toda clase a gritarles y maltratarlos. Según el libro, su descendencia son los monos que habitan los bosques.

Finalmente, su corporalidad. Ésta será hecha no de barro ni madera (a la que le falta «alma y entendimiento»), sino de maíz. Lo que compone la sustancia humana no es diferente de lo que la alimenta. ¿Qué otro elemento terrenal puede colmarlo sino lo que lo mantiene firme? Finalmente, con el consentimiento del grupo, se da inicio a su existencia: hablan, piensan, adoran a su dios. «De maíz amarillo —dice el *Popol Vuh*— y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres» (La Garza 1980: 62).

La literatura quechua —de materialización esencialmente oral—, conoció mecanismos de registro distintos: los quipus. Éstos fueron destruidos y los que quedaron no ofrecen hoy luces sobre su interpretación. Sin embargo, dice Bendezú, «los primeros recopiladores trabajaron con los *quipuscamayoqs*, quienes eran los guardianes e intérpretes de los cordeles y nudos de colores» (Bendezú 1980: XII). Esto sugiere cierta *confiabilidad* en el registro del cronista durante la expansión del imperio español.

Podría admitirse por ello hablar de uno o varios mitos del origen del mundo a partir del espíritu andino; si bien la noción de autor es todavía difícil de definir⁹⁶, se trata esencialmente de «literatura oral, cuyos textos han sido siempre fluidos y en muchos casos imperfectos y hasta simples; pero es una literatura que conserva la palpitación de la vida de los hombres que la crearon y de sus *innumerables intérpretes que vivieron y actualizaron*

⁹⁶ Según Bendezú, no puede hablarse de «autores colectivos». Cada poema, cada narración «tiene su autor y, en el caso de esa literatura oral, su intérprete o ejecutante; lo que pasa es que el nombre del autor original no interesa, porque cada composición ha sido internalizada en la conciencia de cada oyente y de cada intérprete, de ahí los recursos formularios y las repeticiones para la fácil memorización» (Bendezú 1980: XIII).

*profundamente cada composición*⁹⁷» (Bendezú 1980: XIII). Hablamos por ello de un «arte verbal», antes que de literatura. La noción, aunque muy general, intenta desacralizar la noción (occidental) de una literatura unida a una escritura —lo mismo, hemos visto, había defendido Lienhard (1992). En ello Bendezú es muy claro y pasional⁹⁸. Para él, el problema

que debe resolverse, para hablar de una literatura inca, no es si los incas tuvieron una escritura fonética (...); tampoco si ellos tuvieron una escritura ideográfica como los chinos. El problema central no consiste tampoco en saber si los cordeles y nudos de los *quipus*, o las rayas de los bastones reales, o los dibujos de los *queros* o vasos policromos, o las representaciones pictóricas de los *quilcas*, constituían sistemas escriturales o si existían otras formas semióticas que podían ser aceptadas como escrituras; la negación de su existencia es sólo parte del etnocentrismo que justifica la dominación cultural europea, como lo era también la negación de la naturaleza humana del indio (Bendezú 1980: XV).

Lo mismo defenderá Toruño para el área maya salvadoreña, aunque no desde el punto de vista del peruano. Para él, si hubo

prosa o poesía, que expusieran formas de vida, creencias, sucesos guerreros, aspectos religiosos y hasta filosóficos y teogónicos —el *Popol-Buh*, *Rabinal Achí* y otros tantos más, con estilo, himnos y poemas— en ello se manifiesta lo literario. Y si no hay más, fue porque misioneros y frailes quemaron colecciones de manuscritos “cuidadosamente guardados y preservados” en los que de seguro había un precioso tesoro literario (Toruño 1957: 20).

⁹⁷ Énfasis mío.

⁹⁸ Años después, Bendezú optaría por una tesis mucho más radical pero quizás más precisa: «la otra literatura» (Bendezú 1986).

En “El mito de Wiraqocha”, recogido por el cronista Juan de Betanzos⁹⁹, se cuenta que en los tiempos

antiguos, dicen los indios ser la tierra y provincia del Perú oscura, y que en ella no había lumbre ni día; que había en este tiempo cierta gente en ella, la cual gente tenía cierto señor que la mandaba y a quien ella era sujeta; del nombre de esta gente y del señor que la mandaba no se acuerdan. Y en estos tiempos que esta tierra era toda noche, dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú, en la provincia que dicen el Collasuyo, un señor que llamaron Kon Tiksi Wiraqocha; el cual dicen haber sacado consigo cierto número de gentes, del cual número no se acuerdan (Bendezú 1980: 33).

Como en el *Popol Vuh*, la *marca* de oralidad se mezcla con el castellano del siglo XVI, la traducción a prisa y el momento de actualización del *texto verbal* frente al interlocutor extranjero. Encontramos además no el origen de un pueblo arraigado en la tierra sino a un grupo humano condenado, convertido en piedra por la cólera del dios andino. Viracocha, dicen, hizo

el sol y el día, y que al sol mandó que anduviese por el curso que anda; y luego dicen que hizo las estrellas y la luna. El cual Kon Tiksi Wiraqocha, dicen haber salido otra vez antes de aquella laguna, y que en esta vez primera que salió, hizo el cielo y la tierra, y que todo lo dejó oscuro; y que entonces hizo aquella gente que había en el tiempo de la oscuridad ya dicha; y que esta gente le hizo cierto deservicio a este Wiraqocha, y como de ella estuviese enojado, retornó esta vez postrera y salió como antes había hecho, y a aquella gente primera y a su

⁹⁹ Puede hallarse el mito en Betanzos 1987. En él, el cronista afirma categóricamente que el texto fue traducido del quechua por pericia propia. Sin embargo, las citas a continuación pertenecen al libro recopilatorio de Bendezú (1980).

señor, en castigo del enojo que le hicieron, hízoles que se tornasen piedra luego (Bendezú 1980: 33).

La piedra, a diferencia del hombre hecho de maíz del relato maya-quiché, es el elemento focalizador de la esencia del hombre andino. Viracocha refunda un pueblo y lo organiza a lo largo del valle andino a partir de la figura del *ayllu* o familia, núcleo social y económico del Ande. Hizo además

de piedra cierto número de gente y un principal que la gobernaba y señoreaba y muchas mujeres preñadas y otras paridas y que los niños tenían en cunas, según su uso; todo lo cual así hecho de piedra, que lo apartaba a cierta parte; y que él luego hizo otra provincia allí en Tiawanako, formándolos de piedras en la manera ya dicha, y como los hubiese acabado de hacer, mandó a toda su gente que partiesen todos los que él allí consigo tenía, dejando sólo dos en su compañía, a los cuales dijo que mirasen aquellos bultos y los nombres que le había dado a cada género de ellos, señalándoles y diciéndoles: “éstos se llamarán los tales y saldrán de tal fuente, en tal provincia, y poblarán en ella, y allí serán aumentados; y éstos saldrán de tal cueva, y se nombrarán los fulanos, y poblarán en tal parte (...) (Bendezú 1980: 34).

Se da inicio así a la civilización andina. Del tiempo oscuro de las “cuevas” y la vida netamente agraria se pasa al tiempo de la luz, al tiempo del sol.

Y así partieron estos wiraqochas que habéis oído, los cuales iban por las provincias que les había dicho Wiraqocha (...). Y así dicen que iban éstos llamando y sacando a las gentes de las cuevas, ríos y fuentes y altas sierras, y poblado la tierra hacia la parte donde el sol sale (Bendezú 1980: 34).

Es importante destacar además la influencia cristiana. Aunque la narración cuenta el origen de un pueblo, mucho antes de la llegada española, hay en su *reactualización* elementos del tiempo en curso en que fue recogida. Elementos de importancia trascendental pues van a modelar y emparentar la figura de un dios ancestral con la figura del dios cristiano. Preguntando qué imagen tenía el dios que los indios decían había creado todo, dijeron que

*era un hombre alto de cuerpo y que tenía una vestidura blanca que le daba hasta los pies, y que esta vestidura la traía ceñida, y que traía el cabello corto y una corona hecha en la cabeza a manera de sacerdote; y que andaba destocado, y que traía en las manos cierta cosa que a ellos les parece el día de hoy como estos breviarios que los sacerdotes traían en las manos*¹⁰⁰. Y ésta es la razón que yo de esto tuve, según que los indios me dijeron. Y preguntéles cómo se llamaba aquella persona en cuyo lugar aquella piedra era puesta, y dijéronme que se llamaba Kon Tiksi Wiraqocha Pachayachachiq, que quiere decir en su lengua, *Dios hacedor del mundo* (Bendezú 1980: 35).

El mito andino recopilado por Betanzos no distará mucho de los alegatos del cronista indio Guamán Poma de Ayala. Como advierte Franklin Pease en su estudio preliminar sobre *Nueva corónica y buen gobierno* (Guamán Poma 1980), siendo Guamán Poma auxiliar de funcionarios religiosos, «era natural que se manifestara profundamente católico y que rodeara de un baño de catolicismo toda manifestación andina o personal de la cual hablara. Sin embargo, aunque consideró la crónica a los pobladores andinos como descendientes de Noé, no dejó de relacionar en una larga enumeración de cierto origen bíblico, a los antiguos gobernantes del mundo mediterráneo» (Guamán Poma 1980: XIII). Esto significa que los procedimientos por los cuales las subjetividades andinas durante la Colonia reconstruyeron el pasado a partir del presente, buscaron siempre los mismos objetivos, esto es: contar de una

¹⁰⁰ Énfasis mío.

manera actualizada, y por lo tanto viva, hechos del pasado que pervivían en la tradición oral del pueblo quechua.

Guamán Poma busca en todo momento se sanee la autoridad del rey, al cual apela en contra de los malos funcionarios coloniales¹⁰¹; pero «su imagen del pasado estuvo en conflicto en tanto compensación-traducción» de los mundos andinos y occidentales del siglo XVI (Guamán Poma 1980: XVII).

Segunda Edad del Mundo desde el arca de Noé del diluvio, seis mil y seiscientos doce años. Mandó Dios llover cuarenta días y cuarenta noches a un peso sin escampar y esto bastó para anegar el mundo, primero sintió Helías el estruendo y el temblor de la tierra y el torbellino que trastornaba los montes, y después de esta tempestad siguióse aquel aire delgado en que venía dios y cesaba el castigo de Dios; y así quedó castigado el mundo por mandado de Dios (Guamán Poma 1980: 24).

Nótese la habilidad con que Guamán Poma no sólo reconstruye el mito bíblico sino toca, con maestría y eficacia literaria, aspectos poéticos difícilmente desapercibidos. Pero ¿cuánto de la crónica de Guamán Poma hay de oralidad que pueda diferenciarse rotundamente de la escritura, o cuánto de ésta hay para que la oralidad no pueda sino ser sólo una trampa? La concepción de literatura «inca» necesita así que definamos primero si «el concepto de literatura», para su formulación, necesita del «concepto de letra» (Bendezú 1980: XVI). Es probable que los incas (pueblo que había surgido como una de las tantas tribus en la región cuzqueña y que, a partir del año 1438, lograra organizarse como “imperio” con la llegada de Inca Yupanqui al poder, llamado luego *Pachacútec*), no necesitaran de una

¹⁰¹ Denunciaba Guamán Poma que los españoles se emborrachan y «hacen otras bellaquerías ofensas del servicio de Dios, y se hacen yanacunas, pasean libres ocupando a las viudas, huérfanas; sin trabajar, estando borrachos, se matan con cuchillos y palos, y no hay remedio en este reino» (Guamán Poma 1980: 227).

“escritura” para crear un arte verbal pues era más importante darle al *texto* una impronta propia, una escenificación temporal pero original, íntima.

No hay literatura sin textos, según el canon. No hallarlos en el área andina luego de la Conquista, según Bendezú, hizo suponer que no existían. Sin embargo, estos textos «registrados a veces ilegiblemente con el alfabeto español, aunque pocos, existen» (Bendezú 1980: XVII). Llámese o no literatura, como *arte verbal* fue practicada durante cuatro siglos y, sobre él, existen testimonios. Arte verbal más que literatura porque «la palabra, y no la letra, era su material, así como la piedra lo era de sus muros perfectos; arte verbal codificado en el *runasimi* “lengua general” tan cara a Garcilaso» (Bendezú 1980: XXI), utilizada como «efectivo instrumento lingüístico de expansión política» durante el imperio, oficializada recién en 1975 por el gobierno militar de Velasco Alvarado quien, en 1972, había empezado una reforma educativa bilingüe. La lengua que sirvió para «hablar con los dioses tutelares del imperio» (Bendezú 1980: XXIII), se convertiría luego, durante la Colonia (y varios siglos después) en símbolo de herejía y sanción¹⁰², pero también de retraso y estancamiento social. Como dice Bendezú, parecería que

todo el sistema del arte verbal inca se sumerge en una suerte de *uku pacha* o mundo subterráneo y vive una vida clandestina frente a la teocracia virreinal de doctrinas, extirpadores de idólatras e inquisidores (Bendezú 1980: XXVII).

¹⁰² No hay tal vez mejor ejemplo de la «política antiinca» del virrey Toledo, perfilada por el afán moralizador cristiano y la consolidación del virreinato, que su versión y aprehensión por parte de Guamán Poma, proyectada en su crónica y defensa de la generosidad del Rey para con sus súbditos americanos. Para el cronista, los «dichos Caciques principales e indios, indias, niños y niñas en este reino, todos [deben saber] la lengua de Castilla, leer y escribir como españoles, españolas, y al quien no la supiere le tengan por bárbaro animal, caballo, no pueda ser cristiano ni cristiana, y para que en la tierra aumente el servicio de Dios sabiendo las letras puede ser y aumentar y haber santos indios» (Guamán Poma 1980: 189).

SEGUNDA PARTE

INDIO Y NACIÓN

CAPÍTULO IV

El indio imaginado

La visión del indígena elaborado por las élites latinoamericanas durante el siglo XX puede reducirse a una palabra: violencia. Una violencia epistémica (Spivak 1988). Es importante observar la ruta que siguió la dilucidación no sólo de la “integridad humana” del llamado “indio” sino su papel social —económico y político— dentro del desarrollo de las jóvenes repúblicas aristocráticas y terratenientes. Perú, Guatemala y El Salvador fueron terreno sobre el cual la reflexión histórico-social significó también lucha ideológica y política. Estoy hablando de José Carlos Mariátegui (1894-1930), Miguel Ángel Asturias (1899-1974) y Roque Dalton (1935-1975). A simple vista podría no hallarse ninguna relación entre estos tres autores: el primero, el más importante intelectual marxista latinoamericano de inicios del siglo pasado; otro, Premio Nobel de Literatura y el último un destacado poeta salvadoreño de izquierda, asesinado por miembros del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) en 1975. Lo que deseo destacar es lo siguiente: los tres autores reflexionaron (de maneras e intensidades sumamente distintas) sobre el problema social de su tiempo, problema centrado de manera neurálgica en el indio o, en su defecto, en vastos grupos pobres, marginales y reprimidos, en cuya redención (o exterminio) podría alcanzarse el tan anhelado premio de la “nación homogénea”. Así, a su modo, cada uno —en palabras de Anderson (2006: 5-6)— *imaginó* formar parte de una nación¹⁰³, aunque esta fuera producto de un raptó, una esclavitud, una imposición político-religiosa de larga data.

¹⁰³ Anderson, luego de criticar la relación entre marxismo y nacionalismo en Occidente, propone una definición de nación: «it is an imagined political community —and imagined a both inherently limited and sovereign»

Esta reflexión, esta visión del Otro va a marcar las perspectivas futuras puestas en lucha durante las épocas de conflicto interno en sus respectivos países. No deseo equiparar la importancia de la reflexión social de Mariátegui y la visión groseramente racial y clasista de Asturias, ni mucho menos sugerir que la pequeña tesis del guatemalteco pueda compararse con los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui 1979). Tampoco es mi deseo confrontar la monografía de Dalton con todo el pensamiento indigenista de finales del siglo XIX e inicios del siglo pasado, representados en el Perú por el anarquismo y revanchismo de Manuel González Prada. Los tres autores propugnaron un cambio social, es decir: buscaron que sus ideas no sólo llenaran páginas de un libro, sino que reprodujeran de alguna manera en la realidad el cambio radical que recomponga el equilibrio social de sus países, quebrado por la Colonia, menospreciado durante la República e irrecuperable por el avance de la modernidad.

Estos autores están además distinta y profundamente relacionados, a través del tiempo, con los cambios radicales, transformaciones paradigmáticas o procesos revolucionarios de sus propias sociedades. Mariátegui, por ejemplo, de cuya sentencia el Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso, el movimiento terrorista más sanguinario de la historia del país, sacará su nombre, será siempre una figura (malinterpretada ideológicamente) concomitante al quehacer guerrillero —pero sobre todo violentista— de diferentes movimientos revolucionarios en el Perú y Latinoamérica. Asturias, por otro lado, ya afincado en París y dedicado a su obra ficcional, será visto años más tarde como adalid de las reivindicaciones indígenas en Guatemala. En palabras de López-Baralt, su ficción representará el “viaje a la semilla” que insertaría la narrativa al pensamiento mítico y mesiánico indígena (Chocano, Rowe y Usandizaga 2011: 23-39). Roque Dalton, finalmente,

(Anderson 2006: 6). Es *imagined* porque «the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion» (Anderson 2006: 6). Se imagina además “limitada” pues la nación «has finite, if elastic, boundaries, beyond which lie other nations» (Anderson 2006: 7); se cree soberana pues en la Ilustración y en las revoluciones se estaba cancelando «the legitimacy of the divinely-ordained, hierarchical dynastic realm» (Anderson 2006: 7). Finalmente, advierte Anderson, la nación se imagina *community*, pues se cree compacta y horizontal (Anderson 2006: 7).

poeta, militante y guerrillero, materializará el prototipo del escritor comprometido no sólo con el cambio social más radical sino con la propia fatalidad nacional de su patria, al que criticará sin descanso.

De los tres, sólo Mariátegui y Asturias llegan a ser contemporáneos —Dalton se formaría en Derecho entre Santiago de Chile y San Salvador, y en Antropología en México en los años cincuenta; viajaría en 1957 (año en que ingresará también al Partido Comunista) a la U.R.S.S. para participar en el VI Festival Mundial de la Juventud y los Estudiantes—. Su época, a inicios del siglo XX, es la de la búsqueda del intelectual latinoamericano de la identidad nacional. Ambos representan (cada uno en su campo) la inmersión intelectual en los mares originales de su ser social¹⁰⁴. No obstante, esta pericia se dio en los años más violentos de la historia. Henri Favre (1998), en su *Indigenismo*, anota claramente que la fascinación

que Europa ejercía en América Latina toca a su fin con la Primera Guerra Mundial. El modelo que los europeos habían propuesto o impuesto al resto del mundo durante el siglo XIX pierde su valor ejemplar (Favre 1998: 44-45).

Todos los esfuerzos de los países de Latinoamérica «para hacerse semejantes a Europa los han convertido en *caricaturas de nación*»¹⁰⁵ (Favre 1998: 45). Se produce

¹⁰⁴ Aricó, en el caso de Mariátegui, explica las características del tiempo en que le tocó vivir. «Todos esos elementos, que Mariátegui sintetizó en su expresión de la “conciencia europea” y que tuvieron en la revolución rusa el núcleo político de homogenización, [se refundieron] en una visión de singularidad nacional [pues] fueron filtrados por la fulgurante presencia en la realidad latinoamericana de los años 20 de dos grandes experiencias histórico-sociales que sacudieron a las masas populares del continente. Las revoluciones china y mexicana», que provocaron una «revolución tal en las mentes de la *intelligentzia* latinoamericana que iniciaron una nueva época (...). Sin tener de ello una conciencia totalmente lúcida, los intelectuales latinoamericanos iniciaban varias décadas después de la experiencia populista rusa una misma “*marcha hacia el pueblo*” que habría de convertirlos en la *élite dirigente de los movimientos nacionales-populares y revolucionarios modernos* (Aricó 1978: XLIII)». Énfasis mío.

¹⁰⁵ Énfasis mío.

entonces un retorno al pasado indígena; se (re)descubre al llamado «indio», se reinventa su memoria ejemplar en favor de un discurso integrador elitista. A diferencia del indigenismo profundamente racista del siglo XIX¹⁰⁶, los enfoques sobre el llamado «problema del indio» se convierten ahora en cuestión nacional, toda vez que las necesidades del progreso y el desarrollo capitalista en ciernes así lo exijan. A esto Favre lo llama «pensamiento indigenista culturalista» (Favre 1998: 36 y ss.). La joven tesis de Asturias ilustra muy bien este momento pues, aun cuando éste esté ligado a la revolución mexicana, su ruptura con el siglo XIX (y toda alucinación retrógrada) no será total. El indigenismo culturalista prolonga todavía la tradición del positivismo latinoamericano debido a

su pretensión de cientificidad como a su afán de hacer desembocar la reflexión intelectual en la acción política y social. En efecto [se] construye a partir de un análisis de la realidad india y nacional que se quiere científica (Favre 1998: 51).

Como veremos en el primer apartado, Asturias apoyará su propuesta clínica y moral de resarcimiento del indio en las bases del científicismo más cucufato y soez, aunque no tuviera tal vez otra alternativa. La forma como se han comportado las élites durante varios siglos maltratando y menospreciando al indio en Guatemala toma forma en el texto asturiano¹⁰⁷. Si bien busca la reparación del indio, Asturias cree más bien en que éste —

¹⁰⁶ Según Favre, es la «persistencia de la indianidad», manifiesta aún a mediados del siglo XIX, la que haría posible diferentes levantamientos a nivel continental debido al «resquebrajamiento del poder, provocado por la intervención extranjera, [que] incita a los indios a sacudirse el yugo de los hacendados y de las autoridades locales» (Favre 1998: 36). En estos años, al concebirse las nuevas naciones republicanas como «colectividad[es] solidaria[s] y homogénea[s], irreductible[s] a la suma de sus miembros» (Favre 1998: 38), el indio es interpretado no obstante desde el paradigma de la inferioridad de la raza indígena, en términos de sangre, mezcla, adaptación, bajo la influencia del darwinismo social que, al terminar el siglo, se convertirá en un darwinismo criollo. Para estos indigenistas el indio debería fusionarse con la población criolla «con objeto de engendrar una raza mestiza que sea la raza auténticamente nacional» (Favre 1998: 39).

¹⁰⁷ Jesús Castillo (1977), en su estudio sobre la música maya quiché (primera investigación *etnofonística* de Guatemala, laureada con las Palmas Académicas de Francia en 1924), ve y reconoce a los indios de la misma manera. El indio «guatemalteco es desconfiado, hermético y supersticioso en demasía, y cuando el investigador le pide datos sobre particularidades de su raza, externa sólo las que no atañen directamente o indirectamente a

incapaz de cultura—, debe *acceder* al Estado para ser reconocido más allá de la aldea, la oscuridad y la lengua. De otra forma, su invisibilidad será mucho más fatal y proterva, pues impidiendo la modernización (y homogenización¹⁰⁸) de la nación guatemalteca traerá abajo también todo plan civilizatorio y progresista.

La tesis de Asturias no ha logrado la trascendencia ni radicalidad de las de Mariátegui (más allá de permanecer oculta bajo el *peso* y la celebración de su obra narrativa) específicamente por la siguiente razón: Asturias no tendrá contacto con las ideas revolucionarias socialistas de Europa sino después de sustentada la tesis, razón por la cual mantendrá aún los cánones fijos de las élites ladinas al mirar al indo. Cuando tenga contacto, y aunque su perspectiva cambie de manera notable mas no de manera rápida¹⁰⁹, preferirá la

sus creencias religiosas» (Castillo 1977: 53). Aunque se niega a tocar sus melodías fuera de fechas sagradas, se sabe que su participación en éstas «dista mucho de ser sincera». Todo es una ficción: los ruegos «en vez de ser elevados al Dios de los cristianos, van dirigidos a sus dioses primitivos» (Castillo 1977: 54). Cuando se prosterna reverente ante la imagen sagrada «donde arde el POM sagrado [árbol cuyo fruto se usa en ceremonias religiosas]» y dirige su mirada “hacia las alturas”, sólo «contempla, como extasiado, la nieve de humo blanco que se eleva ante sus ojos» (Castillo 1977: 55).

¹⁰⁸ Para Antonio Goubaud, en su *Indigenismo en Guatemala*, frente al derrumbamiento de la civilización actual (moderna), la actitud activa, «el intento activo de ir unificando valores [es] lo que parece dar el impulso para elaborar civilizaciones». En el caso de Guatemala, el «intento de la realización de una nacionalidad homogénea» (Goubaud 1964: 20).

¹⁰⁹ Al mismo resultado llega Amos Segala en su introducción a los artículos parisinos asturianos (Asturias 1988: XXIII-LXXXII), documentos de su pasión y cultura política en la década del veinte. Segala dice que, si contrastamos temas y certidumbres de estos textos con la «dura realidad del entorno —inexorable adecuación, vacilaciones y ambigüedades en sus relaciones con los dictadores Ubico y Fuentes, papeles políticos irrisorios tanto en la adhesión como en la oposición—, comprendemos [que éstos] eran para [Asturias] la prueba de un fiasco personal humillante» (Asturias 1988: XXXI). La tesis revelaría ya fundamentalmente «el insuficiente bagaje intelectual de que estaba provisto en un principio, y que hace resultar asombrosa la antropología cultural subyacente en su obra inmediatamente posterior» (Asturias 1988: XXXIII). Ese precario *bagaje* estará todavía latente en su residencia parisina. En un artículo del 4 de mayo de 1925, titulado “Realidad social guatemalteca (I)” (Asturias 1988: 26), dirá que existe en Guatemala dos realidades distintas, «formada [por] dos capas sociales: la masa negra y la semicivilizada». Una lo compone la masa indígena analfabeta. La semicivilizada, el escaso número de habitantes que leen y escriben: «facultativos, obreros finqueros, comerciantes, militares y clérigos» (Asturias 1988: 27). Poco a poco, fuera de su país, nuestro narrador verá las cosas de otra manera, pero no como se cree. El sistema educativo nacional, por ejemplo, será peligroso, pues representará primordialmente el poder terrateniente que mantiene dividido el país en indios y ladinos. En su artículo “Sistema educacional nocivo al país”, del 19 de enero de 1927 (Asturias 1988: 152), dirá que es «inestimable el daño que la escuela ha hecho en Guatemala. Si tuviésemos estadísticas, nos espantaría la corriente de población que a medida que la escuela cunde, ha ido abandonando los campos para conquistar la ciudad, y con la ciudad, el

ficción a la militancia, la invención a la reflexión académica, y su camino será distinto al de Mariátegui, comprometido ante todo con la realidad.

Dessau, destacando la experiencia europea del peruano en su relación con la sociedad y la literatura (Melis *et al.* 1971: 51-109), dice que, dentro de la historia intelectual y literaria de los pueblos latinoamericanos,

el período comprendido entre las dos guerras mundiales constituye un punto culminante, la repercusión económica y política de la primera guerra mundial y la Gran Revolución Socialista de Octubre contribuyeron a agudizar todas las contradicciones sociales políticas y fortalecer las fuerzas antiimperialistas y antifeudales, desde la burguesía nacional hasta la clase obrera. Así surgieron programas revolucionarios, orientándose en parte en el ejemplo soviético y marxista (Melis *et al.* 1971: 55).

Acercándonos a Mariátegui, además, no podría hablarse de «visión del indio» sin la figura de Manuel González Prada ni el importante debate posterior originado en ciudades como Cuzco y Puno, así como la polémica de los círculos científicos y literarios limeños, aparecidas muchas de ellas en revistas como *Amauta*, *La Sierra*, *Boletín Titikaka* y otras gacetas y diarios de circulación nacional (Tord 1978: 51 y ss.). Pero hay una importante herencia y formación ideológica que puede rastrearse de manera clara en los apasionados

trabajo improductivo y los vicios de la vida regalada y sin horizontes» (Asturias 1988: 153). La educación mantiene «separadas las partes que forman la población» (Asturias 1988: 153), retrasando el desarrollo y su homogenización. En otro artículo, “El himno nacional” (Asturias 1988: 388), del 12 de octubre de 1929, al saber que se desea cambiar el himno guatemalteco, dirá que «el único himno nacional posible será un himno de insultos de los que están abajo contra los que están arriba» (Asturias 1988: 388). Además, logrará poner en cuestión por primera vez la idea de nación, defendida en su tesis, al caer en la nostalgia del migrante, puesto los ojos en la notable revolución individual intelectual que representará Europa para los latinoamericanos en París o Italia. Así como «hay poetas que cantan al amor, para inventarse esta pasión que no sienten; así nosotros queremos cantar a la patria, para inventarnos algo que no sentimos, pues de sentirla, procederíamos de otra suerte, no dejando que de ella se apoderara, como se ha apoderado y sigue apoderándose, el extranjero en su forma más odiosa, en forma de compañía anónima. Si no tenemos patria, ¿para qué queremos himno?» (Asturias 1988: 388).

discursos del anarquista peruano que Mariátegui sintetizará y desarrollará años más tarde¹¹⁰. Desde el famoso discurso en el Politeama¹¹¹, de 1888, artículos como “15 de julio”¹¹², de 1890, “Instrucción católica”¹¹³ o el póstumo “Nuestros indios”¹¹⁴, de 1904 —reunidos en

¹¹⁰ En sustancia, para Melis, Gonzáles Prada fue «una gran figura de intelectual radical-burgués, que [preparó] el terreno a la síntesis superior de Mariátegui. Esta continuidad es evidente sobre todo en [su] contribución más importante [al] desarrollo del pensamiento político peruano: la consideración del problema del indio. Gracias a él, este nudo crucial para la estrategia del movimiento democrático de los países andinos se encara por primera vez fuera de los pretextos literarios o del sentimentalismo demagógico» (Melis *et al.* 11971: 16). Emergió como «estímulo para promover el necesario examen de conciencia nacional» (Melis *et al.* 11971: 21) después de la derrota en la Guerra del Pacífico. «Al abogar por un análisis crítico y radical de la sociedad peruana, al interesarse por los indios y su situación económica predominantemente subhumano y al favorecer el movimiento de la incipiente clase obrera, Prada sentó sólidas bases para el desarrollo de un pensamiento radical moderno y una avanzada acción política» (Melis *et al.* 11971: 21).

¹¹¹ Iba a iniciarse una gran colecta nacional para rescatar las provincias de Tacna y Arica, acota Sánchez, entregadas por diez años a Chile luego del tratado de Ancón. Los escolares de Lima organizaron una velada en el viejo teatro Politeama (González Prada 1976: 43-48). González Prada, entonces «emblemático del revanchismo», fue invitado. «Hablo, señores —dirá un niño en su lugar—, de la libertad para todos, y principalmente para los más desvalidos. No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera». De inmediato: «Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un caruto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre» (González Prada 1976: 45-46).

¹¹² En este artículo (González Prada 1976: 57-59) insiste en que «la mejor manera de honrar la memoria de los hombres sacrificados por una idea consiste en imitar su ejemplo, no en lamentarse como plañideras ni en rezar como cartujos» (González Prada 1976: 57). Una vez más hace gala de la oposición entre vivos y muertos, como hizo años antes en el discurso del Politeama («¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!!»), «Los vivos seríamos superiores a los muertos, si trazáramos una línea de luz y dijéramos: aquí termina un pasado de ignominias, aquí empieza un porvenir de regeneración» (González Prada 1976: 57).

¹¹³ Aquí crítica la tradición eclesiástica peruana, virreinal, improductiva y pasiva (González Prada 1976: 71-89). «Cojamos un plano de Lima —dice—, señalemos con líneas rojas los edificios ocupados por congregaciones religiosas, como los médicos marcan en el mapamundi los lugares invadidos por una epidemia, y veremos que nos amenaza la irresistible inundación clerical» (González Prada 1976: 71). Los clérigos en la sociedad «recuerdan los cuerpos opacos en el Firmamento: aunque no se descubren a la vista, manifiestan su presencia por las perturbaciones que causan en los astros vecinos» (González Prada 1976: 73).

¹¹⁴ Luis Alberto Sánchez —y otros (Tord 1978: 45-50)— advierte la relevante importancia de este ensayo (González Prada 1976: 332-343), que «imprimió un violento viraje a los trabajos indigenistas [,] inspirador directo de los trabajos de Pedro Zulen, Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui, José Uriel García y Luis E. Valcárcel» (González Prada 1976: 332). Según Prada, el indio no representa una raza biológica sino una raza social, pues depende de su estado y situación económicos. Sin embargo, decía, le «conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a

Páginas libres y Horas de lucha (González Prada 1976)—, hasta el libro publicado en Barcelona y Santiago de Chile titulado *Anarquía*¹¹⁵, de 1940, la defensa del indígena tendrá rasgos de urgente transformación social en todos los campos de la vida nacional.

Para Melis, precisamente la «culminación catastrófica del militarismo peruano» es la trágica derrota en la guerra con Chile (1879-1884) y la pérdida de los yacimientos guaneros y salitreros (Melis *et al.* 1971: 13). No se formó una sólida clase dirigente burguesa y el liberalismo peruano estuvo marcado por el fracaso. La difusión de ideas socialistas europeas adquirió entonces un «matiz netamente anarquista, más bakuninista y proudhoniano que marxista» (Melis *et al.* 1971: 14).

Uno de los puntos más importantes al que llegan todas las revisiones del conflicto es que éste significó para el Perú la primera oportunidad para verse a sí misma como nación¹¹⁶.

Según Aricó, cuando

destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo organizamos cacerías y matanzas como las de Amantani, Ilave y Haunta» (González Prada 1976: 338). Pero, si «se instruye en colegios o se educa [adquirirá] el mismo grado de moral y cultura que el descendiente del español» (González Prada 1976: 341). El indio logrará redimirse «merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche» (González Prada 1976: 343).

¹¹⁵ En su libro sobre *El anarquismo en América latina*, Cappelletti y Rama reconocen a González Prada como un importante representante del anarquismo continental (Cappelletti y Rama 1990: XCVIII-CXII). El suyo es un anarquismo autoconsciente, anticlerical, positivista y social. En este libro, publicado primero en Santiago de Chile en 1940, habría tenido una primera edición en Barcelona en 1938. Lo componen artículos publicados en *Los Parias* (Lima) de 1904 a 1909, así como otros textos inéditos. En él dirá que el ideal anárquico puede resumirse en dos líneas: «la libertad ilimitada y el mayor bienestar posible del individuo, con la abolición del Estado y la propiedad individual. Si ha de censurarse algo al anarquista, censúresele su optimismo y la confianza en la bondad ingénita del hombre. El anarquista [mira] en cada hombre un hermano; pero no un hermano inferior o desvalido a quien otorga caridad, sino un hermano igual a quien debe justicia, protección y defensa» (Cappelletti y Rama 1990: 267).

¹¹⁶ Luis Alberto Sánchez dirá que la «guerra del Pacífico dio vida al prosista González Prada» (González Prada 1976: XII).

la derrota frente a Chile en la guerra del Pacífico provoque una crisis generalizada, crisis ideal y de conciencia que permitirá a los peruanos redescubrir la antes negada realidad de un país invertebrado, de una nación irrealizada, se abrirá en el interior de la intelectualidad peruana una profunda cisura que facilitará la formación de una corriente de opinión favorable al indígena (Aricó 1978: XVI).

Vanden anota que Manuel González Prada se convirtió «en un ardoroso crítico social, así como un escritor y orador refinado, dentro de la tradición radical, anticlerical, del liberalismo francés de finales del siglo XIX» (Vanden 1975: 19). Fue el primero en advertir que la redención indígena podría alcanzarse «sólo si se transformaban sus miserables condiciones económicas» (Vanden 1975: 20). Sin embargo, para Aricó, las posiciones de González Prada encarnaron «más una protesta que un programa concreto». El método de los «proindigenistas» [tuvo] un fondo humanitario y filantrópico antes que político¹¹⁷ (Aricó 1978: XLVI). Lo importante es que el indigenismo de González Prada (su oposición al oligarquismo más soez y necio¹¹⁸) le permitió a Mariátegui aproximarse a ese mundo vedado del Perú “real”, cuyo resurgimiento constituirá el presupuesto ineludible para la realización de una nación.

Lo que unifica a estos tres autores, Asturias, Mariátegui y Dalton, es que su preocupación social proviene de su experiencia literaria. Esto es: su propia producción, así como sus lecturas y posiciones político-estéticas frente a la palabra. Mariátegui, aunque luego renegara de ella, pasó por una época lírica y dramaturga; Asturias, narrador y poeta, ganará prestigio con su visión mitológica del indio y Dalton, años después, poetizará la derrota del sujeto en un mundo violento y solitario del escenario salvadoreño, admirará a Vallejo y

¹¹⁷ Lo mismo diría Mariátegui de él. González Prada «no tuvo temperamento de conductor, de caudillo, de condotiero. Mas no es ésta la única constatación que hay que hacer. Se debe agregar que el temperamento de González Prada era fundamentalmente literario» (Mariátegui 1979: 169).

¹¹⁸ González Prada escribiría en el discurso del Politeama: «La historia de muchos gobiernos del Perú cabe en tres palabras: imbecilidad en acción, pero la vida toda del pueblo se resume en estos tres: versatilidad en movimiento» (González Prada 1976: 47).

transformará las crónicas de la Conquista en parodia y denuncia literaria. Para Dessau es claro que «la toma de conciencia de los intelectuales revolucionarios de entonces se produjo a través de la literatura» (Melis *et al.* 1971: 57).

La causa de este fenómeno a inicios del siglo XX reside en que

la realidad socio-económica de todos los países latinoamericanos no les ofrecía a los intelectuales ninguna posibilidad de realizar auténticamente sus capacidades creadoras. Dentro de la estructura social dada, las profesiones clásicas de los intelectuales latinoamericanos —juristas, funcionarios públicos, o médicos— casi no brindaban la oportunidad de desarrollar actividades intelectuales creadoras. *La literatura era, pues, la única salida, y por eso florecía, en parte como ocio cultivado con tendencias evasivas y aristocratizantes, en parte como tentativa seria de penetrar en los sectores de la vida latinoamericana para encontrar el punto de partida de la acción renovadora o revolucionaria* (Melis *et al.* 1971: 74-75)¹¹⁹.

1. Asturias: el indio, ese ser perverso

Es importante de antemano, aunque parezca innecesario, advertir una equivocación. Mac-Lean y Estenós, en su libro *Indios de América*, precisa desde un inicio que la denominación “indio” se debió a

un error histórico. Fue el fruto de una equivocada apreciación geográfica del sitio (Indias Orientales) donde creyeron haber llegado los primeros españoles que arribaron al Nuevo Mundo. En el siglo XV los avances y conquistas de los musulmanes cortaron el tráfico

¹¹⁹ Énfasis míos.

comercial de Europa y el extremo oriental del Asia y la India. El mundo “occidental” —que entonces era más “occidental” que ahora porque se creía que la Tierra era plana; que Europa formaba el extremo occidente y que más allá de las columnas de Hércules y de las aguas del Atlántico terminaba el Planeta— buscó, en tal trance, nuevas rutas para las Indias con las que sostenía intenso comercio. [Cristóbal Colón], convencido de la redondez y esfericidad de la Tierra, osada tesis que impugnaban los teólogos y los académicos, [emprendió] la tremenda aventura [navegando] siempre hacia el occidente con la intuición de que por allí también se llegaría a Asia. [El 12 de octubre de 1492] creyó ver satisfecho su empeño y comprobada su teoría. Llegó a unas tierras que, según él, eran precisamente las que buscaba: las Indias del Asia. De allí que, desde entonces, se denominara “indios” a los aborígenes de esas regiones. Decepcionado por las ingratitudes y maldades humanas, que se ensañaron contra él, Colón murió sin sospechar siquiera el portento de su hazaña: había [descubierto] para Europa un Nuevo Mundo, bautizado [con] el nombre de “América”, en homenaje al cartógrafo italiano Américo Vespucio que había dibujado los primeros mapas de las nuevas tierras. “*Indios*” se siguió llamando, ya equivocadamente, a sus oriundos. Y la equivocación perduró a través de los siglos y adquirió carta de legitimidad científica¹²⁰ (Mc Lean y Estenós 1962: 11-12).

La tesis de Miguel Ángel Asturias para graduarse de Abogado en Guatemala en diciembre de 1923 es quizás uno de los primeros documentos del siglo XX —muchos años después—, poco estudiados, donde esta *legitimidad científica* marca todavía la visión desgarradora de sí mismo y de su prójimo.

Lleva por título *El problema social del indio* (Asturias 1971), y fue presentada a la Facultad de Derecho, Notariado y Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Guatemala. La razón por la que deseo hablar de ella es muy simple: en él puede leerse todo el bagaje acumulado durante siglos de dominación —desde la Conquista— sobre el indio guatemalteco elucubrado por las élites (ladinas) y, a su vez, todo lo que representará en el futuro, durante el siglo pasado y en especial en la época de violencia, la visión de nación

¹²⁰ Énfasis míos.

del pueblo guatemalteco en un momento en donde en el resto de Latinoamérica, como en el Perú, según Mariátegui, se definía una visión de nación basada en el indio.

No deseo desmerecer su obra narrativa, para algunos valiosísima y para otros sobreestimada, entendida principalmente como reivindicación del pasado y el sujeto indígenas. Tampoco deseo llegar a resultados que pueden parecer obvios; mi intención es reconocer a partir de qué conceptos y subjetividades se miró en Guatemala al indio y la nación como conjunto de subconjuntos parcelados y en permanente conflicto. Como en todo creador, las contradicciones (lo que Vargas Llosa llamaría «miserias humanas»¹²¹) no restan valor a la obra sino que la iluminan y construyen: son elementos importantes que permiten comprender el camino que recorre el escritor y su obra en una misma dirección. En el caso de Asturias, uno puede reconocer en principio que hay un deseo de cambio en el joven intelectual de la situación del indio guatemalteco y, por ende, de su país¹²². Pero este deseo, sin embargo —movido más bien por el desprecio que por el reconocimiento—, no es para nada identificación sino rechazo. Tampoco estaba inventándose la pólvora; las discusiones sobre el “problema indígena” tenían ya larga data y eran el anuncio de importantes cambios

¹²¹ «¿Por qué hay novelistas? (...) Esta empresa, juzgada en frío, con ojos más bien utilitarios, nos parece bastante desatinada, algo absurda. En efecto, como si en la realidad no pasara ya bastantes cosas, como si en la vida no hubiera bastantes personajes, bastantes dramas, bastantes alegrías, bastantes aventuras, hay hombres que se apartan de sus semejantes, se encierran, y pasan días, semanas, meses, angustiándose, desesperándose, por crear ilusoriamente, a través de las palabras, nuevos dramas, nuevas angustias, nuevas alegrías, nuevas situaciones, nuevas aventuras. ¿Por qué pretenden esos hombres crear realidades imaginarias?» (1974: 13). El novelista, para Vargas Llosa, es «ante todo aquel que no está satisfecho con la realidad, *aquel hombre que tiene con el mundo una relación viciada*» (Vargas Llosa y Arguedas 1974: 13). Énfasis mío.

¹²² Para Hurtado, Asturias es el resultado de un proceso de «paulatina asimilación, de la toma de conciencia del compromiso con su país» (Hurtado 2006: 47). Llegar a París «era un cambio muy importante, pues implicaba [el] abandono de la mentalidad oligárquica y una adhesión al proyecto capitalista modernizante, así como un operativo artístico literario de inclusión y fusión de las culturas subalternas mayas a una versión mestiza de lo guatemalteco. No fue un proyecto aislado, sino que formaba parte de un movimiento vanguardista latinoamericano de apropiación, inclusión, resignificación y fusión de las culturas subalternas al proyecto modernizador de la nación» (Hurtado 2006: 48). Descubrir *la esencia guatemalteca* era el punto de partida para la búsqueda del ser latinoamericano (Hurtado 2006: 55). La aclaración del propio autor, con motivo de la reedición de su tesis en 1971, pondría en claro todo los «malos entendidos» (Hurtado 2006: 58).

sociales en Centroamérica y, en realidad, en todo el continente americano. Lo dice Asturias en las primeras páginas: el asunto no es nuevo, pero

es innegable que después de todo lo que se ha dicho, el indio sigue, como antes, olvidado por parte de aquellos a quienes la nación confió sus destinos y por parte de los gobernados que formamos la minoría semicivilizada de Guatemala (profesionales, estudiantes, comerciantes, periodistas, etc.) (Asturias 1971: 32).

Asturias se refiere aquí a la nueva visión científico-institucionalista del indio que la revolución mexicana había hecho posible se abriera paso en todos los espacios políticos de la región, influyendo de manera rápida en el resto del continente sudamericano¹²³. Manuel Gamio, en su prólogo a los ensayos de Juan Comas, enumera algunos datos para la historia del indigenismo en México (Comas 1953: 63 y ss.): la aparición de un texto legal de 1906 en favor de los Tarahumaras, pueblo indígena de Chihuahua. El gobernador Enrique C. Creel habría planteado problemas y soluciones en favor de su protección y “mejoramiento” social. El documento sin embargo no tendrá éxito. Se funda el 28 de marzo de 1910 la Sociedad Indianista Mexicana, con el propósito de estudiar las razas aborígenes y procurar su “evolución”. Se crea además en Jalisco, el 17 de julio de 1910, las Sociedades Indianistas Estatales y Cantonales. Se inaugura el primer Congreso Indianista Mexicano el 30 de octubre del mismo año. Se crea la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana. El Dr. Nicholas Murray Butler, presidente de la Universidad de Columbia se habría encargado, entre 1904 y 1908, del plan de estudios y su formación. Se publicó a partir de 1920 la revista

¹²³ Moisés Sáenz, miembro de la Comisión de Investigaciones Indias de la Secretaría de Educación Pública de México, en su estudio sobre el indio peruano realizado entre 1931 y 1932, cree «que el indio, a pesar de su mutismo y a su pasividad, tendrá que forzar la puerta de salida; tendrá que hablar por propia voz y clamar por sus derechos humanos para asegurar después, por sí mismo, sus derechos políticos. Pero cuando esto suceda, el indio y ano será indio, se habrá amestizado; si lo queremos, será uno de nosotros. Si lo queremos y si lo pensamos y si lo sentimos, será uno de nosotros, *será nosotros mismos*. Esto es lo que quiere decir “la incorporación del indio”» (Sáenz 1933: XV).

ETHNOS, dirigida por el propio Juan Comas y Manuel Gamio. Es importante destacar que entre sus directrices se propugnó el estudio

de los fenómenos que entraña el desarrollo normal o anormal de las agrupaciones humanas y su consecuente mejora, debe efectuarse de acuerdo con *los principios y métodos científicos* preconizados por las ciencias sociales: Historia, Sociología, Antropología, Psicología [y otras más].

(...)

Nuestra tendencia utilitaria o práctica consiste en despertar el interés público hacia el hecho de que existe *una enorme mayoría de mexicanos ignorados, no obstante que tienen derecho a ser estudiados para ser conocidos y consecuentemente impulsados en su evolución social, pues sólo así se logrará incorporarlos a la vida nacional.*

(...)

En esta Revista se insertarán toda clase de trabajos sobre cuestionamientos antropológicos y sociales [y de preferencia] aquellos que, apoyándose sobre el conocimiento de nuestra realidad social, encierren alguna cuestión práctica *para lograr el desarrollo moral, económico y artístico de las llamadas razas indígenas*»¹²⁴.

Algunos autores han defendido la siguiente tesis: la obra narrativa de Asturias supo conservar y transformar de manera inédita la todavía viva esencia precolombina de su tiempo (Sáenz 1974, Meneses 1975, Albizúrez 1975, Cardoza y Aragón 1991, Hurtado 2006). No obstante, con respecto a la tesis —deteniéndose poco en su examen, haciéndola a un lado como si fuera sólo el escalón del desarrollo reflexivo de un escritor adolescente—, no han hecho sino anotar el *sorprendente* hallazgo de su “ser indígena” que supuso en París, lejos de la patria, la composición nostálgica de *Leyendas de Guatemala* (Asturias 1957) y toda su

¹²⁴ Énfasis míos.

obra posterior. Para Sáenz este libro, por ejemplo, habría sido escrito en el «invierno parisiense en que sentía nostalgia de su país» (Sáenz 1974: 57). Asturias se habría dedicado a «formarse científicamente en cultura maya» (Sáenz 1974: 42), traduciendo al español, entre 1925 y 1926, la versión francesa de Raymond del *Popol Vuh* (Sáenz 1974: 42), hecho que Cardoza y Aragón niega¹²⁵. No es por lo tanto «un libro de ensueños, sino un libro basado [en] el *Popol Vuh*» (Sáenz 1974: 58).

Es aquí donde autores como Meneses han advertido que el descubrimiento juvenil del *Popol Vuh* estaría en estrecha relación «con su amor por lo legendario que, en su [niñez] supieron inculcarle familiares y sirvientes» (Meneses 1975: 27). Habría por ello dos corrientes emotivas que se dan encuentro en la obra del guatemalteco. Primero, la literatura quiché de su infancia y la *reencontrada* de París a través de su lectura de las narraciones quichés en la década del veinte. Uno sería empírico y distorsionado, y otro científico y riguroso. El primero habría determinado «el fervor por el misterio; el otro, la apasionada obsesión por producir misterios maravillosos» (Meneses 1975: 28). Advierte Meneses: «España cede el idioma; la vetusta Guatemala, la magia» (Meneses 1975: 29)¹²⁶.

No obstante, la tesis es anterior a la aventura europea y, sin embargo, no podría decirse que el indio de su temprana reflexión académica era distinto al de su ficción. Ambos eran para él el dramático destino de un pueblo. Eran el símbolo del mito más amargo de su

¹²⁵ Lo habría traducido José María González de Mendoza (1893-1967), Abate de Mendoza. Los datos acerca de ello son, para Cardoza y Aragón, indudables. Los textos divulgados no mencionaban al Abate al hablar de la traducción (Cardoza y Aragón 1991: 15).

¹²⁶ Albizúrez cree también que sólo lo mágico define la obra antropológica ficcional del escritor guatemalteco. Habría que ir, dice, «al mundo mágico de los mayas y quichés, a los problemas, el habla, la geografía y las costumbres de Guatemala» (Albizúrez 1975: 9). «Antigua es también la presencia de lo mágico en la literatura (...). Además, lo mágico es, en nuestros países, *una dimensión común*. El indígena vive inmerso en un mundo de creencias ancestrales, que dan rumbo y razón a su existencia. Indígenas y no indígenas alimentan una fe — secreta quizás— en las supersticiones que corren en el seno de nuestras sociedades» (Albizúrez 1975: 19). Énfasis mío. Asturias pertenecería a ese grupo de escritores que buscaron «recoger con mano realista todas las facetas de la vida del hombre del pueblo» (Albizúrez 1975: 131). La obra de Asturias es el «esfuerzo de geografía humana» (Albizúrez 1975: 131). Aunque la simplificación mágica puede ser peligrosamente engañosa, para Albizúrez Asturias lleva en su obra (y por qué no en la sangre) el «sello del mestizaje» (Albizúrez 1975: 168).

conciencia y, a su vez, la fuerza omnipresente que lo superaba históricamente, aunque, desde su lugar de enunciación, creyera estar flanqueado por las murallas de la letra, la institución y la seudociencia. Cardoza y Aragón —defendiendo la tesis de la *feliz transformación* asturiana de intelectual ladino a paradigma de la narrativa indígena guatemalteca—, ha dicho que la ciencia que poseía entonces «convidaba al suicidio, a considerar la sangre india como fatalidad, como veneno, como catástrofe» (Cardoza y Aragón 1991: 53). Luego, surgiría el poeta anulándose el “sociólogo”, su ciencia y los conceptos que la gobiernan. Su objetividad “científica” habría perdido terreno

ante el impulso poético; la tesis está olvidada, no es más que una referencia elocuente de la identidad antes de la relación con el imaginario indígena, antes de alcanzar la invención de sí mismo, antes de encontrarse consigo y su literatura en París. ¿Cómo podríamos suponer que ello acaeció? (Cardoza y Aragón 1991: 53)

La respuesta para Cardoza y Aragón está en que, al descubrir al indio que

desprecia en la tesis de abogado, encuentra una patria, una identidad, vive una conversión cuyo origen es remoto y laberíntico.

Así asume entonces lo mitológico indio como reacción a su pasado reciente, ajeno a su militante solidaridad real: con una solidaridad virtual en sus ficciones (Cardoza y Aragón 1991: 54).

Asturias habría logrado hallar la *esencia* de un pueblo por el que sentiría ahora no sólo aprecio sino compromiso. Aunque movido por el conocimiento de un pasado auténtico y la revelación positiva de una visión del mundo no occidental, para Asturias ese mundo indígena seguía siendo primitivo, oscuro, irreal y, sobre todo, ajeno. Si en la tesis se comportó «guatemaltecamente como ladino», creyéndose superior por *no ser* indio (pobre, analfabeta,

marginado), logrará luego una conversión —similar también a la que habría tenido Las Casas leyendo los Evangelios, según Cardoza y Aragón— «por lo *mítico esperpéntico vivo en los indios que lo embriaga y enamora definitivamente*. Asturias [se] transformó en sus libros en una especie de *brujo que nos guió a cierto sentimiento de lo indio, más que al indio mismo*» (Cardoza y Aragón 1991: 54-55)¹²⁷.

Hay en la tesis de Asturias un afán científicista sin éxito que hizo que descargue en el indio todo lo que despreciaba de él y de sí mismo. Uno puede preguntarse por qué, para un joven graduado, era importante hablar del indio para pensar su propia nación —en un artículo escrito en París dirá que el abogado «necesita ser más que un mísero notario»¹²⁸ (Asturias 1988: 29)—; dedicarle una tesis, el quehacer intelectual y, luego, la obra narrativa¹²⁹. El indígena no sólo representa hoy la población más numerosa del país sino la más diversa y compleja (Monteforte Toledo 1959, Guzmán-Böckler y Herbert 1972; Casasús Arzú 2007)¹³⁰. El indio importaba entonces (tanto como hoy) porque sólo a través de él —de su

¹²⁷ Énfasis mío.

¹²⁸ Artículo del 5 de mayo de 1925., titulado “II”, segunda parte del artículo “Realidad social guatemalteca”, mencionado ya (Asturias 1988: 26).

¹²⁹ Cardoza y Aragón se hace la siguiente pregunta: «un hombre de la capital, con su formación conservadora, ¿Cómo podría llegar de verdad al indio?» (Cardoza y Aragón 1991: 51). Más adelante: «¿Cuál es el indio verdadero de Asturias? ¿El apocalíptico de la tesis de abogado o el gótico y milagroso de la heurística de las novelas? Los dos son suyos, uno en crisálida y el otro en mariposa» (Cardoza y Aragón 1991: 62). Propone luego una respuesta más convincente: la “invisibilidad” del indio. Ésta fue tal que apenas si «los vimos en la década decadente de 1944-1954. No fue sino con la lucha armada en la cual los indios toman parte tan valiosa que han impuesto su presencia. *Asturias en la tesis de abogado los veía, repito, tal se le sigue viendo en Guatemala: en mi tierra de indios, matar a un dios no es matar a un hombre*» (Cardoza y Aragón 1991: 63). Son los indios «de ayer; los de hoy son otros, [sin unión con los] de ayer, a quienes se les ha borrado la memoria, se les ha sumido en suprema ignorancia y exilio (Cardoza y Aragón 1991: 56). Énfasis míos.

¹³⁰ En su *Guatemala. Monografía sociológica*, Monteforte advertía en 1959 que alrededor del 75% de los guatemaltecos era agricultor y, por lo tanto, de vida rural (Monteforte 1959: 75). También, creía reconocer dos hechos importantes, al llegar por primera vez a este territorio: Guatemala era «un país de indios con su capital y una que otra ciudad ladinas y occidentalizadas, y una población india muy densa en las tierras más altas y pobres, que llega casi a desaparecer en las tierras bajas y ricas. (...) El mundo indio empieza prácticamente en las goteras de la ciudad de Guatemala, en todas direcciones y al nivel superior del altiplano; mientras más alta, más pobres y de mejor clima es la tierra, más puros conserva el indio sus formas tradicionales de vida. En este altiplano *superpoblado y superexplotado* [habita] multitud de grupos *aislados o semiaislados*» (Monteforte 1959: 93). Énfasis mío. Guzmán-Böckler y Herbert en la década del setenta señalaron el fracaso del intento de

comprensión, pero también, para la élite ladina, de su destrucción— podía medirse el grado de occidentalización de las sociedades americanas ciudadinas, defendidas durante siglos por pequeños grupos de poder que despreciaron al indio. *Corregirlo* o ladinizarlo podía hacer posible uniformizar una sociedad evidentemente multiétnica pero también desigual, dividida y enemistada consigo misma.

El estudio «de nuestras sociedades» debía, para Asturias, «ponernos en posibilidad de hacer de Guatemala una nación racial, cultural, lingüística y económicamente idéntica» (Asturias 1971: 34). Es decir: el indio, como sujeto social, no podía acceder como tal a una concepción de nación ni siquiera como residuo; si podía haber una manera de hablar de él era en ese agresivo empeño de sacarlo de *su* mundo pervertido para convertirlo en “civilizado”. No había ninguna duda: el indio, débil y cruel, representaba «una civilización pasada y el mestizo, o ladino que le llamamos, una civilización que viene» (Asturias 1971: 36). Civilización por supuesto vista (gratuitamente) como armonía y equilibrio. En el capítulo titulado “Sociografía indígena”, Asturias creía en una civilización en tanto desarrollo de tres actividades: la industrial, intelectual y moral (Asturias 1971: 44). El progreso alcanzado por España, «fuerte y vigoroso», habría pasado a América, y concretamente a Guatemala —cuyas sociedades existían en formación—, quebrantada «en sentido de menos» (Asturias 1971: 49). El espejo con que Asturias pretendía mirarse era el mismo con que se habían mirado durante tres siglos los indios de Colón.

Me he preguntado por qué esta tesis puede llegar a ser tan embarazosa y, a su vez, tan cargadamente violenta. Cualquier lector desapasionado podría identificar con facilidad elementos xenófobos, sexistas y racistas de principio a fin; pero ese no es mi objetivo. La

clasificación de la sociedad guatemalteca, desde modelos extranjeros, queriendo combinar las dimensiones rurales y urbanas del país. Una de origen anglosajón: clasista (alta, media, baja); otra extraída «de una interpretación rígida del marxismo»: la existencia de burguesías (grande y pequeña) y una que «pretende vernos distribuidos en compartimientos estancos denominados “estratos”, “sectores medios” [y] “comunidades”». Siempre, el elemento perturbador e inclasificable es: el indio (Guzmán-Böckler y Herbert 1972: 165). Según Casasús, de los casi 11 millones de guatemaltecos, el 41% son indígenas (Casasús 2007: 229). La mayor parte de esta población pertenece al pueblo maya, incluyendo a su vez sus 22 grupos etno-lingüísticos: achi, awakateko, chalchiteko, chortí, chuj, itza’, ixil, kaqchikel, k’iche, mam, mopan, poqoman y otros (Casasús 2007: 229).

tesis de Asturias lleva consigo varias luces sobre cómo estaba tratándose no sólo al indígena de su tiempo sino a una sociedad políticamente mal identificada con su historia. Me explico, en las primeras páginas de la monografía, vemos una sociedad como un monstruo de dos cabezas: la indígena y la no indígena. El indio cobijaría

la penuria mental, moral y material del país: es humilde, es sucio, viste de distinta manera y padece sin pestañear. El ladino forma una tercera parte, vive un momento histórico distinto, con arranques de ambición y romanticismo, aspira, anhela y es, en último resultado, la parte viva de la nación guatemalteca (Asturias 1971: 37).

Podemos identificar tres aspectos importantes a través de los cuales Asturias desea describir un problema y su solución. El indio es una criatura abyecta; luego, un ser sin capacidad política y, por último, un sujeto sin presente. Por supuesto, aquí la diferencia entre Asturias y Mariátegui es diametral y gravemente distinta; pero no por ello incomunicables. Sus reflexiones no sólo no comparten la misma dimensión e importancia, pues acaso las uniría sólo el lapso temporal en el que fueran compuestas durante la década del veinte, sino que, para Mariátegui, como veremos en el siguiente apartado, a través del indio podía atomizarse y recomponerse la sociedad peruana en su totalidad, aunque tampoco de manera sencilla ni completa.

En el tercer capítulo, titulado “Sociorganología”, Asturias trata de definir a su individuo, su “objeto de estudio”. Mucho de lo que el joven escritor comprendía tenía valor social estaba marcado por lo que entendía debía ser la sociedad guatemalteca (educada): un espacio en donde no pudiera verse, a contraluz, la resquebrajada realidad de un pueblo marginado. ¿Cómo es un indio? ¿Cómo es su «aspecto físico exterior»?

Nuestras observaciones son de conjunto, manifestamos poca confianza en su resultado y siempre queremos pensar que después podrán hacerse en toda forma. A su cutis áspero, le

dan un aspecto lustroso la abundante secreción sebácea, que puede verse, sobre todo, en las manos y en la cara (Asturias 1971: 55).

Además, una

fisonomía de suyo fea le dan: la nariz y la boca anchas, los labios gruesos, las comisuras hacia abajo, los pómulos salientes, el ojo oblicuo amortiguado, la frente estrecha y las orejas grandes y sencillas, con el lóbulo adherido en muchos casos (Asturias 1971: 56).

Asturias, por supuesto, desea tomar distancia. Puede ser una estrategia innecesaria, pero no lo es. Reconociendo que la tesis no trata en realidad sobre un extraño sino sobre uno mismo (incluso podría arriesgarme a decir que toda su narrativa posterior trataría siempre sobre el mismo sujeto: el otro, el mismo¹³¹), el escritor nos está diciendo que el indígena, en tanto sujeto social (y aunque pudiera identificarse físicamente de la misma manera¹³²), es *diametralmente* otra persona. Estamos ante lo que podría ser el primer intento intelectual en la Guatemala contemporánea por definir al otro como enemigo. Así como éste es carne y hueso, es también un alma marcada por la vulgaridad y el vicio. Según Asturias, lo que define su psicología es: «sentimiento moral, utilitarista; mentalidad relativamente escasa y voluntad

¹³¹ Para Cardoza y Aragón hubo en Asturias «al unísono, esa capacidad inaugural de *ser extranjero, de ser indio y de ser ladino, mezclando lo cotidiano y lo onírico*» (Cardoza y Aragón 1991: 16). Énfasis mío. Sería en la escritura de MAA donde empieza a vivir el indio en la creación literaria (Cardoza y Aragón 1991: 16). «Su indio es —dice Cardoza y Aragón—, a la par, una leyenda y un mito; y a la inversa: la realidad más honda de Guatemala y un timo cuando lo sublimamos. Siempre fue flamígero: todo ello tejido conforme al enmarañado personaje que Asturias encarnó; doró la leyenda, la creó y la ensancho y fortalezo. Leyenda y realidad; timo y mito, enlazados con esplendor como las paradojas de estos juegos de palabras» (Cardoza y Aragón 1991: 50-51).

¹³² Richard Adams, en su *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*, decía que en realidad «a menos que se pregunte a la propia persona, podría no haber manera de averiguar con certeza si esa persona es indígena o ladina» (Adams 1956: 18).

nula» (Asturias 1971: 57). El indio es «cruel en sus relaciones familiares» (Asturias 1971: 57) y para

el dolor moral o físico es muy poco sensible. Ve venir la muerte sin miedo: valor pasivo, valor de sufrimiento: estoico (Asturias 1971: 57).

Políticamente, es el indio el que vive de espaldas a la nación. En su vida política «ignora que Guatemala es una República, e ignora sus derechos y sus obligaciones de ciudadano» (Asturias 1971: 60-61). Empieza aquí el segundo ejercicio por el cual Miguel Ángel Asturias va delimitando con mucha mayor profundidad el problema. Éste toma ahora una dimensión mayor y por lo tanto más compleja. Con él quiere ir más allá: quiere tocar la herida mayor que no deja a Guatemala ser una nación homogénea, similar a la occidental. El indio no participa de la vida política del país no porque se lo hayan negado, sino porque los «pueblos indígenas carecen de cohesión; en ellos como en sus individuos, falta el sujeto social, la persona no existe» (Asturias 1971: 84). Ello es posible por dos factores, primero, porque la «miseria y el fanatismo» lo ha reducido históricamente y «de su carne [antes] rebelde nacieron generaciones cobardes» (Asturias 1971: 49). Segundo, porque en los días en que Asturias todavía no dejaba el país, la vida política

del indio se [reducía] a saber que en la Capital hay un Señor Presidente, en la cabecera un señor Jefe Político, y en su pueblo un Alcalde que tiene los atributos de Señor Feudal (Asturias 1971: 60-61).

El indio en política, como en el amor, «tiene una idea confusa» (Asturias 1971: 66). El indio guatemalteco «no pudo, ni ha podido, ni podrá incorporarse de un golpe a la cultura avanzada que tiene la minoría. Su situación es la de un niño que de la noche a la mañana se tornase adulto» (Asturias 1971: 72). No tiene presente, lugar ni lengua. Si el indio habla

español, lo hace «perturbando fonéticamente el vocabulario, repitiendo las mismas palabras y con una sintaxis lamentable» (Asturias 1971: 57). Es «incapaz de crear» (Asturias 1971: 57) y por lo tanto de existir culturalmente. Si se llega hasta donde vive, las poblaciones

indígenas dan la sensación de grandes lazaretos; asilos de mendigos, cárceles de criminales, antecámaras de cementerio; y sobre ellos, formando cielo, se extiende una atmósfera de aguardiente y chicha, de carne que se pudre y órganos que se asfixian sin conmoverse, en las angustias de una muerte lenta (Asturias 1971: 86).

En el capítulo titulado “Terapéutica social”, Asturias propone «medios para retardar el mal» (Asturias 1971: 89). Hay que estimularlo, enseñarle español, vestirlo como ladino. La mestización y la migración pueden también remediar el problema sólo si se traen *ejemplares* de Suiza, Bélgica, Holanda, Baviera y (el entonces) Tirol (Asturias 1971: 110). Asturias no había cruzado el Atlántico; sin embargo, su idea de sociedad civilizada no podía tener otro lugar que Europa. Si líneas arriba el aspecto físico del indio se oponía a la idea de belleza occidental, aquí el menosprecio del indio toma niveles aberrantes. Tal vez es aquí donde Asturias logra ser más severo.

Hágase con el indio lo que con otras especies criminales cuando representan síntomas de degeneración. El ganado vacuno importado [en] su segundo viaje, experimentó grandes decaimientos. El perro ha sufrido también modificaciones importantes; y como el perro algunas plantas (...): ¿Por qué no se traen elementos de otra raza vigorosa y más apta para mejorar a nuestros indios? (Asturias 1971: 107)

La tesis, por supuesto, surge y desemboca en ámbitos netamente académico-legales de una Guatemala a inicios del siglo pasado, de ahí que pueda sentirse de manera muy intensa el afán normativizador y regulador de Asturias al disertar frente a juristas, funcionarios

públicos, letrados con poder de decisión político en la sociedad. Esto sin embargo no debe explicar ni justificar de manera completa la visión racista que el escritor despliega en su investigación. Podría decirse que Asturias tiene miedo, miedo del otro que es también un miedo hacia sí mismo. Es decir: miedo a lo que él llevaba dentro; no sólo como mestizo sino como eslabón del núcleo agresivamente estructurador de la diferencia entre civilización y barbarie, indio y ladino. Por ello el indígena es perverso; no sólo inferior, sino que contiene todo eso que la élite ladina desea erradicar, desaparecer, alejar (aunque en verdad hacerlo fuera una tarea difícil e imposible), para elevar, limpiar y sanar Guatemala. El indio es un ser vil, insensible, incapaz y anodino. La tesis de Asturias es el primer documento de una profunda violencia simbólica sobre el indio pues ante todo lo concibe muerto: «¿A dónde va Guatemala —se pregunta finalmente— llevando a sus espaldas el peso muerto de su pueblo?» (Asturias 1971: 112).

2. El indio como nación: Mariátegui y el marxismo

Los destinos de Mariátegui y Asturias fueron, como he dicho, distintos. Uno sentaría las bases de una ideología de raigambre nacional y el otro crearía ficciones¹³³. No obstante,

¹³³ Aunque para Dessau Mariátegui no buscaba «la interpretación académica de problemas y fenómenos literarios como tales, sino una misión social tendiente a la orientación del movimiento obrero sobre todo de los intelectuales que se acercaban al movimiento revolucionario» (Melis *et al.* 1971: 77), en realidad, no lograría articular un movimiento proletario organizado capaz de reivindicar a través del poder sus derechos, después de sus 7 *ensayos* y de su temprana muerte en 1930. Al respecto, Aricó precisa que «es cierto que ya era tendencialmente socialista antes de partir a Europa, pero la fundamentación de su posición en una perspectiva marxista requería no sólo de una comprensión teórica de la sociedad, sino fundamentalmente de un referente práctico, de un movimiento en desarrollo con la suficiente densidad histórica como para construir una acción de clase. En la medida en que el proceso de constitución del movimiento obrero y campesino peruano estaba aún en ciernes, la actividad teórico-práctica de Mariátegui fue en cierto modo *fundacional* antes que *dirigente*» (Aricó 1978: XVII). De esta forma, «habiendo pretendido escribir para el pueblo, Mariátegui sólo había logrado hacerlo para una élite. Aunque el momento histórico lo unía a las muchedumbres, su yo lo alejaba. Como diría Cox años más tarde, Mariátegui, el hombre del verbo, no era el hombre de acción que necesitaban y ya tienen ahora las masas oprimidas del Perú [refiriéndose con claridad a Víctor Raúl Haya de la Torre]» (Aricó 1978: XXV). El mismo Mariátegui, al distanciarse del APRA, será muy claro al defender, ante todo, la formación de una clase dirigente. Según Mariátegui, durante el período de caudillaje militar que siguió a la independencia, al

compartieron y lograron formarse en un mismo escenario cultural europeo de inicios de siglo; aunque vinieran de distintos ambientes sociales, culturales y políticos latinoamericanos, los unió un único deseo de (trans)formación intelectual novecentista. La experiencia trasatlántica de Mariátegui fue tanto más temprana y precaria —dejó el país en 1919 empujado por el gobierno de Leguía, al que se oponía— como breve, a diferencia del escritor guatemalteco. Aunque estuvo en París, al igual que Asturias, la estancia fundamental de su paso por Europa la vivió en Italia. Estamos hablando de una Europa perturbada, en crisis, en constante agitación. Tal fue el impacto emocional e intelectual de sus vivencias en estos lugares que, a su regreso en 1923, mantendrá toda su vida aun contacto con Occidente no sólo a través de cartas y publicaciones¹³⁴, sino convencido de que la realidad europea podía ser tanto más clara para la latinoamericana para observar sus propios trances.

Para Harry E. Vanden, Francia recién se estaba reponiendo

del trauma que le había ocasionado la Primera Guerra Mundial. París estaba repleto de jóvenes escritores y artistas de muchas nacionalidades, quienes trataban de interpretar la modalidad de los nuevos tiempos. *El ambiente estaba bajo el fuerte influjo de la reciente carnicería de la guerra y de los movimientos revolucionarios que consecuentemente emergían como una reacción contra el horror que el Continente acababa de experimentar* (Vanden 1975: 25)¹³⁵.

no haber políticas liberales sobre la propiedad agraria (Mariátegui 1979: 44), la figura del caudillo pesó sobre el futuro de la nación. «Un nuevo orden jurídico y económico no puede ser, en todo caso, la obra de un caudillo sino de una clase. *Cuando la clase existe, el caudillo funciona como su intérprete y su fiduciario*» (Mariátegui 1979: 45). Énfasis mío.

¹³⁴ En efecto, Mariátegui estuvo en Europa sólo cinco años; pero «a través de nuevas publicaciones, revistas, periódicos y a través de un copioso epistolario se mantuvo en estrecho contacto con los acontecimientos y las corrientes europeas durante el resto de su vida. De tal modo su ideario continuó evolucionando, tanto en relación con sus raíces peruanas como con las corrientes cosmopolitas» (Vanden 1975: 22-23).

¹³⁵ Énfasis mío.

Debido a su interés social y humanista, leyó y conoció personalmente a escritores comunistas franceses como Henri Barbusse (cercano al movimiento bolchevique, defensor de la Revolución Rusa y admirador de Stalin), y tomó contacto con el grupo *Clarté*. A diferencia de Asturias, Mariátegui lograría experimentar «una identificación mística con el ideal revolucionario» (Vanden 1975: 26). Para Meseguer Illán, a través del periodismo y de la relación con jóvenes universitarios, Mariátegui se había abierto ya progresivamente en Lima un camino intelectual promisorio. Al dejar el Perú era ya «consciente de la injusticia de ciertas estructuras, como el sistema de la enseñanza nacional, que favorece tan sólo a una clase privilegiada» (Meseguer 1974: 61). Sabe además que la «estructura literaria se mueve todavía dentro de [modelos] “coloniales” y que está incapacitada para escuchar [las] nuevas notificaciones de la historia» (Meseguer 1974: 61).

La Italia que vivió y describió desde el lente de “cronista parlamentario”, pasaba por una etapa de agitación social de postguerra, la fundación del Partido Comunista Italiano y los abusos del Tratado de Versalles y sus decepcionantes “arreglos de paz”. Leerá a Benedetto Croce (a quien conocerá también personalmente a través de la familia de su esposa), y a Gramsci, en el *L'Ordine Nuovo y Avanti*. Beberá, como dice Aricó, del pensamiento revolucionario capitalista moderno representado por el Norte italiano industrial (Aricó 1978: XLII). Dos fenómenos italianos serán los que ayudarán a Mariátegui a esclarecer su futura posición revolucionaria, según Meseguer: primero, la crisis del liberalismo. A principios de 1921, el gobierno de Giovanni Giolitti —restablecido luego de la Primera Gran Guerra— «constata con satisfacción cómo la situación económica mejora, al mismo tiempo que las huelgas disminuyen» (Meseguer 1974: 66). Y segundo, el advenimiento del régimen fascista bajo la figura intimidante de Mussolini. «La ascensión del fascismo italiano —advertirá Mariátegui con preocupación— es paralela al descenso del socialismo»¹³⁶ (Mariátegui 1979:

¹³⁶ Anota Meseguer: «En 1919 Mussolini creía que el fascismo era un fenómeno de la ciudad. A finales de 1920, éste se extiende al mundo campesino gracias al apoyo de los terratenientes que han jurado desembarazarse de las asociaciones socialistas. El fascismo comienza su ola de terrorismo contra las organizaciones obreras que son incapaces de resistir a este movimiento de violencia. Además, el fascismo cuenta con el apoyo y la complicidad del Estado y de los militares, sumándose a esto el descrédito del parlamentarismo de las viejas clases dirigentes» (Meseguer 1974: 67).

67). La crisis de la postguerra provocó un escepticismo del que surgieron ideologías irracionalistas y violentistas. La sociedad italiana lamentaba la ineptitud de sus viejas clases dirigentes y los jóvenes grupos de la pequeña y media burguesía, aderezados de visiones nacionalistas durante la Gran Guerra, se sentían ahora marginados por socialistas y proletarios. La experiencia por ello habría sido tanto positiva como negativa: Mariátegui fue testigo de la crisis del liberalismo italiano, entendida por él como una crisis total continental, y al conocer también el socialismo revolucionario del movimiento maximalista comunista italiano, heredero de la Revolución rusa. Es aquí donde Mariátegui, según Meseguer, va a encontrar el Materialismo Histórico como método de interpretación de la realidad y acción revolucionaria¹³⁷ (Meseguer 1974: 80).

El problema del indio es el problema de la tierra y sus relaciones de producción. No es un problema racial, clínico, moral, educacional o político, sino eminentemente económico y social. En la estructura agraria peruana está la raíz del atraso, la exclusión política y cultural de las masas indígenas. En el ensayo titulado “El problema del indio”, Mariátegui dice que todas

las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos —y a veces sólo verbales—, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema (Mariátegui 1979: 20).

La visión de Mariátegui, tan originalmente opuesta a la visión oligárquica política, demuestra «hasta qué punto —según Aricó— el “marxismo” [extraño] su inspiración renovadora precisamente de la parte más avanzada y moderna de la cultura burguesa

¹³⁷ Para Vanden, «las corrientes que contribuyeron a la formación de Mariátegui no estuvieron limitadas a fuentes europeas o latinoamericanas. Asimismo, tanto ideólogos marxistas como no marxistas, fueron aparentemente importantes en el desenvolvimiento del gran Amauta peruano» (Vanden 1975: 11).

contemporánea» (Aricó 1978: XIV). Si bien «leyó a Marx con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión trascendental, evolucionista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales, característica del marxismo de la II Internacional»¹³⁸ (Aricó 1978: XV), lo sumamente radical de su pensamiento es el esfuerzo por «"traducir" el marxismo aprendido en Europa en términos de "peruanización"» (Aricó 1978: XIX).

Esta es una de las más profundas diferencias entre la tesis de Asturias y el pensamiento de Mariátegui. El primero es la rápida consagración de un texto universitario guatemalteco y el segundo la articulación de toda una obra dedicada a iluminar el camino de la lucha social en el Perú. Pero, además, mientras Asturias piensa en el indio como un mal de su país, Mariátegui entiende la indiferencia al indio como una enfermedad nacional. Mientras Asturias aborrece del indígena de su patria, Mariátegui cree valorar el poder transformador del mismo. Mientras Asturias cree urgente llevar (de la mano) al indio a la patria, para Mariátegui es el Estado quien debe ir al indio, reconocerlo, redimirlo.

A diferencia de Mariátegui, las masas obreras para Asturias, por ejemplo, no serán nunca el *motor* de una revolución cultural; sino más bien un escollo en el camino. Primero deben letrarse; luego, dirigir un cambio social. Es el obrero educado quien puede salvar Guatemala, pero no se sabe cómo, a través de qué instituciones lograr que eso ocurra ni mucho menos se precisa qué papel social jugaría. Mantendrá durante muchos años más, como se ha dicho ya, la visión de indio vicioso y pernicioso. En otro artículo de 1925, dirá que «el obrero que no sabe leer y escribir, lógico y sencillo es considerar que se opone al triunfo de los ideales de redención social» —“En favor de la Universidad Popular: un llamamiento a los obreros de Guatemala” (Asturias 1988: 19)—. El obrero que «malgasta sus dineros en los vicios, emborrachándose a fin de semana, hace obra negativa, obstaculiza, se opone con su mala costumbre, por no decir maldita, a la redención popular. Y algo más grave, el germen de su vicio, depositado en sus hijos, prolonga el obstáculo más allá de él mismo» (Asturias 1988: 19).

¹³⁸ Para Aricó, el Marx «que penetró su mente fue en gran medida ese Marx subvertido por el idealismo crociano» (Aricó 1978: XVI).

Para Vanden, su análisis marxista-leninista antidogmático de las “condiciones concretas” del Perú y otras regiones de América Latina, revela que la habilidad de Mariátegui «para adaptar el marxismo revolucionario a las condiciones específicas de su ámbito sin perder el poder de su doctrina, era original, sumamente brillante» (Vanden 1975: 9).

Sus planteamientos y críticas socialistas son de una profunda y flexible preocupación humanista. Si se deseara encontrar el hilo conductor de la concepción y defensa del indio peruano (de los grupos marginales y rezagados de las sociedades latinoamericanas), en una época crucial de cambios sociales y políticos en todo el continente, en palabras de Vanden, ello está en su búsqueda de las causas económicas y no sólo en los mecanismos administrativo-jurídicos o eclesiástico, «ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de poder de la tierra» (Mariátegui 1979: 20).

La inagotable bibliografía sobre Mariátegui (Rouillon 1963), demuestra cómo sus reflexiones dieron inicio a los estudios sociológicos científicos en Latinoamérica. Para Melis, los 7 ensayos contribuyen decisivamente «a la creación de una prosa científica hispanoamericana, al repudiar todo ornamento retórico y al tratar de lograr una esencia escueta pero rica en ideas»¹³⁹ (Melis *et al.* 1971: 34). Asturias, aunque no haya alcanzado tal nivel (es decir: no experimentara Europa revolucionariamente sino superficialmente mística), tiene el prestigio sin embargo de reconocerse dentro de la “sociología guatemalteca”. Disciplina influenciada por el positivismo, antes del catastrófico fracaso que significaría para este pensamiento la Segunda Guerra Mundial.

¹³⁹ «El Mariátegui más maduro —precisa Melis— intuye que para entender a Marx es necesario estar en condiciones de comprender todo el alcance “estructural” de su análisis, o sea, su propósito de situar los rasgos específicos de una formación económico-social en un modelo general de desarrollo histórico, *lo cual es lo único que confiere un valor auténticamente científico al marxismo más allá de toda interpretación deformadora en el sentido del historicismo idealista. Es precisamente este rigor científico, que constituye el necesario complemento dialéctico de la sensibilidad para la articulación concreta de los hechos históricos, lo que oponen a Mariátegui al empirismo barato de Haya, dispuesto siempre a ceder, en la praxis, a cualquier compromiso*» (Melis *et al.* 1971: 30). Énfasis mío.

Pero los términos para Mariátegui son claros: el hacendado, el latifundista, «es un señor feudal» (Mariátegui 1979: 21). Además, «contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita» (Mariátegui 1979: 21). Finalmente, «el juez, el subprefecto, el comisario, el maestro, el recaudador, están enfeudados a la gran propiedad» (Mariátegui 1979: 21). El Estado peruano en menos de cuatro líneas.

Pensar que «el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas» (Mariátegui 1979: 23). He aquí una clara posición contraria a las ideas de limpieza racial que Asturias defendía años antes. Es tan preciso el *dardo* que hace pensar si el escritor peruano habría logrado leer la tesis del narrador guatemalteco. «Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos —insiste—, es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos» (Mariátegui 1979: 23). No hay puntos en común con los planteamientos asturianos, todavía. «La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal» (Mariátegui 1979: 23). El indio falseado de las élites es un mito perverso. No sólo eso: el indio como raza es también una farsa y la imposibilidad de mirarlo desde dentro imposibilita también la nación. Para Mariátegui, el indio no puede existir sino como verdad: palpable, material, omnipresente. Por ello, «la esperanza en una solución eclesiástica es [la] más rezagada y antihistórica de todas. Quienes la representan no se preocupan siquiera [por] obtener una nueva declaración de los derechos del indio, con adecuadas autoridades y ordenanzas, sino de encargar al misionero la función de mediar entre el indio y el gamonal» (Mariátegui 1979: 25). La situación penosa y miserable del campesino tiene un responsable directo: el gamonal; pero el gamonal que comprende que, en su supervivencia, el indio seguirá dominado y esclavizado, pues el Estado funge de protector cuando sólo es cómplice, indiferente y ausente. «El gamonalismo es fundamentalmente adverso a la educación del indio —reconoce Mariátegui—: su subsistencia tiene en el mantenimiento de la ignorancia del indio el mismo interés que en el cultivo de su alcoholismo» (Mariátegui 1979: 25).

En su “Sumaria revisión histórica” —acápite añadido al capítulo sobre el indio, escrita a pedido de la Agencia TASS de Nueva York y utilizada luego, por el autor, como complemento del capítulo mencionado—, Mariátegui señala que la visión del indio se mide

en primer lugar por su desaparición. Es decir: la experiencia del indio ha crecido en torno a la violencia y la injusticia. La Conquista, por ello, fue una «tremenda carnicería» (Mariátegui 1979: 26). El Virreinato estableció un régimen inhumano de explotación y la República habría sofocado todo intento de resquebrajamiento del orden (durante siglos) establecido. Así, la «servidumbre del indio, en suma, no ha disminuido bajo la República. Todas las revueltas, todas las tempestades del indio, han sido ahogadas en sangre» (Mariátegui 1979: 28). Habría que precisar que, como dijimos líneas atrás, Asturias ve en su tesis al indio muerto. La diferencia con Mariátegui es que él está viéndolo también así, subterráneamente, atrapado en la represión y la indiferencia, pero no por ello derrotado. En “El problema de la tierra”, Mariátegui advierte estar superados ya los puntos de vista humanitarios y filantrópicos del padre Las Casas. Oponiéndose una vez más al joven Asturias, dirá:

Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico. Insurgimos, primeramente, contra la tendencia instintiva —y defensiva— del criollo o “misti”, a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía. Por esto, el más absurdo de los reproches que se nos pueden dirigir es el de lirismo o literaturismo. Colocando en primer plano el problema económico-social, asumimos la actitud menos lírica y menos literaria posible. *No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultural, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra* (Mariátegui 1979: 31)¹⁴⁰.

Para Mariátegui, el indio es capaz de sentimiento humano; para Asturias, animalizado y enfermizo, el indio sólo es capaz de deshonra y vicio.

Si para Mariátegui no había duda de que la antigua clase feudal «camuflada o disfrazada de burguesía republicana», seguía en el poder retrasando la entrada del país a la

¹⁴⁰ Énfasis mío.

modernidad, había no obstante una visión indígena poetizada en sus reflexiones que, por supuesto a diferencia de Asturias, no quedaría sólo en mito, sino que desarrollaría una visión política a futuro. Me explico: tanto para Asturias como para Mariátegui —salvando las distancias—, el indio nace, crece, se reproduce y muere en otro mundo, en un mundo indígena que tanto uno como otro necesitan aprehender y comprimir en un solo pensamiento. Para Asturias ese indio será el maya y para Mariátegui el inca.

En el Perú «de los Inkas —dice Mariátegui— era más cierto que en pueblo alguno el principio de que “la vida viene de la tierra”» (Mariátegui 1979: 34). Su civilización, netamente agraria¹⁴¹, será denominada por él «comunismo inkaico» (Mariátegui 1979: 34). No quiero decir con esto que las bases campesinas de su pensamiento nacional fueran irreconocibles, frágiles o torpes en tanto una invención apasionada. Nadie como Mariátegui reconocerá el carácter *narrativo* de una nación. «La nación misma es una abstracción —dirá al hablar del papel de las lenguas en la dilucidación de literaturas nacionales europeas—, una alegoría, un mito, que no corresponde a una realidad constante y precisa, científicamente determinable» (Mariátegui 1979: 153). Su indio no obstante es también un indio idealizado en el paradigma del ausente pues, tanto para Asturias como para Mariátegui, este sigue siendo el otro: el *indio* de Mariátegui precolombino es el más poderoso, pero también el que se percibe histórica y arqueológicamente destructible. «En el imperio de los Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo inkaico —*laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo*— vivía con bienestar material»¹⁴² (Mariátegui 1979: 5).

Aun así, Mariátegui no deja de distinguir con claridad el papel de los estamentos políticos virreinales que todavía perduran en la formación del Estado peruano como nación inconclusa. Es el régimen colonial el que desorganiza y destruye la economía andina (a pesar

¹⁴¹ Lo mismo dirá en “El factor religioso”. Mariátegui ve al indio como representante de una religión cuyo centro y motor era la sociedad misma, la sociedad en armónica y perpetua relación con la tierra. «La iglesia era el Estado mismo», dirá (Mariátegui 1979: 107). No violentaba el sentimiento indígena, rural, sencillo. «No estaba hecha de complicaciones abstracciones, sino de sencillas alegrías» (Mariátegui 1979: 107).

¹⁴² Énfasis mío.

de todo frágil y centralista), sin reemplazarla por una economía de mayores rendimientos. Ya lo dice al iniciar los 7 *ensayos*: en lo económico «se percibe mejor que en ningún otro hasta qué punto la Conquista escinde la historia del Perú» (Mariátegui 1979: 5). Todo intento de resarcimiento del pasado español americano queda así sin suelo. El colonizador «español carecía radicalmente de [una aptitud de transformación]. Tenía una idea, un poco fantástica, del valor económico de los tesoros de la naturaleza, pero no tenía casi idea alguna del valor económico del hombre» (Mariátegui 1979: 35). Sin embargo, aunque no ve en el problema del indio la urgencia de una *importación* de “raza europea”, sí logra comparar positivamente las potencialidades del colonizador anglosajón en Norteamérica con el de América del Sur. Mientras allá

la colonización depositó los gérmenes de un espíritu y una economía que se plasmaban entonces en Europa y a los cuales pertenecía el porvenir, a la América española trajo los efectos y los métodos de un espíritu y una economía que declinaba ya y a los cuales no pertenecía sino el pasado (Mariátegui 1979: 37).

Tal vez por ello es todavía mucho más crítico al indicar la situación en que las élites viven, comentan y reproducen una literatura sin visión verdaderamente nacional, independizada de los cánones estéticos y retóricos peninsulares.

Con relación al campo de la literatura, campo para él mucho más afín, Mariátegui concebirá el núcleo del sentido nacional de una literatura al verla como un proceso que durante el siglo XX brega por refundarse originalmente. Al criticar y distanciarse de Riva Agüero, quien había enjuiciado la literatura «con evidente criterio civilista» (Mariátegui 1979: 150), «conceptos políticos» y «sentimientos de casta»¹⁴³ (Mariátegui 1979: 151); al

¹⁴³ Para Mariátegui, Riva Agüero representa el “pasado colonial” que todavía pervive. Su «espíritu de casta de los “encomenderos” coloniales, inspira sus esenciales proposiciones críticas que casi invariablemente se resuelven en *españolismo*, *colonialismo*, *aristócratismo*. Riva Agüero no prescinde de sus preocupaciones políticas y sociales, sino en la medida en que juzga la literatura con normas de *preceptista*, *de académico*, *de erudito*; y entonces su prescindencia es sólo aparente porque, sin duda, nunca se mueve más ordenadamente su

advertir además el colonialismo supérstite republicano, «eco del clasicismo o del romanticismo de la metrópoli» (Mariátegui 1979: 155), busca incidir en la potencialidad creadora no sólo del “quechua-español” del Perú, representado por Vallejo (202-212), sino también de la producción literaria nacional capaz de calidad y originalidad, como Eguren (Mariátegui 1979: 191-199).

3. Dalton y el campesino en guerra

Roque Dalton fue uno de los más destacados poetas salvadoreños del siglo pasado. La monografía dedicada a El Salvador, publicada como parte de un archivo latinoamericano impulsado por la revolución cubana, es el proyecto intelectual daltoneano más importante (y menos estudiado) de su obra, que busca redefinir una nación en términos ideológicos. En ello se acercará más a Mariátegui que a Asturias. Más precisamente por recoger del primero una visión marxista-leninista militante, preocupada también por remarcar que la catástrofe social centroamericana es netamente económica antes que política —debido a la incorporación del imperialismo norteamericano en las estructuras económico-sociales del país, creando no sólo dependencia sino atraso social bajo el yugo militar, la intromisión—, y que el núcleo humano

espíritu dentro de la órbita escolástica y conservadora» (Mariátegui 1979: 151). Los valores literarios de este pensador peruano, militante católico apostólico a ultranza, corresponden «absolutamente a los fines de una restauración. Idealizada y glorificada la Colonia, buscando en ella las raíces de la nacionalidad. Superestima la literatura colonialista exaltando enfáticamente a sus mediocres cultores» (Mariátegui 1979: 181). Tal vez Riva Agüero es mucho más afín al Miguel Ángel Asturias de su tesis juvenil. En el “Carácter literario de los peruanos”, de su tesis de Bachillerato en Letras presentada a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1905, antes de aseverar que la literatura en el Perú se ha encargado sólo de imitar a España, Riva Agüero va a coincidir con Asturias en comprender también que «la raza española trasplantada al Perú, degeneró de sus caracteres en *criollismo*» (Riva Agüero 1962: 68). La influencia «debilitante del tibio y húmedo clima de la costa, núcleo de la cultura criolla; el prolongado cruzamiento y hasta la simple convivencia con las otras razas india y negra; y el régimen colonial que apartando de la vida activa, del pensamiento, de la guerra y del trabajo y favoreciendo el servilismo y la molicie, *produjo hombres indolentes y blandos*» (Riva Agüero 1962: 69). Énfasis míos.

del país (pequeño en extensión territorial) es el sujeto marginal (mestizo) y no el poderoso oligarca, instruido pero sin identidad, indiferente a la tragedia del pueblo.

Dirá que es la burguesía la «que [ha] acuñado [para el Salvador el] ridículo término de “pulgarcito de América”» (Dalton 1965: 15). Son los problemas centrados en la crisis, la dependencia económica y la precaria identificación nacional con los sectores más pobres y explotados los que Dalton percibe en su examen del devenir nacional durante el siglo XX. Pretende por ello dar un *panorama revolucionario* de su país, «con criterios ajenos a los usados por los tradicionales historiadores burgueses y antinacionales del El Salvador» (Dalton 1965: 17). Es decir, basándose en la tradición crítica socialista de Mariátegui: crear conciencia y, a su vez, llamar a las armas, pues la historia nacional es la historia de una catástrofe.

Parecería que la Historia Moderna de El Salvador —decía el intelectual Francisco Gaviria (1958), en la introducción a su estudio sobre El Salvador, publicado en los años 1917 y 1918, preocupado por encontrar los orígenes nacionales en la mitología de los códices mayas—, por serlo desde luego de una provincia y después de un Estado federal, por mucho tiempo condenase a los lectores a seguir las efemérides sin emoción de sucesos insignificantes, y a estudiar el cronicón de hechos aislados y sin trascendencia, escrito como los apuntes de un fraile cronista en su convento o de un cronista municipal en una ciudad pretenciosa y de tercer orden.

Pero ni en los tiempos anteriores al descubrimiento de América, ni durante el coloniaje, ni después de la ruptura del Pacto Federal, el drama ha dejado de ser palpitante (Gaviria 1958: 11).

Han pasado por supuesto muchos años de las primeras reflexiones socialistas de Mariátegui y la visión racial del indio del joven Asturias. Estamos en la década del sesenta y el escenario mundial es otro. Los bloques formados por EE.UU. y la U.R.S.S., luego del término de la Segunda Guerra Mundial, dan comienzo a la llamada «guerra fría» y la «crisis de los misiles», en octubre de 1962—la revolución cubana era ya una especie de estandarte

de resplandor cultural para muchos intelectuales y artistas en pleno corazón latinoamericano—, pone al mundo al borde de otra gran guerra. Empieza a cuestionarse la forma cómo las instituciones de origen occidental coadyuvan un orden político sin éxito, al contrarrestar con la realidad social en permanente conflicto y tensión las grandes ideas de paz y sociedad conquistadas luego de la década del cuarenta. Hay confrontaciones internacionales, protestas juveniles contra la guerra en Vietnam y la invasión soviética a Checoslovaquia. En Europa se consolida la reconciliación franco-alemana —sobre la que se basará años más tarde la Unión Europea (UE), iniciada la década anterior—; Alemania se afianza como tercera potencia detrás de EE.UU. y Japón, y Gran Bretaña y Francia pierden la totalidad de sus colonias. Mao Tse Tung inicia en China una «revolución cultural» y Japón crece económica y tecnológicamente.

En las reflexiones daltonianas podemos encontrar tres puntos cruciales: el primero es la visión del indígena salvadoreño, distinto al guatemalteco o al peruano. Segundo, la influencia del imperialismo y su alianza con los sectores poderosos del país; y, en tercer lugar, como momento culminante de la oposición de ambas fuerzas, la masacre de 1932, en donde murieron según el poeta más de treinta mil campesinos y obreros en menos de un mes, durante el gobierno oligárquico-militar del general Maximiliano Hernández Martínez, punto de quiebre del devenir histórico nacional. Estos tres elementos dan curso a la monografía de Roque Dalton, marcada por una profunda búsqueda intelectual (que trasciende lo bibliográfico) y la urgencia guerrillera. Mi interés estriba en lo siguiente: al igual que en las tesis anteriores, este documento es otra fina superficie desde donde se imagina al indio, ausente: desaparecido y humillado. Aunque éste no represente, según Dalton, la mayoría del país ni fuerza social importante, juega un papel crucial en las estructuras cognitivas daltonianas que opone a ricos y pobres, obreros y terratenientes, marginados y ciudadanos, ignorantes y letrados sobre la base de un proyecto fallido de nación.

Los auténticos héroes del pueblo salvadoreño, dice, son personajes como el «gran líder indígena del siglo XIX Anastasio Aquino» (Dalton 1965: 16), caudillo que encabezó y organizó la más importante rebelión salvadoreña conocida como la de los nonualcos, durante la República Federal centroamericana, capturado, juzgado a muerte y decapitado en 1833. No obstante, en términos económicos

los escasos indios que superviven en El Salvador no representan un sector especial dentro del misérrimo campesinado mestizo. (...) Los indios de El Salvador se encuentran sometidos como el resto de la población rural y sub-urbana a la más inicua explotación y a idénticas condiciones sub-humanas de vida. No existe pues en El Salvador un problema indígena específico, un sector indígena con reivindicaciones especiales en cuanto tal. Existe simple y dramáticamente el anacrónico atraso y sub-desarrollo que impone la estructura semifeudal de El Salvador (Dalton 1965: 27).

No hay *huella* del pasado indígena salvadoreño pues la oligarquía «dominante y el imperialismo norteamericano han tendido un velo sobre el pasado aborigen de El Salvador —que ya estaba suficientemente nebuloso a causa de la destrucción de los Códices fundamentales de los pipiles por parte de la Inquisición eclesiástica—, con el objetivo de hacer aún más honda la despersonalización del pueblo salvadoreño»¹⁴⁴ (Dalton 1965: 28). No obstante, no debe haber duda alguna de la identidad del reclamo popular que, a pesar de su *ausencia*, es ante todo indígena. De ahí que toda acción «esclarecedora con respecto a los pueblos prehispánicos [será ante todo] un hecho de la lucha antiimperialista y antifeudal latinoamericana» (Dalton 1965: 28). El indio fue aniquilado no sólo físicamente durante la Colonia, sino en cultura y espíritu. Sus rezagos son vistos por Dalton como la persistencia del más pobre, del marginado, del analfabeto. Sujeto que, si no toma las armas (si no asume la revolución como un hecho de vida o muerte), pasará una vez más invisible, frente al poder opresor del Estado pro-imperialista y sus instituciones fantoches¹⁴⁵. De esta manera puede

¹⁴⁴ Gallegos Valdés, en su *Panorama de la literatura salvadoreña* (1962), advierte también la misma ausencia, iniciando su evaluación de manera negativa. «Hay evidencias», dice, «de que los antiguos pobladores [poseían] un sistema de escritura ideográfica; además, algunos de los idiomas hablados aquí, como el pipil y el náhuatl, eran ricos en fonemas, vocablos y giros. No obstante, de esa época, no queda nada escrito. Tal vez algunos cuentos y leyendas no recogidos en libro» (Gallegos 1962: 11).

¹⁴⁵ Escribiré: «País mío no existes/sólo eres una mala silueta mía/una palabra que le creí al enemigo./Antes creía que solamente era muy chico/que no alcanzabas a tener de una vez Norte y Sur/pero ahora sé que no existes/y

entenderse la profunda admiración, así como la denodada dedicación a la redacción del testimonio del líder indígena comunista Miguel Mármol, «encarnación prototípica del dirigente obrero y campesino comunista latinoamericano» (Dalton 1983: 10). Aunque parezca muy claro que el poeta está situando a su personaje en el terreno de la acción y el cambio, en realidad el indígena daltoneano es un ser pasivo, puesto al medio de una estructura que sólo debe comprenderse si se violenta o destruye. El indígena sigue siendo un ser oscuro e indefinido, arrinconado históricamente al filo del abismo, identificado con el atraso social, la ignorancia y el mito. Por ello advertirá que como «todas las actividades humanas importantes, [la] cultural [ha] estado frenada [siempre por] los intereses imperialistas y oligárquicos, para [quienes] el oscurantismo y la ignorancia [son] una eficaz garantía de permanencia y tranquilidad» (Dalton 1965: 189).

De hecho, Dalton no es el primero en aplicar términos marxistas a la realidad social, ni mucho menos dedicar en principio, como Mariátegui, la propia reflexión en favor de una causa ideológica. Si bien los primeros sindicatos se habían creado gracias a anarquistas nacionales y extranjeros (españoles, mexicanos y panameños), será en 1922 que se funda la Unión Obrera Salvadoreña y, dos años después, la Federación de Trabajadores, dirigida por marxistas desde 1929 (Cappelletti 1990: CLVIII). El cuadro de las clases sociales coloniales como entonces persiste todavía en los días del poeta, así como todas las formas de «discriminación social contra el indio que, de dueño y señor de sus tierras y países, pasa a ser un paria miserable, considerado casi un animal, un generador de fuerza de trabajo» (Dalton 1975: 41). Esta situación precaria del campesino pobre podremos verla, de una manera más profunda, en el testimonio del ex guerrillero salvadoreño Lucio Rodas, en el capítulo VIII.

Momentos nacionales como la independencia de España debe ser vista, según Dalton, desde el lente del Partido Comunista de El Salvador (Dalton 1965: 59 y ss.). Las luchas internas, la crisis financiera, el sostenimiento de tropas necesarias para defender gobiernos

que además parece que nadie te necesita/no se oye hablar a ninguna madre de ti./Ello me alegra/porque prueba que me inventé un país/aunque me deba entonces a los manicomios (...)» (Dalton 1981: 18).

tambaleantes y los nuevos impuestos del Estado, dice Dalton, *convencieron* al indio de que «la independencia no había sido para él» (Dalton 1965: 76). Sin embargo, fue en El Salvador, a diferencia de Guatemala, que «el grito de protesta indígena surgió de pronto, organizó masas y los alzó en armas» (Dalton 1965: 76). Los pueblos nahualcos, pipiles del centro del país, encabezados por Anastasio Aquino, se opusieron a la recluta forzosa de hombres para tropas «del gobierno de los blancos y al aumento del impuesto del añil» (Dalton 1965: 76), cultivo importante de los pueblos campesinos. Habría sido Anastasio Aquino quien prohibió, al tomar el control de algunas zonas del país, declarándose Comandante General (en otros momentos, Rey de los Nonualcos), la fabricación y el consumo de aguardiente, «medio de adormecimiento y de degradación usado por los gobiernos salvadoreños contra las grandes masas del campo» (Dalton 1965: 77).

La otra cara de la moneda es el «fenómeno imperialista [que] significa un punto de referencia fundamental en el desarrollo histórico salvadoreño, que cambia por completo los cauces por donde caminaba la vida nacional hasta los comienzos del presente siglo» (Dalton 1965: 110). Él inaugura «la historia contemporánea del pueblo salvadoreño» (Dalton 1965: 110).

Fundado el Partido Comunista Salvadoreño en 1929, tuvo como primer secretario a Agustín Farabundo Martí. Para Dalton, la masacre “obrero-campesina” de 1932 (cien años después de la masacre de los nonualcos) sería «la interrupción fulminante del gran ascenso revolucionario». Ordenada, dice, por el imperialismo norteamericano y la oligarquía criolla, logrará convertirse en «la unificación de la oligarquía, el dominio imperialista y la dictadura militar» (Dalton 1965: 116). Es pues El Salvador «un país semicolonial y semifeudal» (Dalton 1965: 159). Estas definiciones, de clara raíz mariateguista, vamos a encontrarlas también en los documentos del PCP-Sendero Luminoso. Es semifeudal porque su modo de producción de bienes materiales, según el poeta, conserva todavía medios y relaciones propias de esta etapa; que sea semicolonial, dice, se demuestra día a día con la intromisión e influencia del imperialismo norteamericano en la economía nacional.

Se crea entonces el escenario propicio para la lucha armada. El obrero, el campesino, el indígena serán quienes representen la búsqueda de justicia, el bien colectivo y la paz

venida; el Estado pro-imperialista, dependiente y represor, el enemigo. En el capítulo “La revolución salvadoreña”, Dalton será mucho más claro al precisar los objetivos de su monografía. La lucha será popular-democrática, agraria y nacionalista, dirigida por la clase obrera y en estrecha relación con el campesinado. Para Dalton es indispensable «destruir el aparato estatal [y] crear un nuevo Estado Democrático de Liberación Nacional» (Dalton 1965: 202). El pueblo salvadoreño «sólo podrá realizar los cambios revolucionarios que necesita, a través de la insurrección armada popular, oponiendo a la violencia de las clases dominantes nacionales y extranjeras, la violencia de las grandes masas oprimidas de la población» (Dalton 1965: 203).

TERCERA PARTE

INFORMES DE BARBARIE: COMISIONES DE VERDAD Y MASACRE

CAPÍTULO V

Comisiones de Verdad y la tradición del testimonio

Una de las preguntas que debemos hacernos es: ¿qué son en esencia los Informes de Comisiones de Verdad? ¿Historia, relaciones, relatos, resultados de investigaciones jurídico-etnográficas, pesquisas, simples informes burocráticos? ¿Todo a la vez? Qué hay en ellos que los hace documentos importantes pero también sumamente problemáticos a la hora de contrastar o rememorar su trabajo con la realidad social que los empuja¹⁴⁶. Por qué en ellos parece haber una perspectiva inofensiva de cientificidad mientras encontramos un deseo de *imposición discursiva* amparada en la voz victimizada —así como en el resto óseo, la ropa quemada, la fosa común—; un afán descontrolado no del detalle sino del hecho crucial y sus implicaciones históricas en el devenir de un pueblo maltratado y por qué son, a fin de cuentas, grandes documentos sobre lapsos de tiempo breves o, de lo contrario, síntesis empastadas de décadas de caos y destrucción. En el caso peruano, hablamos de más de diez tomos, en dos años de trabajo, y el tiempo material de su mandato fue sólo de veinte. La Comisión guatemalteca se propuso revisar tres décadas en menos de un año y su documento bordea las cuatro mil páginas. No estoy cometiendo el error de suponer que la violencia de una década o más puede (o deba) sólo explicarse por el contexto que la rodea, registrada detalle a detalle como en un diario¹⁴⁷; no, mi pregunta subyace al hecho de que el recuento oficial de un

¹⁴⁶ Con respecto a la difusión de las Comisiones de Verdad como modelos de investigación institucionales del pasado: *Organisation von Vergangenheitsaufarbeitung*, ver Krüger 2014: 9-20.

¹⁴⁷ El concepto «*Tagebuch*» (diario), es brevemente analizado por Breloer (1984) en su recopilación *Mein Tagebuch*. Breloer asegura haber leído (o encontrado, *ausfindig*), en los primeros años de la década del ochenta, cerca de un millar de diarios sobre la época del nacionalsocialismo y la Segunda Guerra Mundial. No obstante, está seguro de que hay todavía mucho más. «Sicher nur die Spitze eines Eisbergs», reconocía (Breloer 1984: 6). La pesada huella histórica que dejó el fascismo en Alemania define buena parte de estos documentos

trauma es la memoria de todos los traumas juntos, todas las crisis a la vez, toda la barbarie acumulada¹⁴⁸. Estos *dark chapter*, en palabras de Tomuschat (Rothenberg 2012: xv), de la historia de los pueblos vistos como hemisferios de destrucción imposibles de rastrear satisfactoriamente ocupan un lugar privilegiado en el análisis burocrático de las ciencias sociales sobre Latinoamérica. Si el testimonio de violencia dentro del *universo* de las CV debe formar parte de toda tradición discursiva nacional, a los Informes debería también otorgárseles ese trasunto inequívoco de que alguien (o muchos “alguien”) nos cuenta una verdad —por más *sabida* que fuera—, el plano y amplio resultado de un largo documento de realidad insalvable; según palabras de Nelly Richard, un «libreto oficial» (Richard 1998: 66).

Al respecto, considero importante tomar en cuenta la experiencia de los *Nürnberger Prozesse* (Heydecker y Leeb 1998), como hito fundacional de las investigaciones de crímenes durante períodos de guerra y conflicto político-social en el mundo. No solo por representar el origen de lo que Freeman llama «formal mechanisms to address human rights abuses» (Freeman 2006: xiii), sino por haber integrado por primera vez un escenario performativo del recuerdo criminal, así como un exhaustivo proceso de interpretación de las huellas del

personales. «Eine Generation hat ihre Tagesbücher geöffnet und ist bereit, über den Alltag in der Hitlerdiktatur zu reden» (Breloer 1984: 6). La imposibilidad de comunicar en el espacio público de esos días oscuros el trauma de la guerra, llevó a muchos a escribir diarios. «In jeder Familie gibt es so viele Geschichten, die nie erzählt werden. Jeden Tag schweigen wir mehr, als wir reden. Tagebücher erzählen auch die Geschichte von einem zweiten, geheimen Leben. Sätze, die man den Eltern nicht ins Gesicht sagen kann (...)» (Breloer 1984: 6). Contienen, en potencia, la narración alternativa, personal, subjetiva, emocional, de una “historia conocida”, oficial. «Das Tagebuch schreiben entlastet zunächst vom Druck der ungesagten Worte» (Breloer 1984: 6). Finalmente, esta *virtud* del diario —que me interesa destacar— hace que podamos acceder a un tiempo en toda su contradicción y violencia. Revelan el tiempo mismo de la escritura y la vivencia bajo el terror y la violencia. «Der Schauplatz ist nicht mehr die reale Welt, sondern das Tagebuch» (Breloer 1984: 6).

¹⁴⁸ Ello, a contracorriente de lo que Freeman señala con respecto a la “especificidad” de un *span of history*: sobre todo en sociedades, como la andina, cuya real y todavía insatisfecha formación data de muchos siglos atrás. Entonces los esfuerzos interpretativos podrían retroceder mucho más allá que cuatro o cinco décadas. «As already explained —adiverte Freeman—, all truth commissions focus on the main periods of state repression or armed conflict in a country's relatively recent past. An inquiry that examines only events that took place more than a generation ago is better characterized as a historical (or sociohistorical) commission of inquiry. At the same time, it would be misleading to suggest that truth commissions examine only events of very recent occurrence. Most truth commissions examine a mix of recent and historical violations, in some cases events stretching back a many as four decades» (Freeman 2006: 32).

pasado. El ex sustituto del Procurador General francés ante el Tribunal Militar Internacional de Núremberg, Jacques Bernard Herzog, recordaba en la Universidad de Chile que

la característica esencial de [este proceso] es (...) la preponderancia de *la prueba escrita*. Él no ha sido, en su mayor parte, sino un *largo y monótono comentario de documentos*. No fue un proceso conducido por oradores, sino *por espíritus analizadores y por exégetas*. El procedimiento de la interpretación simultánea, que fue experimentado en Núremberg, antes de ser adoptado en la Organización de las Naciones Unidas, y que hace que cada auditor perciba, no la voz del orador, sino la del intérprete, evita todo arranque oratorio (Herzog 1949: s/n¹⁴⁹).

En su origen, las CV son procesos de lectura de un pasado violento. No son meros sintetizadores, actores imparciales del proceso de memoria, lámparas en medio de una maraña de desastres, sino lectores, intérpretes, *pro-sígnicos*. Estando ello claro, puede entenderse así con mejor nitidez el rol diametralmente opuesto y complejísimo que juegan los testimonios (la voz, el cuerpo, la materialidad de la huella de la muerte; el olvido, lo irracional, lo impronunciable) en el sistema memorial de los Informes Finales. La oposición consiste no solo en la resistencia del hecho brutal en *sintetizarse* narrativamente, sino en conllevar múltiples formas de desestabilización simbólica: la imposibilidad de asir lógicamente su naturaleza estriba en la multiplicidad e imprevisibilidad del testimonio performativo. Las Audiencias Públicas además, como he venido diciendo, conforman esa *otra* performatividad de lo político¹⁵⁰ en donde el Estado (el *gran oído*) intenta establecer una “línea de acción” sobre el que la verdad debe aceptarse y corporizarse.

¹⁴⁹ Énfasis míos.

¹⁵⁰ Al respecto, Apter anota que «Political theatre, or better, politics as theatre is of course about performance in a public space. But the term public space is used differently from that of Habermas. His emphasizes its neutrality. With political theatre public space is anything but neutral. Rather it constitutes a semiotic ground that contributes to the authority, and on occasion the sanctity, of performance itself as, for example, on so many occasions in the case of the vast space, Tiananmen Square, or Red Square for that matter, or any of the other

Como advertí en la introducción, mi noción de violencia va más allá del hecho fáctico —diverso y múltiple, pero sobre todo reprobable—, así como de las tendencias epistemológicas que han querido definirla negativamente desde una u otra disciplina (UNESCO 1981, Anexo: 283-300). La violencia, conectada siempre a su estatuto jurídico, político o social, a su amonestación o a su defensa, debe comprenderse también desde su rasgo creativo, generador, impulsador de voces que buscan bajo su sombra nombrar un aspecto crudo de la realidad. Los Informes de Verdad deben ser comprendidos pues dentro de estos complejos sistemas históricos de violencia al tratar de asir el caos nítidamente.

Hayner ha tratado, en varias oportunidades, de darle a la denominada *Truth Commissions* una definición lo más precisa y abarcable posible (Hayner 1994, 2011). Para esta autora, fundadora del *International Center for Transitional Justice*, es importante destacar cuatro elementos. Primero,

a truth commission focuses on the past. Second, a truth commission is not focused on a specific event, but attempts to paint the overall picture of certain human rights abuses, or violations of international humanitarian law, over a period of time. Third, a truth commission usually exists temporarily and for a pre-defined period of time, ceasing to exist with the submission of a report of its findings. Finally, a truth commission is always vested with some sort of authority, by way of its sponsor, that allows it greater access to information, greater

grandiose spaces (Albert Speer's great amphitheatre at Nuremberg where Hitler performed). But it can also be the Oval Office or 10 Downing Street. Size itself does not matter. For no matter how spectacular the event, or well woven the drama, political theatre also involves miniaturization, symbolic condensation and intensification, like the miniaturized versions of churches writ small in Renaissance paintings of the saints. Such symbolic condensation and intensification and the iconographic elements so incorporated, help to sacralize authority, even in its most secular forms. Theatrical episodes may include demonology, witch-hunts, and staged trials (one thinks here of the Dreyfus case in Paris, the Reichstag trial, the Moscow trials, or the dunce cap victims of the Cultural Revolution), in which the state pursues acts of apostasy. Such trials, miscarriages of justice to be sure, contribute to building up the symbolic power of the state in legal-moral terms. Indeed, it is a demonstration that, however high the principle of rights, they depend on the grace of the state» (Apter 2006: 221).

security or protection to dig into sensitive issues, and a greater impact with its report¹⁵¹(Hayner 1994: 604).

Freeman, por otro lado, al refutar los parámetros de Hayner, propuso otra definición, mucho más breve, que me parece importante tomar en cuenta. Una CV, advierte, es

an *ad hoc*, autonomous, and victim-centered commission of inquiry set up in and authorized by a state for the primary purposes of (1) investigating and reporting on the principal causes and consequences of broad and relatively recent patterns of severe violence or repression that occurred in the state during determinate periods of abusive rule or conflict, and (2) making recommendations for their redress and future prevention» (Freeman 2006: 18).

Esta singular y diversa naturaleza de las Comisiones, no puede entenderse separado de un objetivo común: estructurar la experiencia nacional a través de un guion lo más satisfactorio posible. Además, la insistencia en la llamada “víctima” como centro nuclear del proceso investigativo, no tiene otro fin que el de sustentar la urgencia de conocer una verdad escurridiza, imprecisa y molesta: la que se establece entre víctimas y victimarios; no obstante, como veremos, este supuesta *victimificación* de la voluntad de las Comisiones es otro elemento problemático que es importante enfrentar.

En esta segunda parte, por ello, vamos a reconocer lo siguiente: la ubicación de los elementos del proceso discursivo testimonial de las Comisiones de cada país en cuestión,

¹⁵¹ Años después de su artículo, Hayner ensayaría otra definición: «A truth commission (1) is focused on past, rather than ongoing, events; (2) investigates a pattern of events that took place over a period of time; (3) engages directly and broadly with the affected population, gathering information on their experience; (4) is a temporary body, with the aim of concluding with a final report; and (5) is officially authorized or empowered by the state under review» (Hayner 2011: 11-12).

dentro de un *mapa nacional* del Testimonio Hispanoamericano, la posibilidad de su poder social y la oposición entre letrado y subalterno.

Todos los elementos del testimonio como género analizados en la primera parte de este trabajo no pueden entenderse aislados. Si bien forman parte de una larga discusión son a su vez los cuatro elementos más importantes de su edificio textual. Dependerá de la perspectiva crítica establecer qué elementos —de estos o acaso otros muy distintos— tendrían más valor. 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 las Comisiones dentro del espacio político-ideológico letrado. Mi propósito es destacar lo siguiente: en la inquebrantable relación político-ideológica de la tradición antropológico-literaria en donde los actores se empeñan en su diferencia (el letrado y el testimoniante, en sus roles de traducción e interpretación de la subjetividad y derrota del Otro), hay un resquicio de incompatibilidad: la representación no solo de la memoria aterrorizada —o colonizada, en palabras de Jean Franco (Franco 1985: 15-35)—, sino del “sujeto subalterno” en su lucha por la simbolización del pasado, fue siempre un asunto de pugna, de anulación y reencarnación discursiva, de inicio y cancelación, de ingreso y fuga. Esto no significa para nada anular el relato testimonial; todo lo contrario, mi deseo es sacarlo más bien del aura del cerco oficial de su ejemplaridad (in)cuestionada y, aunque esto de por sí sea una tarea inútil —deconstruir la visión del salvaje enraizada en la conciencia del civilizado¹⁵²—, es importante revisar el paradigma de la representación de la biografía del vencido. En otras palabras, «interrogar la forma histórica de la imaginación literaria latinoamericana», como ha planteado Villalobos-Ruminott en un artículo sobre narrativa centroamericana actual (Villalobos-Ruminott 2013: 132). Y es que, lo que se ha contado todo este tiempo —y las Comisiones de Verdad representarían solo un pequeño episodio de esa épica— ha sido, en palabras de Walter Benjamin, la marcha triunfal

¹⁵² Markus Klaus Schäffauer, en su crítica al logocentrismo occidental, dice: «"Mundlichkeit" kommt von der romantischen Vorstellung des "Volksmundes", ebenso wie "Schriftlichkeit" tendenziell die in unserem Kulturkreis verinnerlichte "Alphabetschrift" impliziert» (Schäffauer 1998b: 55-56).

de los dominadores (*Herschenden*), la sacralidad de la supuesta perfección y humanidad del «Dokument [der] Barberei» (Benjamin 1965: 83).

1. Comisión, reconciliación y cuerpo

La CVR del Perú se creó a principios de julio de 2001 durante el gobierno de transición del abogado Valentín Paniagua, miembro del partido —hasta entonces, y desde algún tiempo atrás, sin ningún verdadero rol protagónico en los debates nacionales— Acción Popular (AP). Después de conocerse los niveles de descomposición de las instituciones político-militares corrompidas por la dupla Fujimori-Montesinos¹⁵³ desde el llamado “autogolpe” de 1992, y de darse inicio a una lenta y urgente estabilización de un proceso democrático, gente de todos los rincones del país más golpeados en las décadas pasadas se organizó y exigió al breve gobierno la conformación de una Comisión con la que, a través de los mecanismos de introspección establecidos por la *Transitional Justice*, se supiera qué pasó durante la lucha armada impuesta por el PCP-SL. El mismo año, meses después, el nuevo presidente Alejandro Toledo ratificó y amplió su campo a «Comisión de la Verdad y Reconciliación», insistiendo en la necesidad de la *recuperación* de relaciones sociales fracturadas y la voluntad política del partido Perú Posible por dirigirla.

Siguiendo la línea trazada por Comisiones y experiencias de conflicto social anteriores como la llevada a cabo en Sudáfrica —cuyas incidencias performativas Goodman ha analizado profundamente; «The setting for the TRC [Truth and Reconciliation Commission] was also rich in ceremony and symbolism»¹⁵⁴ (Goodman 2006: 176)—, la

¹⁵³ Sobre la situación política durante la caída del fujimorismo, así como las razones de su crisis, revisar Cotler y Grompone 2000.

¹⁵⁴ Dice Goodman: «Public hearings for the TRC were held across the country in small towns and large cities between 1996 and 1998. It was a tremendously, and deliberately, public process with an immediate audience present in the hearing room and a recognition by all those who participated in the hearings that an audience in the rest of the community, the country, and the world stood the chance of being confronted by the testimonies.

CVR (retomando el nombre de la comisión africana) trató de ubicarse, en tanto institución, dentro del gran campo de vicisitudes históricas nacionales, buscando las causas político-sociales del conflicto armado en un territorio heterogéneamente complejo. No es menester de este estudio juzgar el trabajo de los comisionados y voluntarios que llevaron a cabo este 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 población¹⁵⁵—, ahora no importa. Lo que busco es revisar la concepción y el ejercicio de uno de los más trascendentales eventos que constituyó una parte central de su búsqueda: la voz de los testimonios.

Una de las razones por las que el IF de la CVR no ha calado aún en la sociedad peruana de manera efectiva (y ha pasado ya cerca de veinte años), es porque proviene de aquello que Rama denominó la «ciudad letrada» (Rama 1984). El IF no sólo proyecta un discurso categórico y sofisticado, sino que impone —gracias a la estructura de poder en el que se consolida su introspección totalizadora— una visión historicista de la realidad a partir de una científicidad sociológica múltiple. Si quisiéramos precisar cómo la relación letrado-subalterno puede revelar la materialización del discurso de la CVR, bastaría ir hacia esa defensa 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

Those who testified were able to speak in their home language with simultaneous direct translation, and every person in the room was provided with access to a headset. The TRC received considerable local, national and international media coverage. Newspapers carried front-page stories, radio stations reported live, and television news often opened with a headline from the TRC. The South African national television broadcasting company (SABC) commissioned a weekly summary report, the “TRC Special Report,” that played during prime-time, and replayed during the week» (Goodman 2006: 173).

¹⁵⁵ 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. Además, estableciendo un largo puente en el tiempo, puede leerse el artículo de Tanaka (2013) sobre lo que él llama las “ambigüedades” del discurso científico de la CVR.

resultados y en el espacio social de su recepción una serie de interpretaciones morales que vuelve una y otra vez al escenario nacional de una sociedad profundamente dividida, como la que vivió y sobre la que reflexionó José Carlos Mariátegui a inicios del siglo pasado.

Javier Torres advirtió que esas «profundas brechas» que el Informe recalca no explicaban 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 documento, campaña social o museo (Torres 2008). Tal vez, uno de los espacios en donde esta distancia entre letrados y subalternos es más clara y acentuada es la Audiencia Pública. Víctor Vich reconocía en esta especie de *ágoras* dos sujetos históricos en oposición a la hora de *mirarse* frente a frente. Durante una audiencia realizada en la Pontificia Universidad Católica, la CVR recibió a campesinos sobrevivientes de Cayara (CVR 2003, Tomo VII: 203 y ss). De pronto, según la mirada objetivada del crítico literario, unos a otros al mirarse reconocieron las distancias y la «otredad» inmensa entre ellos (Vich 2001b). Esta imposibilidad de mirarse sin arrogarse tutorías o mediaciones es lo que explicaría, según Vich, 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 (Vich 2001b).

La CVR 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 reprobables. Historizar la sustancialización trágica y continua de un crimen múltiple. 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 Comisión, advertía frente al Congreso de la República que la verdad buscada procedería en gran medida de los testimonios de las «víctimas sobrevivientes»¹⁵⁶. La importancia del testimonio era para la Comisión «no solamente una opción metodológica [sino] también (...) moral» (Lerner 2004: 73). Gutmann y Thompson han advertido ya el especial interés de las Comisiones en elaborar un discurso de “lo correcto” y tomar partido por las justificaciones morales en sus principios, perspectivas y prácticas (Gutmann y Thompson 2000: 23). 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 (Lerner 2004: 203). Carlos Iván Degregori, también comisionado, ratificaría lo dicho entonces por el presidente de la

¹⁵⁶ Beristain precisa que el establecimiento de la verdad por parte de una Comisión, permite a las víctimas *abrirse*, es decir: contar su historia (Beristain 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» (Beristain 2006a: 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 (CVR 2002: 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» (CVR 2002).

Comisión confesando, en otro momento, que el mandato principal fue *recoger el dolor*¹⁵⁷. Aunque ello 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, tan cercana y dolorosa.

Es preciso advertir ahora que la «violencia» en la década del ochenta fue vista como un hecho *connatural* a la sociedad peruana. La Comisión Especial del Senado de 1988 — cuyo IF, dije ya, fue publicado con el título de *Violencia y pacificación* (Senado de la República 1989)—, 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 portan¹⁵⁸ (Senado de la República 1989: 24).

En el aislamiento social y legal, la violencia se hace un «factor de identidad y sobrevivencia» (Senado de la República 1989: 29). Son los sectores marginales quienes socavan la estabilidad nacional. Existe una “violencia social” que, canalizada y controlada por los mecanismos clásicos de organización, expresada claramente a través de esa *legitimidad* de la violencia de Estado, no es negativa. Ella, gracias a un proceso de absorción, puede superarse, alcanzándose niveles *satisfactorios* de progreso. Si esta violencia social — en principio inocua y difusa— es internalizada, percibida como injusta e insoportable, su aceptación se verá afectada y la sociedad será entonces violenta estructuralmente. Es decir,

¹⁵⁷ Estas declaraciones, dadas la noche del 27 de septiembre de 2007 en la presentación del libro *El umbral de la memoria* (IDL 2007) en el IDL, forman parte de una intervención breve a propósito del libro mencionado.

¹⁵⁸ Énfasis míos.

si la violencia social, vista por esta Comisión, es de tal grado de intensidad, pasará a ser estructural: una sociedad sobre la cual se ha instalado la violencia como sistema (Senado de la República 1989: 33). Esta violencia «se presenta cuando los seres humanos 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 violencia¹⁵⁹. 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 regula las relaciones entre las personas. Me refiero a 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» (Foucault 1996: 67). Como confesaba De Trazegnies (ex ministro fujimorista), 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 (Trazegnies 1984: 128).

¹⁵⁹ En esta década, 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 (Galtung 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 (Bustamante 1984: 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» (Bustamante 1984: 113-114).

Una segunda, practicada por los partidos políticos que consistiría en la organización vertical interna que *dejaría pasar* prácticas antidemocráticas desde sus bases. Finalmente, un tercer tipo sería la violencia que desarrollan los «grupos alzados en armas». Esta, pone en evidencia la gravedad de la 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 (Sartori 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 de manera distinta. Para la Comisión de 1988 el objetivo era la evaluación de aquella 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 el punto de partida era la violencia de la década del ochenta. Pero mientras que para la CVR ella 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* —Matos Mar (2005) ya había desarrollado este término en la misma década—, 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 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 las posibilidades de su comprensión total todavía no se concluían;

para la labor de la CVR, en cambio, el PCP-SL era ya *mayor* y sus conclusiones coincidieron con cambios políticos radicales que significaron también una derrota —acaso *parcial*— de aquello que para la década del 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» (Senado de la República 1989: 40). En esta breve definición, precisa para esos años, lo *irracional* coincidiría con la *hiperideologización* senderista del mundo vista por la CVR (CVR 2004: 56). Para esta, 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 era difícil reconocer¹⁶⁰. Para la Comisión del Senado, en cambio —cerrada, política y netamente partidista¹⁶¹—, importaba más conceptualizar científicamente un fenómeno tercermundista y su respectiva aplicación residual a nuestra realidad que *mostrar* la realidad de un problema social perverso. Es decir: su concepción de nación seguía entrampada en una visión *limeñocentrista*. Visión que reflejó los resultados del documento del Senado pues su interpretación de las causas sociales

¹⁶⁰ Uno de los aportes más significativos de la CVR, dice Ames Cobián (2006: 215), es *la visión global o el retrato del país* que, sin buscarlo, salió de la descripción de la violencia que se investigaba.

¹⁶¹ Mc Clintock (1986), en uno de los primeros artículos sobre SL y la situación del país publicados en inglés en 1983, 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 (Mc Clintock 1986: 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.

de la violencia política manejada en los años ochenta tanto por los militares como por los políticos estaba concentrada en el problema de la pobreza —dice la CVR al respecto—. No se percibían los problemas políticos, como el comportamiento autoritario de los partidos y de los líderes y organizaciones del «movimiento popular», ni la falta de seguridad y de respeto a los derechos fundamentales, reflejados en la corrupción, la exclusión, el burocratismo, el crimen organizado y el narcotráfico. Belaúnde mismo se limita a devolver los diarios expropiados a sus antiguos dueños, a celebrar elecciones municipales, construir viviendas y fomentar el crecimiento económico. Sus recursos para reformar el sistema político son tan escasos que no tiene elementos para hacer un aporte civil significativo a la pacificación de la zona de emergencia (CVR 2003, Tomo II: 183).

Siguiendo a Quijano (1992: 16), el sistema de producción de conocimiento «sujeto-objeto» impuesto desde la Colonia como valor de modernidad, se ve reflejado 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 nación situada en el centro de un Perú moderno y oficial, lejos de uno *remoto y arcaico*¹⁶² (López Maguiña 2003: 257-275). Sendero, para el Senado, era sólo un partido, «una máquina de guerra al servicio de las masas» (Senado de la República 1989: 283). Para la CVR, el PCP-SL del *presidente* Gonzalo, se definía drásticamente como una ideología casi religiosa, una

¹⁶² Esa insalvable distancia 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.

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 (CVR 2004: 101). Éste 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 libros y 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» (Senado de la República 1989: 48). Sumida en la anomia social —momento crítico de descomposición y desorganización al que podía llegar un Estado—, para decirlo de alguna manera, al Perú 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 tuvo—, 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. El terrorismo de dos décadas se valió de *nuestra propia* violencia social; fruto de ella, 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 país¹⁶³ (Flores Galindo 1987: 137).

¹⁶³ Por esta razón, es un error insistir en que campesinos y mujeres (dos sectores de la sociedad peruana indefensos y agredidos mayoritariamente) 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 mucho más

Así, a diferencia de la Comisión Especial del Senado de 1988, la CVR centró gran parte su perspectiva —también académica, estatal y administrativa— en quienes habían sido marginados durante mucho más de veinte años: el campesino pobre, quechuahablante, víctima de explotación e incomunicado en los Andes. 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 orden que legitima y margina drásticamente aquello que esté *dentro o fuera* de sus límites y funciones, la institucionalización para la búsqueda de la 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 no se entendía solo como una labor institucional peritopológica, sino esencialmente espiritual, religiosa, pero también intelectual y humanística. Este *suceso luctuoso* marca de manera contundente 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 y entender que lo que está sucediendo aquí no es realmente un proceso exitoso de subalternización, característico (junto a otros factores más) del Testimonio Hispanoamericano. Tal vez nadie como Jara haya explicado mejor esa visión victimizante de estos testimonios. 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,

compleja y atemorizante; como advierte Narda Henríquez, ello sucede en guerras o conflictos armados más allá de estrategias bélicas: las «relaciones humanas» (Henríquez 2007: 211).

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 (Jara 1986: 1).

En la CVR, por el contrario, el proceso de representación es distinto. Como he precisado, no es la victimización el único y arbitrario camino para representar a quienes sufrieron violación y maltrato porque, en principio, las voces no pasan por el molde de la *corrección* y el *libro*. Sucede, al contrario, una corporización, porque la materialidad de estas voces y estos cuerpos se completa de manera total, física y psicológicamente, a la hora de enunciarse, fijándose en el tiempo y en el espacio, ya sea frente a un auditorio o un entrevistador, o en la cámara tradicional del ámbito que lo rodee. Son estas voces *ajenas* las que traen el mundo al mundo, nombrándolo, dentro del espacio mismo de la Comisión y sus escenarios. Si —como dice María Eugenia 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 (Ulfe 2006: 215), la corporización testimonial consiste principalmente en la cancelación de la segunda noción, impuesta, 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, almacenándolos y archivándolos después 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, de origen colectivo, violentamente 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 sólo de negar una “historia oficial” sino de debatirla, (pr)oponiendo otra. Ya he precisado las diferencias entre el IF y el Archivo: una es monológica y la otra plurivocal. Una simula el origen (lo retrata narrativamente); el otro, es el origen mismo, el *arkhé* derrideano. 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, transformación. Como afirmaba Salomón Lerner, 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 completa¹⁶⁴ (Lerner 2004: 30).

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 *enderezar* la voz ajena en favor de una ideología y un proyecto de compromiso social intelectual; corporizar, 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

¹⁶⁴ Énfasis mío.

instancia—, el camino de la reunión de las *vidas* y voces proviene de un auditorio, una familia, un grupo humano (muchas veces) desplazado, trasgredido.

Sería 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 encuentran. 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 perfeccionar 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 víctimas, muertos y desaparecidos, y para el perfecto archivo de resúmenes y expedientes, era preciso llevar un inventario 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 entendimiento¹⁶⁵ (Lerner 2004: 62).

En el *Manual del entrevistador*, breve documento que sirvió de guía para el trabajo de campo, 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 *ordenársela*. Relato para la CVR es, por lo tanto,

¹⁶⁵ Énfasis mío.

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 (CVR 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” (Skłodowska 1992: 83).

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. Fendler y Escobar han analizado ya, en el caso ecuatoriano, el papel del Estado como “editor” de memorias sobre la base de escenarios sociales contradictorios (Fendler y Escobar 2005). Ahora bien, no se trata de identificar a Burgos, Barnet, Razzeto o Eltit detrás (y por 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 en su registro de campo o el filósofo en su dispositivo¹⁶⁶. El *editor* de la CVR también construye su propia lógica discursiva, a través de una historia sobre la base

¹⁶⁶ Sobre el dispositivo ver Agamben 2011.

humana de los relatos que le fueron 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 se distingue de la del resto que no cabe cómodamente en su damero¹⁶⁷.

Estamos, otra vez, ante la *oposición estratégica* del letrado testimonialista, pero, esta vez, en contra de sí mismo como actor, ciudadano, individuo. 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» (Sklodowska 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» (Lerner 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» (Lerner 2004: 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» (Lerner 2004: 22).

La verdad es un «bien moral y así debe ser buscada y construida» (Lerner 2004: 55). Esta, en principio, basa su propuesta en Heidegger acerca de la verdad misma como «esencia de la libertad» (Heidegger 1984). Para este filósofo, la verdad se reduciría a la subjetividad del sujeto humano. Aunque éste alcanzase cierta objetividad, seguirá siendo humana y a su disposición. Por lo tanto, aquella verdad apoyada en un fundamento racional, debe *tocar* al hombre en su realidad histórico-social.

¹⁶⁷ 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» (Manrique 2003: 424).

Si esta verdad *sanadora* es para Lerner fruto del mismo proceso investigativo — Haack la llamaría la «verdad del genuino investigador»¹⁶⁸ (Nicolás y Frápolli 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. Esta función *ejemplarizante*, vista por Achugar, supone 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» (Achugar 1992: 60). 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».

Aunque no se *identifiquen* como literarios estos testimonios, como los oídos en los *Nürnberger Prozesse* (Heydecker y Leeb 1998), *Auschwitz Prozesse* (Dobrawa 2013) 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 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*— estos testimonios son «narrativas de identidad nacional» (Silva Santisteban 2008: 78).

Sería necesario debatir aquello que muy claramente Salazar Jiménez advierte con respecto a los estudios literarios en el Perú: todo crítico, al ser un lector, posee una producción textual escrita; ésta, al tener un carácter ritual, «tiende a conservar las tradiciones» (2002: 32). Entender que los hechos y relatos aquí reunidos no responden a un objetivo netamente

¹⁶⁸ 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» (Nicolás y Frápolli 1997: 55). Hay por lo tanto dos clases de investigadores: los de paga o *fingidores*, 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» (Nicolás y Frápolli 1997: 58).

historiográfico. Su razón versa en el análisis de cómo la violencia puede ser entendida no desde la muerte ni de sus «víctimas», sino desde sus narrativas, es decir: sus interpretaciones.

Al decir de Gonzalo Sánchez, el acto de nombrar escenifica visiones y valoraciones sociales de acontecimientos históricos (Sánchez 2004: 165). La palabra cobra entonces un valor distinto: el relato, ahora individual y singular, nos lleva a repensar nuestra tragedia colectiva como nación, no a corroborar la cronología y el conteo científico. El dolor o la soledad, la esperanza o la valentía pueden *palparse* si logran convertirse en palabra y ésta, a su vez, en diálogo, voluntad, memoria. Las palabras no sólo expresan nuestras experiencias ante el sufrimiento —dice Theidon—, «moldean», dan forma, materializan todo aquello que experimentamos (Theidon 2007: 72).

El relato individual de tantos hombres y mujeres puede conseguir aquello que el discurso oficial entorpece: entender que la desolación de la guerra no tiene un solo sentido, sino múltiples, en constante pugna y oposición.

Precisar que los testimonios de la CVR pueden *decirnos* algo de tantas narraciones de nación forjadas antes, durante y después de Sendero Luminoso, el Estado y el gran conflicto social desatado, significa que su dimensión simbólica debe ser llevada hasta nosotros sin pérdida alguna de sus auténticas dimensiones discursivas. Tarea difícil. 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 *habla* de varias formas en que los sujetos pudieron forjarse una resistencia de sólidas dimensiones culturales y subjetivas. 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* en

donde distintas concepciones de nación chocan constantemente, en oposición al discurso de un texto típico y uniforme denominado «Informe Final»¹⁶⁹ (Reátegui 2006: 186).

2. Comisión, destrucción y religión

Fueron dos sacerdotes los que, en octubre de 1994, dieron inicio a la retrospectiva. El entonces Arzobispo Primado Próspero Penados del Barrio y el Obispo Juan José Gerardi —ambos formados en Teología en el Seminario de New Orleans, en EE.UU., y marcados por el “espíritu de cambio” del encuentro de Medellín de 1968—, a través de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado guatemalteco, presentaron un plan de investigación que, luego de cuatro años y el arduo trabajo de once Diócesis, llevaría por nombre Proyecto Interdiocesano de la Recuperación de la Memoria Histórica¹⁷⁰. Su Informe Final, *Guatemala: nunca más*, fue presentado el 24 de abril de 1998. Dos días después, uno de los sacerdotes, Gerardi, sería brutalmente asesinado con un bloque de hormigón en las puertas de una parroquia local —su muerte, veremos en el séptimo capítulo, tendrá importantes repercusiones para el análisis del testimonio dado en los tribunales simbólicos guatemaltecos.

¹⁶⁹ 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» (Reátegui 2006: 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.

¹⁷⁰ Para Maurice Halbwachs, la noción «memoria histórica» era de por sí problemática. La *«mémoire collective ne se confond pas avec l'histoire, et que l'expression : mémoire historique, n'est pas très heureusement choisie, puisqu'elle associe deux termes qui s'opposent sur plus d'un point. L'histoire, sans doute, est le recueil des faits qui ont occupé la plus grande place dans la mémoire des hommes. Mais lus dans les livres, enseignés et appris dans les écoles, les événements passés sont choisis, rapprochés et classés, suivant des nécessités ou des règles qui ne s'imposaient pas aux cercles d'hommes qui en ont gardé longtemps le dépôt vivant. C'est qu'en général l'histoire ne commence qu'au point où finit la tradition, moment où s'éteint ou se décompose la mémoire sociale»* (Halbwachs 1950: 45). Énfasis míos.

A todas luces, este documento —sus cuatro tomos dedicados a la violencia como destrucción social, el terror como sistema, la historia y el registro de víctimas— puede verse como un antecedente del Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico. La principal razón es que movió un número importante de testimonios (la mitad dado por mujeres) que, desde la perspectiva teológico-social que fundamentó su trabajo, sería fuente de justicia y salvación. El REMHI significó «la primera ruptura del silencio» (ODHAG 2008: 20). El primer espacio que «sistematizó su voz, su palabra» (ODHAG 2008: 20). El testigo (representación unívoca e inevitable del sufrimiento humano de todo un pueblo¹⁷¹) tomó aquí —como sugerí y precisé al inicio de esta investigación— un lugar no solo físico, corpóreo, sino sobre todo metafísico, trascendental. Conecta la catástrofe civil más deleznable de la historia guatemalteca con la reencarnación de la pasión del Mesías. La verdad pues, esa otra dimensión del testigo *pasionalizado*, «ha de servir para transformar y liberar la sociedad [al verse] en sus silencios, miedos, culpas y complicidades». Solo así, alcanzará «la justicia y la reconciliación. En palabras del REMHI, [el] perdón y la resurrección» (ODHAG 2008: 20).

Este trabajo en efecto sirvió de fuente documental para la CEH. Estrechamente unidas —ambos textos fueron presentados en menos de un año—, no podrían entenderse una sin la otra. «Técnicamente, ambos informes tuvieron un origen, fuentes y metodologías distintas; sin embargo, la verdad de la que hablan es muy similar, [en] algunos casos es complementaria y en otras coincidente» (ODHAG 2008: 24). En las dos, además, el rol de la Iglesia será importante y decisivo. Aunque no es propiamente una Comisión¹⁷², el REMHI aportó de una vez una visión de la historia convulsionada emparentada con el dolor y el resarcimiento bíblico. La llamada «cruz martirial» (hecha de materiales diversos, registro de nombres de

¹⁷¹ «Es la mirada que sobre el sufrimiento humano se realiza probablemente uno de sus aportes más importantes y menos explorados. Según el Reverendo Vitalino Similox: “...la dimensión humana, la intensidad del testimonio le da un carácter [al informe del REMHI], una proyección totalmente diferente, es una herramienta para las iglesias cristianas que tratamos de entender, de comprometernos en el tema de la verdad.”» (ODAHG 2008: 19).

¹⁷² La CEH tampoco lo fue. Jean Michael Simon dice que «si bien no fue denominada explícitamente como Comisión de Verdad, [por] la naturaleza de su mandato llena todos los elementos que permiten calificarla [como tal]» (Simon 2003: 194).

sacerdotes asesinados y mural para términos como «Jesús», «Esperanza», «Memoria»), intenta *traducir* el quiebre histórico de la violencia a partir del misterio del «amor de Dios». En palabras del monseñor Penados, hablamos «del hombre sufriente, recuerdo e imagen de Cristo de nuevo crucificado» (ODHAG 2008: 24).

De allí que el proceso de vencer el miedo, el terror, sembrado durante el ejercicio de la violencia es parte del proceso de liberación o resurrección. Eso fueron los testimonios. La cruz como imagen del martirio y los signos de la resurrección presentes hoy, a diez años de haber presentado el informe del primer esfuerzo de vencer el miedo, de hablar sobre la cruz, dependerá mucho del caminar que cada uno haga (ODAHG 2008: 21).

La CEH, aunque institución laica, tuvo mucho que ver con la sanación pastoral del testigo victimizado. Luego del Acuerdo de Oslo, suscrito en 1994, las llamadas «partes», la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el Estado, solicitaron el establecimiento de una Comisión de Verdad. Su nombre, Comisión para el Esclarecimiento Histórico, parece llevar en sí mismo una trampa. ¿Hay algo más claro o, en su defecto, algo más *posible* de esclarecimiento que lo histórico? ¿No hay acaso nada más *claro* que la historia misma en tanto discurso? No obstante, el nombre cobra sentido si corroboramos que “esclarecer” hace referencia más bien a “desocultamiento”: revelación, iluminación; en otras palabras, darle claridad a algo que ha permanecido detrás de escombros, oscuro, oculto (como si proyectáramos la luz de una lámpara sobre la superficie de una mesa). Como dice la CEH: «el esclarecimiento de casos particulares» (CEH 1999: 52, §102). Pero entonces surge ahí otro juego del lenguaje: lo que va a esclarecerse, estaba claro ya mucho antes. La historia esclarecida es doblemente historia, pero la Comisión quería contar la historia una vez y para siempre.

La CEH es pues también, como la Comisión peruana, un documento letrado —en el §115, se menciona el aporte de un selecto grupo de historiadores (CEH 1999: 54)—. Un documento de categorías universales, de entornos interdisciplinarios, de múltiples miradas científico-humanistas.

Para cumplir sus objetivos, la Comisión, además de aplicar las categorías jurídicas, utilizó aquellas que son propias de disciplinas como, entre otras, la historia, la antropología, la sociología, la economía y la ciencia militar, lo cual le permitió desentrañar complejos aspectos propios de la realidad guatemalteca, que es diferente a la de otros países, incluso de la región centroamericana (CEH 1999: 52, §103).

Por esta razón, al igual que el informe peruano, los reportes guatemaltecos no lograron ir más allá de su empastadura. Como afirmaba Torres-Rivas en un breve prólogo a una nueva edición de las conclusiones y recomendaciones de la CEH, el IF del REMHI no circuló a nivel nacional luego de la muerte de Gerardi y la CEH misma no contempló, en el pasado, un volumen breve, de consumo popular (CEH 2004: xviii).

La Firma de la Paz a finales de 1996 establecía que la CEH debía integrarse dentro de un período de noventa días, a partir del 15 de enero de 1997. El secretario general de las Naciones Unidas nombró al profesor alemán Christian Tomuschat primer miembro de la Comisión, el “coordinador”, así como a Otilia Lux de Cotí y Alfredo Balsells Tojo, y un equipo compuesto de una centena de profesionales de 31 nacionalidades. Jean Michael Simon, miembro de éste, dio algunos datos importantes acerca del trabajo de la CEH. «Después de haber realizado varias tareas de preparación, como fueron la aprobación del presupuesto, la dura búsqueda de fondos, cuestiones logísticas, el reclutamiento del personal y su capacitación» (Simon 2003: 151), la CEH inició su investigación siete meses después de la Firma de Paz, el 31 de julio de 1997. «Institución híbrida», dice Simon, ratificada por el Congreso de la República, aunque no por ello nacional, estaba localizada «entre el derecho nacional e internacional» (Simon 2003: 153). Este carácter único, advierte Simon, se debió a las negociaciones de las partes del Acuerdo de Oslo. Lo que se quería era un equipo de trabajo absolutamente independiente. La CEH «jamás podría [ser] “nacional”, en el sentido de ser subordinada a una entidad nacional superior, y por la misma razón, tampoco “internacional”» (Simon 2003: 153).

Si bien se identificó a la sociedad guatemalteca en su conjunto, víctima de violaciones a los derechos humanos, *ratione personae*, «el sujeto activo como objeto de la investigación no se mencionó» (Simon 2003: 154). Es decir: la búsqueda de la verdad, esencia indiscutible de la investigación histórica, no debía dirigirse hacia actores específicos sino a instituciones, grupos, acciones «atribuibles a ambas partes» (Simon 2003: 155). Esto era producto de los mismos acuerdos de pacificación: la destrucción social debía ser (re)tratada con imparcialidad y equidad. Con respecto al alcance *ratione materiae*, la CEH priorizó «casos de violaciones a la vida e integridad personal» (CEH 1999: 318, §1731), en los años del enfrentamiento armado. Estableció, además de un *vínculo* amplio entre la sinrazón de la guerrilla y la barbarie de las fuerzas armadas, un período de tiempo: 1962-1996, más de treinta años¹⁷³.

No se identificaron perpetradores. La mayor parte de las conclusiones no hicieron posible procedimientos judiciales debido a la adopción, en 1997, de una Ley de Amnistía que, aunque excluía de su campo de aplicación casos de tortura, desaparición forzada y genocidio, ofrecía protección a violadores de derechos humanos. La CEH se preocupó más bien por «examinar tanto el papel de las instituciones del Estado como el de las estructuras de la insurgencia, [así como también la] estructura social que produjo la violencia» (Simon 2003: 171). No obstante, siguiendo el camino de su interpretación, «reconstruyó a las víctimas de los crímenes de Estado de Guatemala como personas» (Simon 2003: 197). Quizá,

¹⁷³ Simon cuenta, en el punto 13, que «las partes no habían llegado a definir el inicio del “enfrentamiento armado”, porque eso implicaba también la responsabilidad de una de las partes. Así, si el periodo hubiera empezado en 1954 con el golpe de estado militar organizado por la *Central Intelligence Agency* estadounidense (en adelante CIA) contra un gobierno democráticamente electo, la implicación habría sido que el golpe era la raíz del conflicto entre las partes, y consecuentemente el responsable era además de los Estados Unidos de América el Estado guatemalteco post-golpista. Por esto, las partes dejaron a la CEH un margen de discrecionalidad para fijar el inicio del periodo de sus investigaciones. Haciendo uso de este margen de discrecionalidad, la CEH adoptó una interpretación pragmática del término, interpretando el “enfrentamiento armado” como una lucha entre grupos con objetivos políticos opuestos» (Simon 2003: 158).

siguiendo a Theidon (2007), el término capital de la narrativa de la CEH sea “genocidio” y no “víctima”¹⁷⁴.

De ahí que los testimonios, desde mi opinión, no jugaran, como en la CVR, un papel importante en tanto fuente de “carácter personal”. Si bien el testimonio «de las personas que sufrieron violaciones de derechos humanos o hechos de violencia» constituyó la fuente primaria de su documentación, debido claro está a su cantidad y calidad argumentativa, no fue en realidad el elemento crucial de su interpretación histórica de la violencia; lo fue la masacre del campesino, el indígena maya, la destrucción de un pueblo histórico, sin duda, más allá de lo que este pudiera añadir a su tortura. Un hecho muy claro explica esto: la insistencia de la CEH en que la identidad de estos testigos fuera guardada en la más estricta confidencialidad. Para esta Comisión, a diferencia de la CVR y su iniciativa de incidencia pública, no hubo un rostro que mostrar, audiencias que televisar, un teatro (organizado por una izquierda progresista) en el que la sociedad guatemalteca pudiera verse a sí misma.

Esto se debe al carácter mismo del proceso histórico guatemalteco. Aunque la misma Comisión crea que la violencia vivida no pueda explicarse desde el breve recuento historiográfico —«La historia inmediata no es suficiente para explicar el enfrentamiento armado cuya gestación es tan antigua como la evolución republicana de un país con conflictos estructurales» (CEH 1999: 79, §216)— ni desde hitos históricos documentados —en «una sociedad como la guatemalteca, frente a la magnitud de la violencia y lo prolongado del enfrentamiento armado no es posible postular explicaciones simplistas que [los] sitúen [como] una manifestación directa de la confrontación Este-Oeste y la Guerra Fría» (CEH 1999: 79, §217)—, me interesaría abordar algunos sucesos importantes que marcaron la mitad del siglo XX en Guatemala. Jacobo Arbenz, presidente guatemalteco que inició en 1952 una reforma agraria que incluyó la nacionalización y la redistribución de tierras

¹⁷⁴ Kimberly Theidon, en sus reflexiones en torno al abuso sexual, desde una perspectiva “sensible al género”, durante la guerra antisubversiva en el Perú, que el carácter «víctimo-céntrico» de la CV es un arma de doble filo. Su énfasis en «las categorías de la victimización [pueden] construir otros silencios. Al colocar en primer plano al sufrimiento, pueden oscurecer otras relaciones que las mujeres tienen con sus pasados» (Theidon 2007: 27).

cultivables inutilizadas ¹⁷⁵, especialmente hectáreas pertenecientes a la *United Fruit Company*, dio inicio también lamentablemente a la debacle. La respuesta de Estados Unidos no se hizo esperar: la reforma fue vista como una tentativa peligrosa y una afrenta: el inicio del comunismo en los países centroamericanos. No olvidemos que EE. UU. acababa de aplicar en la Europa devastada por la Segunda Guerra Mundial las políticas del llamado *Plan Marshall*, obstinada en frenar la expansión del comunismo en Occidente. Así, la legalización del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), de tendencia comunista, y la importación de armas desde Checoslovaquia (entonces satélite soviético), llevaron a la Casa Blanca a intervenir. A esto, la CEH llamó «Institucionalización del anticomunismo»:

El anticomunismo sostuvo una línea de la estrategia antisoviética emprendida por los Estados Unidos. Sin embargo, en su dimensión nacional tuvo primero un sentido antirreformista, luego antidemocrático y, por último, contrainsurgente. Adoptó una actitud de defensa de la religión, la tradición y los valores conservadores, supuestamente amenazados por el comunismo ateo. 69 Ello llevó a calificar de “comunista” todo lo que contradecía su discurso o se le oponía, lo cual explica el carácter excluyente y sectario de esta modalidad ideológica que contribuyó a dividir, aún más, la sociedad guatemalteca (CEH 1999: 108, §314).

En 1954 Arbenz es exiliado y se establece un régimen militar dirigido por el coronel Carlos Castillo Armas. Asesinado en 1958, es el General Miguel Ydígoras Fuentes quien toma el mando del Estado. La represión dictatorial de este régimen, así como su mediocridad

¹⁷⁵ Además de construirse una red de hospitales, de la creación del Seguro Social, se promulgó el Código del Trabajo y se creó su Ministerio. Con respecto al Decreto 900 o Ley de Reforma Agraria, «fue hecha para mejorar las condiciones de vida de la población campesina, para lo cual se le repartirían tierras en usufructo (préstamo) para que las trabajaran de manera permanente. Se creó el Banco Nacional Agrario para dar créditos con bajos intereses a los campesinos, para la producción de la tierra, la compra de semillas, fertilizantes y el pago del transporte para sacar sus productos al mercado. Se dieron cursillos para aprender a mejorar la producción y se realizó la primera campaña de alfabetización rural, para que la población campesina y pobre en general, aprendiera a leer y escribir. Las tierras que se repartieron eran las de los ricos terratenientes que las tenían sin cultivar, por lo que se les obligó a venderlas y se les pagaron al precio que las habían comprado» (Comité de Unión Campesina 2007: 28-29).

y corrupción, hicieron que un puñado de jóvenes oficiales y campesinos, dirigidos por Yon Sosa y Turcios Lima, se rebelara el 7 de febrero de 1962, creándose días después, el 27, el Frente Rebelde o Movimiento Revolucionario Alejandro de León Aragón 13 de Noviembre (MR-13). Aliándose con el PGT, dio inicio a la temprana lucha guerrillera en Guatemala con una Declaración, leída el 26 a la una de la tarde en la capturada *Radio Internacional*:

Somos oficiales del Ejército de Guatemala, que desde el 13 de noviembre de 1960 luchamos por darle a nuestro país un gobierno que actúe con normas democráticas según los intereses del pueblo. Desde el 13 de noviembre de 1960, la oficialidad joven del Ejército nacional ha manifestado su decisión de terminar definitivamente con la calamidad y el robo organizados por Ydígoras Fuentes, sus asesores económicos y sus testaferros. Los oficiales jóvenes del ejército nacional, creemos que los fondos del erario nacional deben ser manejados con absoluto apego a la honestidad y a la decencia, porque mientras la ciudadanía sufre las funestas consecuencias del desgobierno ydigorista, la gavilla del Gobierno roba a manos llenas, trafica con los bienes del Estado y maniobra burdamente para implantar leyes que exigen como garantía los prestamistas norteamericanos, para luego recibir la dádiva, meter los dígitos avergonzados y dejar más aún comprometida a nuestra patria (CEH 1999: 269).

En menos de un año, surgen las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), el 7 de febrero de 1963, en medio de movimientos reivindicativos, huelgas de trabajadores de correos y de la salud, integradas por el MR-13, el PGT y el Movimiento 12 de abril, y, a la cabeza, el Comandante Yon Sosa. Estos acontecimientos marcaron el inicio de la guerra civil.

Hasta 1982, una serie de gobiernos militares o *promilitares*, organizaron numerosas campañas para aniquilar los grupos opositores. El golpe de Estado del general Efraín Ríos Montt, en marzo de 1982, anuncia no obstante el momento más sombrío de la historia guatemalteca. Fue Ríos Montt —de inspiración pentecostal—, quien estableció las Patrullas

de Autodefensa Civiles (PAC), milicias reclutadas a la fuerza por el Ejército¹⁷⁶. Se puso así en acción la política de “tierra quemada”: más de cuatrocientos pueblos fueron arrasados y cerca de doscientos mil mayas ejecutados o lanzados desde helicópteros a las aguas del Pacífico¹⁷⁷. Cuarenta mil refugiados huyeron a México. La guerrilla reaccionó entonces fundando un nuevo movimiento armado, la Unión Nacional Revolucionaria Guatemalteca (UNRG). Montt es destituido el 8 de agosto de 1983 por su propio Ministro de Defensa, el general Oscar Humberto Mejía Víctores. En julio de 1984, Mejía Víctores comienza un proceso de democratización estableciendo una Asamblea Constituyente. Ésta, adoptó una nueva Constitución el 30 de mayo de 1985 y un nuevo presidente, Vinicio Cerezo, en 1986. Su sucesor, Jorge Serrano, fomenta un nuevo golpe de Estado, pero es destituido poco después. El 29 de diciembre de 1996, se firma el acuerdo histórico con la guerrilla y el conflicto (tal y como se había entendido hasta esos años) llega a su fin.

Es importante decir pues que, debido a la magnitud de la destrucción de la sociedad guatemalteca (el pueblo maya) de estas décadas y por miedo a represalias, muchas personas del campo —de la región del Altiplano, la más poblada del país (CEH 1999: 78, §214)— no testificaron ante la CEH. De 8,000 declaraciones, la Comisión procedió a investigar profundamente solo 80 “casos”. A diferencia del REMHI, que recibió 40,000 testimonios y su informe reunió decenas de miles de casos cuyas responsabilidades fueron atribuidas en un 90% a las Fuerzas Armadas. Además, a pesar de los acuerdos firmados, la CEH soportó el poco compromiso del gobierno y de los altos mandos militares. Su reporte, *Guatemala: memoria del silencio*, fue hecho público el 25 de febrero de 1999. En opinión de la Comisión, las raíces del conflicto armado interno deben hallarse en la naturaleza misma de la sociedad

¹⁷⁶ Acerca de Ríos Montt y la guerra interna en Guatemala, ver Garrard-Burnett 2010.

¹⁷⁷ Dice la CEH, §222: «No se puede ignorar el peso de los factores ideológicos que han permanecido a lo largo de la historia guatemalteca y que contribuyeron a construir el marco de legitimación de la violencia. El discurso ideológico de la historia oficial, la formación de una cultura racista, las ideologías del Ejército (honor de la nación, autoridad, jerarquía), el proyecto de “ladinización” en la historia reciente, el concepto de “guatemaltequidad”, profundizado durante el período de Ríos Montt, en contraposición a lo “foráneo”, atribuidos a las ideologías de la guerrilla y cualquier grupo contestatario, constituyen un persistente entramado sobre el cual se fue construyendo y consolidando la legitimación no sólo de lo violento del enfrentamiento, sino del carácter histórico de la violencia en la sociedad guatemalteca.» (CEH 1999: 81).

guatemalteca; una sociedad «profundamente heterogénea y polarizada en términos económicos, sociales y culturales, sin un proyecto común de nación» (CEH 1999: 77, §214). La pobreza también será considerada un *antecedente estructural*: «La miseria por sí misma no produce revoluciones, pero sí las puede potenciar» (CEH 1999: 86, §239). La violencia «tiene una determinación histórica, profunda, estructural, vinculada al carácter excluyente, racista, autoritario y centralista que adquirió la economía, la sociedad y el Estado guatemalteco sobre todo desde fines del siglo pasado» (CEH 1999: 81, §223). El Estado entonces no había dudado, ante las exigencias de los movimientos de reivindicación de la década del sesenta, en recurrir siempre a más violencia y a más terror para monopolizar y mantener el control social. Se privilegió, dice la CEH, «el autoritarismo como mecanismo central de las relaciones entre el Estado y la sociedad» (CEH 1999: 81, §224).

Así como en la CVR, otras causas de la violencia fueron señaladas: la ineficacia del sistema judicial, la influencia del poder militar sobre el poder judicial, la impunidad. Además, el abandono de los tribunales, la usurpación de funciones y prerrogativas, la represión ilegal y subterránea, orquestada por la Inteligencia Militar, los servicios de información del Ejército apoyados por los Estados Unidos. Su responsabilidad en el genocidio —categoría fundamental, como he dicho, del *pensamiento* de la CEH—, las violaciones de derechos humanos de diferentes grupos étnicos, se cifra en un 93%; el 4% fueron atribuidas a “fuerzas no identificadas” y un 3% a la guerrilla. La Comisión identificó también un total de 42,275 víctimas, de las cuales 23,671 sufrieron ejecuciones arbitrarias y 6,159 desapariciones forzadas. El 83% de las víctimas identificadas eran mayas. El número total de víctimas de esta *guerra sucia* fue superior a 200,000.

3. El Salvador y el testimoniante ausente

De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador es el título del Informe Final de su Comisión de Verdad. Los Acuerdos de Paz que lo hicieron posible se negociaron (durante tres largos años, de 1989 a 1992) y firmaron en Ciudad de México, el

27 de abril de 1991, y en el Castillo de Chapultepec, el 16 de enero de 1992. El Estado salvadoreño y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) dieron entonces fin a 12 años de guerra civil o, como dice el IF, «hicieron brillar de nuevo la luz, para pasar de la locura a la esperanza» (CVES 1993: 1).

Para Hayner, la comisión salvadoreña fue, en muchos sentidos, «a classic truth commissions» (Hayner 1994: 599), pues esta,

established as part of the peace agreement between the government and armed opposition in El Salvador, was given eight months to write a report outlining the extent of human rights abuses and violations of international humanitarian law over twelve years of civil war in El Salvador. The commission staff took testimony from witnesses or victims of violence, investigated a number of cases in great depth, and compiled statistics on the tens of thousands of cases brought to its attention. (...) As many have noted, the Truth Commission report in the end confirmed what many people, particularly Salvadorans, have long accepted as true, but official acknowledgement of the widespread abuses was important in itself. The Truth Commission in El Salvador was the first such commission to be sponsored by, paid for, and staffed by the United Nations (Hayner 1994: 599).

El hecho de que las negociaciones, desde un principio, entre el Estado y la guerrilla fueran infructuosas, hizo que la ONU interviniera, presidida entonces por Javier Pérez de Cuéllar. Se nombraron diferentes comisiones negociadoras y se estableció (de manera forzosa) una agenda. Se había llegado incluso a hacer modificaciones a la Constitución de la República para que ambas fuerzas políticas cedieran y se lograra un consenso. En su extenso artículo “La Comisión de la Verdad para El Salvador”, Thomas Buergenthal (1996) elabora una especie de pequeña historia, limpia y positiva, de la Comisión salvadoreña hecha por la ONU. Deseo referirme al documento del catedrático de la *George Washington University* por dos razones: la primera, porque, con respecto a estas discordancias, Buergenthal nos habla de una lista:

Durante las negociaciones, las dos partes del conflicto elaboraron listas de atrocidades específicas o de casos que deseaban fueran investigados. Por lo general, cada lista presentada por una de las partes suscitaba una lista similar o más extensa de la otra parte, hasta que se vio que esta forma de proceder no conduciría a un acuerdo rápido. La solución obvia era evitar identificar los casos específicos o los sucesos que la Comisión habría de investigar (Buergethal 1996: 17).

De ahí que el Mandato de la Comisión —que debía durar solo seis meses pero que se extendió, según Buergethal, dos más— no enumerara ni identificara ningún caso específico. Ni distinguiera entre actos de violencia en gran escala de aquellos que involucraran solo a un grupo de personas. Se dieron pues, dos tipos de casos: los «hechos individuales que, por sus características singulares, conmovieron», impactaron a El Salvador y a la opinión internacional; y «una serie de casos individuales de características similares que revelan un patrón sistemático de violencia o maltrato y que, vistos en conjunto, conmovieron en igual medida» (CVES 1993: 12). Las Partes (entiéndase el Estado o el FMLN) optaron «por un procedimiento de investigación que, dentro del corto plazo previsto, fuera el más adecuado» para «llegar a la verdad sin dilación» (CVES 1993: 13).

La segunda razón es que Buergethal, con respecto al testimonio de violencia dado durante la investigación salvadoreña, revela datos interesantes, a la vez que asume un papel similar al del comisionado peruano. La CVES colocó anuncios pagados en periódicos, radio y televisión, para dar a conocer su política de «puertas abiertas» (Buergethal 1996: 19). La Comisión, además de un documento, fue en primer lugar un “gran oído”.

En resumidas cuentas, queríamos escuchar lo que el pueblo tenía que decirnos, cuáles eran sus expectativas y aspiraciones y qué esperaban recibir de la Comisión. No había mejor forma que tomarle el pulso al país (Buergethal 1996: 19).

Recuerda el catedrático además que, en esos años, las «instituciones gubernamentales» y un grupo de personas responsables de los hechos más atroces de violencia en El Salvador permanecían en el poder, muchos todavía en sus mismos puestos. Esto explicó el temor que sintió la mayoría de testigos que comparecieron ante la Comisión. «Aun si el temor expresado por algunos de los testigos potenciales pudiera haber sido exagerado —dice el IF—, la verdad es que para ellos resulta real» (CVES 1993: 14). Advierte Buergethal: «si algún gobierno de transición hubiera asumido el poder después de la firma de los Acuerdos de Paz» (Buergethal 1996: 26), otra hubiera sido la situación. Es cierto. Ello ocurrió en el Perú con el gobierno de Valentín Paniagua. Aunque el congresista era miembro de Acción Popular, su mandato significó, para la CVR, la culminación, en términos políticos, del conflicto armado interno¹⁷⁸. Pero Buergethal va más allá. Ante tal contexto, con un país que acababa de salir de una cuenta guerra civil, solo podía prevalecer «el temor y la sospecha» (Buergethal 1996: 27). Los

salvadoreños no tenían por qué confiar en una comisión más, ni tampoco en tres extranjeros de quienes sabían muy poco. Además, el simple hecho de hablar con la Comisión podía ser peligroso. Había muerto gente en el pasado por hacer menos. ¿Por qué, entonces, arriesgar la vida o la de sus seres queridos por dar información a una comisión que bien podría no tener ningún interés en descubrir la verdad? (Buergethal 1996: 27)

Es así que, al exhortar al gobierno y a los altos mandos militares *soltaran* documentación que respaldara las acusaciones que hacían uno del otro, se dieron cuenta de que «gran parte del material resultó ser inútil para fines de investigación, a pesar del impresionante volumen de papel empleado» (Buergethal 1996: 28). Habían creído que el gobierno había elaborado serias investigaciones sobre las atrocidades de la guerrilla, pero se equivocaron. Ninguno de los dos, ni el Estado ni el FMLN, se había *archivado* uno al otro.

¹⁷⁸ Para una opinión distinta sobre el término del conflicto ver Gorriti 2013: 11-14.

LA CVES llegó a la conclusión de que «el gobierno no se había dado el trabajo de documentar las múltiples acusaciones que lanzaba contra el FMLN» (Buergethal 1996: 28) y éste, por su parte, «tampoco estaba en condiciones de verificar sus cargos contra el gobierno» (Buergethal 1996: 28).

Todos estos elementos de juicio ayudan a entender el tratamiento que se hizo no solo de la documentación oficial (precaria y escasa, en su conjunto) sino del testimonio como fuente de trabajo histórico-antropológico. «Con el fin de garantizar la confiabilidad de la evidencia recolectada —dice el IF—, la Comisión insistió en la verificación, comprobación y reexamen [sic] de todas las afirmaciones sobre hechos, cotejándolas con gran número de fuentes cuya veracidad ya hubiera quedado establecida» (CVES 1993: 15). Así como la práctica de la Comisión fue de «puertas y ventanas abiertas para recibir testimonios», también fue de «puertas y ventanas cerradas para guardar la confidencialidad» (CVES 1993: 3). Nos encontramos pues ante una situación especial en la comprensión del testimonio dentro de comisiones como ésta y la guatemalteca.

El testimonio es un documento que gravitará en la memoria misma de la Comisión, mas no servirá así para la reconstrucción de la memoria de la sociedad salvadoreña. Todo el acervo documental (con dos mil testimonios) permanece desde 1992 en las oficinas de “The International Rule of Law Center” de la *Georg Washington Universty*. De alguna manera, la violencia representada en el IF de la CVES se verá reforzada en la certeza de la práctica genocida y la masacre, la secuencia cronológica de los acontecimientos, pero no así en la narrativa individual de sus protagonistas. Esta falta de nombres marcará su discurso científico y le otorgará una ausencia, un vacío —esto será también profundizado cuando analicemos, en el sétimo capítulo, el testimonio de violencia sexual guatemalteco y, en el octavo, el testimonio de Lucio Rodas—. Un vacío que se llenará con la categoría teológica del «pueblo martirizado» (CVES 1993: 7). El término “testigo”, anotaba Agamben, en griego se dice *martis*. «Los primeros padres de la Iglesia acuñaron a partir de ahí el término *martirium* para indicar la muerte [como ejemplo del] testimonio de su fe» (Agamben 2000: 24-25). El Salvador necesita «almas nuevas» (CVES 1993: 5) y se levantará «de las cenizas de una guerra en que todos fueron injustos. Los miran, desde el infinito, los que sucumbieron. Los están mirando, desde la esperanza, los que esperan» (CVES 1993: 7).

CUARTE PARTE

TESTIMONIO Y PERFORMATIVIDAD

CAPÍTULO VI

Perú: Audiencias Públicas, cuerpo y escenario

La diversidad de testimonios dados durante la investigación de la CVR implicaría un gran trabajo de clasificación, que escapa a los objetivos de estas líneas. Es importante destacar, por lo menos, que fueron registrados en papel o cinta magnetofónica, que se les atribuyó una región (una procedencia), un tiempo (un acontecimiento), un caso judicial (una denuncia penal) y una temática (desaparición forzada, violencia de género, legislación antiterrorista); en pocas palabras, una perspectiva, tanto individual como colectiva, de una totalidad. No obstante, un grupo de ellos fue registrado, emitido por radio y televisado simultáneamente. A estos “espacios de conmemoración” se les llamó «Audiencias Públicas» y, aunque respondan a una forma precisa y determinada, su importancia estriba principalmente en su performatividad. El testimonio de Primitivo Quispe Pulido, Avelino Baldeón Pulido y Crispín Baldeón Illaconza —que en las extensas transcripciones del denso décimo anexo de su IF lleva por título «Caso número 8: Pobladores de Accomarca» (CVR 2003, Anexo 10: 56-60)—, dado frente a una mesa de comisionados y en un auditorio la tarde del 8 de abril de 2002, como parte de ese proceso solemne de registro y conmemoración del duelo nacional, es, además de un texto, una puesta en escena, un lugar de ejecución, un espacio de reunión del cuerpo al centro de la arquitectura del recuerdo pedagógico. En palabras de Foucault, el punto cero de una tragedia a compartir.

Es necesario distinguir, dentro del gran conjunto de testimonios dados durante este proceso, aquellos en donde la voz es mediatizada por la investigación judicial (y pervive en el formulario, acta o folio burocrático) de otros en donde ésta se muestra limpiamente, suelta, sin intermediarios, sin *papel* que lo detenga.

Los testimonios recopilados en el IF se apoyan con claridad en el reconocimiento del Otro y las posibilidades de su conclusión político-estética a partir de la dolorosa proyección de su recuerdo y reclamo. El testimoniante habla; al contar su historia, dice de sí mismo en los avatares de la memoria; al nombrar la secuencia exacta del hecho nítido de la matanza, el ajusticiamiento y el miedo, nombra también su dimensión humana. En ellos podemos identificar pues en qué momento y de qué manera, como dice Denegri, el cuerpo se transforma en texto y el teatro en narrativa.

Dos son las primeras aproximaciones analíticas del testimonio (en tanto fenómeno contra-hegemónico) de la CVR dado en las Audiencias Públicas: Silva Santisteban (2003) y Espinoza Espinoza (2003). Ambos estudios breves coinciden con la atención, discusión y disputa que surgieron gracias a las expectativas generadas por el trabajo de la Comisión durante la ceremoniosa entrega de su Informe al gobierno de Alejandro Toledo. Ambos ensayos, por ello, inician su reflexión defendiendo el papel de la apertura institucional a esas voces acalladas durante la *guerra*¹⁷⁹. El testimonio sería la fuente de una reparación psicológica y moral; y el relato, una *batalla* personal por la memoria y la verdad. Estas voces forjarían lentamente un *contra-relato* desde la muerte y la desaparición. Para Silva Santisteban, *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) un atisbo de salida (Silva Santisteban 2003: 204).

¹⁷⁹ 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.

De la misma manera, Espinoza Espinoza (2003: 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*¹⁸⁰ (Espinoza Espinoza 2003: 217).

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 estos testimonios orales de la CVR consideran también la voz del Otro como herramienta de una desestabilización del sistema de poder represor y mediocre toda vez que, de manera contundente, constituyan una narración *desde abajo*. Nuevamente la ejemplaridad de estas dolorosas historias de vida como sinécdoque de un *grupo* incalculable: la (trágica) historia del Perú. No obstante esta coincidencia —que debe entenderse tanto como producto de una lectura como de una *emoción*, que las involucra políticamente¹⁸¹—, estos estudios tocan una *fibra* humana que la crítica anterior no pudo

¹⁸⁰ El énfasis en ambas citas es mío.

¹⁸¹ 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» (Silva Santisteban 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» (Sommer 2005: 179). Por esta razón, para la autora norteamericana, el yo 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».

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 seres humanos— 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 (CVR 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* de la población —legitimada desde 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» (Silva Santisteban 2008: 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 (CVR 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 este, 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 de donde beberán «los

discursos históricos, literarios, antropológicos, en fin toda la cultura» una fuente *modelizadora* de oralidad (Silva Santisteban 2008: 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 ejemplo de supervivencia y heroicidad¹⁸². Aquello que en él evidencie la monstruosidad del sistema romperá brevemente ese silencio que impregnó como una malla nuestras 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, de manera clara, 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,

¹⁸² Silva Santisteban cree 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 la miseria humana. Al final de *Las hijas del terror* (Silva Santisteban 2008: 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.

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 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 (en las serranías del departamento de Junín, en Perú) 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» (Vega-Centeno 1991: 50). Sin embargo, para esta autora alrededor de siete esquemas semióticos, acaso intercomunicados pero aislados semánticamente, nos ayudarían a precisar bien cómo Felícitas 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» (Díaz Caballero 1996: 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 las primeras páginas de este estudio, 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. Los distingue, en primer lugar, su *objeto* de estudio: el testimonio performativo de audiencias públicas y el cerrado y clásico testimonio editado y embalsamado dentro de una tradición etnográfica. En segundo lugar, la perspectiva de género. Sería un error, por ello, 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. En el de Vega-Centeno, por un lado, el pensamiento de Felicitas estaría marcado por oposiciones y ambigüedades, mientras que en el de Díaz Caballero sería imposible concebir a un longevo campesino en los Andes que no pueda ser *uno solo* cuando imagina o inventa y recuerda la historia de su vida. No obstante, los ensayos inciden en una cosa: el testimonio es esa fuente inagotable de aproximaciones ideológico-políticas en la que prima la visión de un ser humano doblegado inevitablemente por su realidad. Vega-Centeno y Díaz Caballero, efectivamente, se basan, como dije, en un texto corregido, limpio o canonizado por el círculo académico: la larga tradición del Testimonio Hispanoamericano. Sus reflexiones no sólo siguen la dirección crítica asfaltada del Testimonio Hispanoamericano o en territorio andino, sino que amplían el evento testimonial al debate sobre aquello que ha sido llamado «racionalidad andina» (Peña Cabrera 1993, Rivera Palomino 1994, Golte 2001). Pero, como dicen Fentress y Wickham, la palabra escrita no es precisamente *espejo* de nuestros pensamientos (Fentress y Wickham 2003: 28). En cambio Silva Santisteban y Espinoza Espinoza, preocupadas —siguiendo a Foucault¹⁸³— por los

¹⁸³ 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» (Foucault 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 (Silva Santisteban 2003: 209).

factores que transforman el discurso desde su lugar de enunciación (un lugar atormentado, por supuesto, marcado por el patriarcado nominal y el sexismo institucionalizado), 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 que emergen subjetivamente como práctica social y poder.

A continuación, tomando en cuenta estas reflexiones precedentes, desarrollaré mi propuesta analítica desde tres grandes ámbitos que, desde mi punto de vista, el testimonio de las Audiencias Públicas de la CVR posee. Estos son el auditorio, la verdad y la corporeidad de su oralidad narrativa.

1. Testimonio, auditorio y oralidad

Las Audiencias Públicas se basaron en lo que Berger y Luckmann, en su *The Social Construction of Reality*, creían fundamentaba toda interacción social:

The reality of everyday life is shared with others. But how are these others themselves experienced in everyday life? Again, it is possible to differentiate between several modes of such experience.

The most important experience of others takes place in the face-to-face situation, which is the prototypical case of social interaction. All other cases are derivatives of it.

In the face-to-face situation, the other is appresented to me in a vivid present shared by both of us. I know that in the same vivid present I am appresented to him. My and his 'here and now' continuously impinge on each other as long as the face-to-face situation continues. As a result, there is a continuous interchange of my expressivity and his (Berger y Luckmann 1991: 43).

Sólo cara a cara, el “sujeto pasivo”, silenciado, marginado eternamente de la violencia más enervada de la historia republicana del Perú podría revelarse, bajo el amparo de las coordenadas interpretativas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación —su mesa de notables, la ritualidad del trauma y el carácter pedagógico del testimonio televisado—, como actor de su tragedia y su palabra. 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 la presencia, bajo ciertas condiciones bien definidas, del testimoniante ante la mesa de comisionados. Me explico: nutriéndose de la experiencia sudafricana presidida por el obispo Desmond Tutu, las audiencias peruanas fueron concebidas como espacios de representación teatral en tanto que los recursos escenográficos —la disposición de los participantes— tenían como fin no sólo distribuir de manera singular a *víctimas* y comisionados frente a un público, sino el de conmover y educar.

Volviendo a la experiencia de los juicios de Núremberg, para poder entender de una manera mucho más clara el rol de este “tribunal afectuoso” hecho público en las zonas más afectadas del país, cito una vez más un fragmento de los recuerdos de Herzog. Para él, la decisión de instalar en Núremberg —«la ciudad santa del hitlerismo» (Herzog 1949: s/n)— el Tribunal Internacional tenía como finalidad insistir en la «victoria del Derecho y de la Justicia [en la ciudad donde] el espíritu de arbitrariedad y de tiranía había soplado implacablemente, [tratando] de instalarnos en las ruinas de la ciudad destruida» (Herzog 1949: s/n). Así, el peso de las Audiencias Públicas instaladas en ciudades como Huamanga, capital de una de las regiones más pobres del Ande, debe entenderse como un proceso de reivindicación del orden sobre la ruina. De la soberanía de la letra, una vez más, sobre la dispersión de la voz.

El auditorio es un espacio especial de encuentro organizado y llevado a cabo por la CVR¹⁸⁴; todo lo dicho en él, siguiendo esa estructura ritual, vertical y dramática, estará marcado por el foro.

¹⁸⁴ Vistas en su momento con mucho entusiasmo por quienes defendían la vigencia de los Derechos Humanos, 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

Siguiendo a Zumthor, la performatividad es el cuerpo (1991). Sea lo que sea aquello que evoque lingüísticamente o a través de medios lingüísticos, el texto dicho o cantado, la performatividad impone un referente *global* que es de orden del cuerpo —ya J. L. Austin, en su innovativo acercamiento al lenguaje, había advertido la necesidad de *contrastar* la palabra con el acto, la realización, que, siempre, es esencialmente de orden somático (Austin 1962: 4). Es por él que estamos en el tiempo y en el espacio; es nuestro *here and now*. De esta manera, el cuerpo en performatividad también es, como vimos páginas atrás, una instancia de significación múltiple. Si el cuerpo integra la voz, la multiplicidad de cambios semánticos en la unicidad de una presencia, el cuerpo está entonces también integrado a una poética. Para Zumthor, hay una relación entre el gesto y el enunciado: un modelo gestual que no debe ser menospreciado y que forma parte de la competencia del intérprete y se hace *realidad* en la performatividad.

Exhibir el cuerpo y su escenografía no incita únicamente la visualidad o contemplación, sino que ofrece un contacto: oigo, veo y virtualmente lo toco. Es como una virtualidad muy cercana o erotizada, por la que los sujetos pasan y forjan las amplitudes de sus voces en la ritualización de lo cotidiano. Estas ideas, sugeridas por Zumthor en sus estudios sobre poesía oral del medioevo, ayudarían a entender que 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 al reconocer que también la verdad es invención —en tanto que lenguaje— y corporalidad —en tanto que espacio.

Aquello que Primitivo, Crispín y Avelino cuentan, la brillante proyección de su *oratura* —o competencia—, quebrará esa especie de formulario fijado e impuesto por la coyuntura efímera de la Audiencia Pública.

de que [sic] 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”» (De la Jara 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» (De la Jara 2002: 23).

Pero, ¿qué apariencia tenían estas audiencias nacionales? ¿Cómo era su estructura y la distribución de su espacio? En Huancayo, por ejemplo, otras de las ciudades en donde la CVR realizó sus convocatorias, 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 audiencia¹⁸⁵.

Esta extensa cita corresponde al diario *Correo* (de 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

¹⁸⁵ Énfasis mío.

«un espejo para que ella reconozca su verdadera imagen»¹⁸⁶ (Lerner 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. 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 de manera uniforme por 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 o callada, registra el drama de sus coterráneos, y el público asistente, también en silencio, ve pasar todo como un duelo entre luces y frente a un velo negro. Lo mismo ocurrió en muchas audiencias en Ayacucho, como las de Huanta, el 11 y 12 de abril de 2002. No así en Huamanga, capital ayacuchana, donde no hubo ningún velo negro; al contrario, detrás del panel oficial azulino, un fuerte color crema rodeó la sesión. Para entonces, según Macher, ya se había construido una mesa de madera semicircular y los organismos de Derechos Humanos habían preparado, con antelación, sumillas de los relatorios para los comisionados (Macher 2005: 10-11). Una atmósfera de respeto y solidaridad, basados en la expectativa del dolor, se debía respirar en todas las reuniones. Todo intento de sabotaje debía ser controlado.

Esto no significa que 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

¹⁸⁶ 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...”).

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 (de las audiencias del 25 y 26 de mayo de 2002) sería ejemplo de este encuentro multicultural delineado no obstante por el rito mismo de las audiencias, el espacio público y la exposición¹⁸⁷. El discurso de la prensa, en Huancayo, puede por ejemplo 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 desaparición¹⁸⁸.

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,*

¹⁸⁷ La mesa *mastay* o «mesa con comida para todos», fue llevada a cabo simbólicamente en la inauguración de las audiencias de Huancavelica en Huancayo. 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, rural o *campesina*.

¹⁸⁸ 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.

me impresionaron fuertemente. De todo esto deduje que el testimonio de las víctimas tiene un altísimo valor pedagógico y sensibilizador (...).

En cuando 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*¹⁸⁹.

Primero, Coll cree necesario destacar las dimensiones del impacto de los testimonios. Se sintió afectada pues *la víctima* lo fue *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 Audiencia 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 sencilla 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*, ese *patrón* casi uniforme de la performatividad los participantes es un factor de enorme importancia en el resultado final de los testimonios de los pobladores de Accomarca. 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, en la rememoración del

¹⁸⁹ Énfasis míos.

trauma, no caerá en él. Es necesario acotar además que el escenario ayacuchano no fue tan tétrico como el huancaíno. Una pared blanca cortará el auditorio y frente a ella se desplegarán las mesas y el inmenso panel azulino de la Comisión de la Verdad.

Hay que entender, como ha precisado Schäffauer, que el problema de «la oralidad literaria es ante todo una cuestión del discurso del otro» (Schäffauer 1998a: 6), de tal manera que es importante «ver la oralidad como discurso [de] la diferencia» (Schäffauer 1998a: 6). La oralidad, en el caso específico de las audiencias de la CVR, en donde se presenta libre, en ejecución, concreta y disidente, implica el conocimiento de un otro que, en palabras de Berger y Luckmann, en el *face-to-face situation* es *fully real* (Berger y Luckmann 1991: 43). Este otro lleva, además, una fuerte interpelación colectiva ineludible que implica contacto y atención.

Koch y Oesterreicher (1985) habían propuesto comprender la permanente tensión entre oralidad (*Mündlichkeit*) y escritura (*Schriftlichkeit*) como una cuestión de acercamiento (*Sprache der Nähe*) y de distancia (*Sprache der Distanz*). Esto es, una dialógica, íntima, de *libre cambio*, espontánea, involucrante, y otra monológica, extraña, dividida en su espacio y tiempo, temática, reflexiva. Una de escasa complejidad y otra sumamente elaborada. Se ha interpretado, además, 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 (Biondi y Zapata 2006: 54-55). Stephan González, basándose en las mismas coordenadas, contrastará la novela, asociada a lo patriarcal, con la oralidad, vinculada a la subalternidad (González 1991: 103). Oralidad y escritura, en efecto, implican un ejercicio en donde el cuerpo participa de manera contundente. 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. Cercano o distante, pues, el acto comunicativo es un todo armónico (o inarmónico) que busca un solo objetivo: el poder.

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

Ese silencio que formó parte de la tragedia nacional, tanto por el temor a hablar como por la ausencia 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 habría posado sobre cada individuo en cada pueblo, trocha o cuartel del país no logra removerse completamente. Para Espinoza Espinoza aquello *oculto* (o escondido) es expresión misma de la desinformación y la imposibilidad de hablar; lo *anónimo*, mientras tanto, todas las formas de enfrentar la agresión del otro o *enemigo* (Espinoza Espinoza 2003: 218). Hay en el auditorio —para quebrar este binomio de indiferencia— el 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*). En el caso de tantos testimonios de la CVR, estaríamos hablando de eso que, en dos décadas, no lograba definirse claramente al hablarse de la guerra que se libraba en gran parte del territorio peruano mano a mano con el Ejército y las fuerzas subversivas. Me refiero a todo lo dicho y no dicho, sin rostro, sin cuerpo, como un espectro mal delineado o borrado por el discurso oficial, la prensa o la calle. 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, cuerpo y lugar, y esa memoria de la nación, tan urgente, se hace el caudal de su oralidad, removida y en permanente conflicto¹⁹⁰.

¹⁹⁰ 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» (Foucault 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».

Aunque el peso del primer rumor trastoque el segundo —o las múltiples formas de este constituya aquel—, es posible registrar el hilo del discurso no sólo alrededor 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 televisado: mostrar con la más *serena crudeza* a quienes durante muchos años estuvieron (o fueron) escondidos en medio de la *estepa verde* de los Andes. Pero hay en lo contado toda una trama de eventos y contraposiciones sutiles que necesitan acompañar e iluminarse. 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 materialización mediante la atención, la estructura misma de las audiencias y el casto ritual de la verdad. Al momento de decir, el testificante *es*; en el preciso momento en que es escuchado, *aparece* como sujeto en el tiempo y el espacio, simbolizado vívidamente.

Primitivo, Crispín y Avelino 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. Es el presente lo que en verdad importa.

En palabras de Walter Benjamin, un «Hier und Jetzt des Kunstwerks». Aquí desearía retomar, pero de manera prudente debido a sus complejidades, dos ideas fundamentales trabajadas por este pensador en torno a la reproductibilidad técnica del arte. En *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (Benjamin 2012), Benjamin piensa la autenticidad (*Echtheit*) del arte en términos de lo perenne e irrepetible: «sein einmaliges Dasein an dem Orte, an dem es sich befindet» (Benjamin 2012: 11). Es decir, el

arte (una obra humana) en tanto originalidad de un momento de epifanía, de revelación sobrenatural, que perdura gracias a un ritual determinado, es el «Aura» que la reproducción técnica profana, violenta, aleja sin remedio: «die Zertrümmerung der Aura» (Benjamin 2012: 15). Volviendo al testimonio de las Audiencias Públicas ayacuchanas, la oralidad de la voz performativa unida a la corporalidad del sujeto en su memoria, todo al unísono en la ejecución singular y única del testimonio en el auditorio, concretan este *Aura* benjamínica imposible de *atrapar* en copia alguna. De ahí que haya querido destacar en este trabajo la importancia de la performatividad, más allá de todo documento. El testimonio es en efecto un *hic et nunc* del testigo en su memoria actualizada. Todo el pasado cobra sentido en el presente. Todo presente, que se alimenta del pasado, domina y dirige la identidad de los sujetos.

Pero viene entonces, ahora, el otro concepto importante tratado por Benjamin —más adelante— en torno al cine que, para él, era el agente más poderoso (*machtvollster Agent*) del cambio radical que significaba, a inicios del siglo pasado, la multiplicación de las reproducciones del *Aura* y su difusión masiva. Ya la fotografía podía mostrarnos “el rostro de la melancolía”: «Im flüchtigen Ausdruck eines Menschengesichts winkt aus den frühen Photographien die Aura zum letzten Mal. Das ist es, was deren, schwermutvolle und mit nichts zu vergleichende Schönheit ausmacht» (Benjamin 2012: 21). Ahora el cine, que había anulado el *Aura* que rodeaba al intérprete teatral (Benjamin 2012: 25) y había penetrado profundamente en la realidad cotidiana que vivíamos (Benjamin 2012: 31), operaba con la cámara (cual cirujano) nuevos procedimientos con los cuales *despedazar* la imagen del mundo. No voy a cometer el error de suponer que lo que ocurre en las audiencias ocurre *im Filmatelier*. Todo lo contrario. No obstante, Benjamin acierta al reconocer el importante rol que jugaba la cámara, la tecnología en ciernes, en la distribución de la realidad que el cine, en tanto *nuevo arte*, proyectaba en las masas, así como en la comprensión del universo de lo mundano y lo banal de la vida común y corriente que el mismo deseaba revelar, contar, reproducir. En las Audiencias Públicas encontramos sin duda un juego de cámaras (*Apparatur*) en la teatralización del dolor, en la ritualización de la memoria de las llamadas “víctimas”. Ésta, opera también de la manera que Benjamin creía: la cámara sustituye, en primer lugar, a un público inmenso (quizá en verdad infinito, de generación en generación)

que no aparece en la evocación conmemorativa de la CVR pero que está implicado: la ciudadanía. En segundo lugar, la intimidad misma del sujeto que rememora hechos violentos y traumáticos. En uno y otro caso, la cámara fragmenta y ordena un evento nacional en favor de la pedagogía de la verdad y la sanación. La cámara, en última instancia, hace del auditorio un lugar de interlocutores, de sujetos que escuchan, de cuerpos que hablan, de subjetividades intranquilas.

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 (Mannheim 1999: 53-54). El auditorio es 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 heterogénea, pero sobre todo escindida, golpeada, violentada, lo oral no sólo pesa cotidianamente como evento comunicativo prescindiendo de otros medios simbólicos (pienso, sobre todo, en el fracaso de la homogeneización de la educación en el Perú), 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* del pensamiento que, además, no carece de originalidad. La originalidad narrativa no radica en inventar historias nuevas sino en lograr una reciprocidad particular con un público y en un momento determinados.

El relato se halla en una situación única de ejecución en donde el público mismo — nunca homogéneo— responde. La respuesta, por supuesto, no significa otra ejecución verbal; sino sobre todo una réplica de orden espiritual, íntima, controvertida consigo misma. Eso que había sido relativo, débil y desordenado, la estructura del *se dice que*, pasa a ser la estructura del discurso individual y, a la vez, la forma misma de la verdad que se aprende.

2. Verdad, memoria y sujeto andino

Heidegger comprendía que el entendimiento humano común se movía de acuerdo a sus propias necesidades. La filosofía no podía refutar tal entendimiento porque éste era «sordo a su lenguaje» (Heidegger 1984). 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!» (Heidegger 1984).

Esta concepción de una verdad urgente y necesaria marca en principio la búsqueda de una verdad moral sanadora propuesta por Lerner. Para Hayner, la verdad buscada *emergería* de los propios límites del mandato comitivo (Hayner 2002: 72). «A commission’s interpretation of “truth” will also be determined by the personality and personal priorities of its leaderships» (Hayner 2002: 74) 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 (Nicolás y Frápolli 1997: 534). Incluido en su determinación el concepto pragmático de verdad —mas no el semántico, arbitrario por excelencia—, aquélla 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 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» (CVR 2003, Tomo I: 41-43).

«Verdad» es 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 acontecimientos que, según Reátegui, se unen 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» (Reátegui 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 (Avelar 2001: 177). En tanto relato *contrastado intersubjetivamente*, esta verdad buscada será *práctica* sólo sobre la base de las voces de todos los implicados en hechos de violencia. He ahí 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» (CVR 2003, Tomo I: 42).

Es aquí muy claro el principal fin institucional: la búsqueda de una verdad capaz de recomponer las bases sociales de una etapa penosa de una 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, 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» (Nicolás y Frápolli 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.

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

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*¹⁹¹ (CVR 2003, Tomo I: 42).

¹⁹¹ Énfasis mío.

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 crédito. Este proceso, pues, recuerda el proyecto antropológico de Barnet, Burgos, Razzeto y Denegri; así como también, los fundamentos aristotélicos de verosimilitud y acción evocadas por la ficción. 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 —denunciaba Rama— levantaba bajo el *orden de los signos*.

La guerra no es sólo aquello que la historia puede registrar cronológicamente o identificar fielmente a través de la secuencia de hechos materiales. «L’histoire qui veut serrer de près le détail des faits —advertía Halbwachs— devient érudite et l’érudition n’est le fait que d’une toute petite minorité» (Halbwachs 1950: 46). Así, si relato y verdad van de la mano en el espacio siempre *limpio* y erudito del proyecto sanador de la CVR, depositario de una visión científico-social y humanística de una sociedad poscolonial estancada en pugnas ancestrales, la memoria es ese otro elemento que escapa a este proyecto homogéneo en el debate de una historia nacional contada por todos. 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 llamado “Holocausto” (Johnson 1987, 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 o evitados. La memoria constituye el elemento disconforme, perturbador y liberador del sujeto testimoniante.

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 también neutralizar el dolor —pues lo controla y marginaliza—, y abrir el recuerdo para construir un *exemplum* y sacar una lección de vida (Todorov 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 «es potencialmente liberadora» (Todorov 2000: 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» (Todorov 2000: 32).

La memoria, 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; no como un ente silencioso, apocado o inhibido. Para que la memoria sea entendida un actor se hace oralidad o manifestación verbal de un cuerpo frente a otros. El recuerdo del pasado se alimenta del pasado de otros. Es reconstrucción permanente en el foro de la memoria colectiva. En palabras de Halbwachs, la reconstrucción de la memoria «s'opère suivant des lignes déjà marquées et dessinées par nos autres souvenirs ou par les souvenirs des autres» (Halbwachs 1950: 42).

Constituye además fundamentalmente el elemento perturbador y liberador de relatos de la violencia provenientes de sujetos disconformes y heterogéneos. Como advierte Gonzalo Sánchez, la historia y su «pretensión objetivadora y distante con el pasado» solo ha *diluido* todas sus fuentes en un «relato común» (Sánchez 2004: 159), oficializado en las eternas sesiones nacionales de rememoración cívico-militar. La memoria, no obstante, de «sesgo militante», proviene de la pluralidad de relatos y es la «fuerza, la presencia viva del pasado en el presente» (Sánchez 2004: 159).

Memoria e historia son, en efecto, dos eventos que no necesariamente convergen en la soledad de la reflexión sobre el llamado «conflicto armado interno». Sobre todo si tantos hechos se presentan de manera caótica, contradictoria, en la trama social de comunidades, antes de la guerra, en tensión y discordia. Como afirmaba Halbwachs,

L'histoire n'est pas tout le passé, mais elle n'est pas, non plus, tout ce qui reste du passé. [À] côté d'une histoire écrite, il y a une histoire vivante qui se perpétue ou se renouvelle à travers le temps et où il est possible de retrouver un grand nombre de ces courants anciens qui n'avaient disparu qu'en apparence (Halbwachs 1950: 35).

La memoria, esta *historia viva*, de origen diverso y disidente, poderosamente tanto colectiva como individual, no se sustenta en el «dato fijo» sino en «huellas de la experiencia vivida, su interpretación, su sentido» (Sánchez 2004: 159); distinguiendo dentro de su contexto político-social ya no personajes, secuencias o consecuencias sino actores, vivencias y modos de pensamiento paralelos al laberinto de la guerra.

La llamada «razón moderna» ha dejado de ser ya el único instrumento capaz de otorgarnos, a través del rigor de la reflexión historiográfica, la figura de un conocimiento válido y coherente sobre acontecimientos e ideologías; ahora las intuiciones y emociones no sólo pueden ser elementos de reflexión en torno a hechos documentados, sino que permitirían la reconstrucción de *otro* saber, dentro de la lucha por el poder simbólico, desde la experiencia de vida de los sujetos, lo que Semelin llamaría «microológicas de la guerra» (Sánchez 2004: 64).

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 (Espino 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 en estos espacios públicos *acude* también a su propia autorepresentación. El testimonio no sólo es un acto de valor, de lucha, de perpetuación, de

autodefinición frente a un auditorio; sino la ejecución de la propia memoria en su desorden o en su abrupta rememoración. Es necesario refutar la idea de *víctima* impuesta por estas Comisiones¹⁹² no sólo porque no debemos caer en la imprecisión de un prejuicio de origen múltiple por quien es pobre o ha sufrido vejación (sea campesino, militante subversivo o militar), sino porque para poder entendernos unos a otros debemos *abrirnos* al caudal comunicativo heterogéneo que nos define como sociedad, sin arrogarnos ningún tipo de conmiseración o tutelaje. Esta *víctima pasiva* y predeterminada no es real. Es decir: no existe. Y no existe 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, nuevamente, 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 (Todorov 2000: 54).

El testimoniante es principalmente un actor y en medio de la audiencia, como Primitivo, Crispín y Avelino, dejará de ser víctima —una condición de su subalternización o una herramienta de su satisfacción material para nada injusta— para ser sujeto, persona, un ciudadano desaparecido. La memoria, en este sentido, tiene que ser entendida como un proceso subjetivo, unido a experiencias diversas, marcadas simbólicamente (Jelin 2002: 2).

¹⁹² 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).

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 (Montoya 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. Hay pobladores de estas aldeas en medio de los Andes que parecen olvidar lo que pasó en ellas en la década de 1980. No puede negarse por ello esta necesidad de olvido o la 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, en su andadura o tropiezo, desestabiliza el mismo proyecto recordatorio nacional al proponer su propio relato, lleno de vacíos, redundancias, (aparentes) incoherencias, dudas, exageraciones, silencios.

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 2002: 66), no hay que dejar de lado que la memoria no es sólo un evento social performativo, sino también sorpresivamente creativo¹⁹³.

¹⁹³ 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.

La memoria, indefectiblemente, entiendo está unida a la conformación del Archivo. González Echevarría (2000) ha dicho que nuestra narrativa está marcada por *ficciones de Archivo*. 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 los pobladores de Accomarca sería también 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 imperial (Starn 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 (Jelin 2002: 68). Pero esta *incapacidad* es precisamente lo que el testimonio de Primitivo o Crispín cuestionan. 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*)¹⁹⁴, el testimonio frente al

¹⁹⁴ El pensador francés Maurice Halbwachs lo había dicho ya: «le souvenir est dans une très large mesure une reconstruction du passé à l'aide de données empruntées au présent, et préparée d'ailleurs par d'autres reconstructions faites à des époques antérieures et d'où l'image d'autrefois est sortie déjà bien altérée» (Halbwachs 1950: 38). Para Godenzzi, en este sentido, 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» (Godenzzi 1999: 277). En el discurso, presente y pasado no están

auditorio es siempre una confirmación de lo que se es, irremediamente. Como indican Fentress y Wickham, recordar es una manera de presentarnos nosotros mismos (Fentress y Wickham 2003: 26).

Tomando en cuenta estos elementos fundamentales en la construcción del discurso testimonial en la CVR, revisaré cómo es que los sujetos testimoniantes se ubican frente a la verdad o a esta especie de introspección compleja de la memoria. Según Agamben, la verdad pertenece sólo a los muertos, los que no están (Agamben 2000: 33)¹⁹⁵. Si acaso pudiera sostenerse que dentro de los campos de concentración nazi una gradación de la vejación más inhumana podría ir, en una pizarra imaginaria, 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 (2000: 34). El testimonio es pues también una intermediación; hablan de otros, desaparecidos, asesinados, torturados, y recuerdan sus vidas a partir de esa afectación. No obstante, la posesión de la verdad aquí toma otro camino. Lo narrado, sin embargo, es signo del discurso de lo posible en una situación de riesgo límite, en donde el llamado “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

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 (Vich y Zavala 2004: 18).

¹⁹⁵ En los campos de concentración en Auschwitz, los llamados *musulmanes* eran judíos que, en la más absoluta desolación, parecían cadáveres en deplorable movimiento. Agamben (2000), 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*.

estrecha relación entre el hombre y el universo en civilizaciones llamadas «primitivas» no es sólo un tradicional motivo musical.

Para René Jara, si el testigo acaso no puede capturar toda la realidad, puede sí «fijar y escudriñar sus huellas, trazar su imagen, proyectar la inmediatez de su inscripción» (Jara 1986: 2). El testimonio es la expresión de una realidad latente recreada o reactualizada, y su desvelamiento un paso hacia la reparación; su posesión no sería un fin en sí mismo, sino, como diría William James, un medio hacia el reconocimiento de la propia existencia frente al otro (Nicolás y Frápolli 1997: 28); es decir: el camino por donde se regresa a verificar lo sucedido, hallar *huellas*, el trazo complejo de una identidad. Hay *una verdad* en el cuerpo de cada protagonista en la sala, que precisa su propio develamiento¹⁹⁶, en tanto que el relato es signo de un hecho y una performatividad. Mirar al llamado «sujeto andino» en la sierra misma no sería innecesario; si la verdad es ante todo una construcción, una fórmula que compite por su universalidad, un instrumento de poder y persuasión —lo que Foucault llamó «políticas generales» (Nicolás y Frápolli 1997: 458)—, no puede esperarse la misma concepción para el llamado «hombre andino». Se ha dicho que 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); sin embargo, es importante tomar en cuenta las distintas concepciones de un mundo (en apariencia) distinto, puesto en debate en todo momento en la comunicación. Aquella *dislocación* de la matriz andina vista por historiadores puede ser el *síndrome colonial* heredado desde la conquista (Lumbreras 1991: 10); pero cualquier *resistencia* a esta desestabilización social será un intento de reformación que logre

¹⁹⁶ 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 (Beristain 2006a: 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.

amalgamar heterogéneamente todas las fuentes culturales posibles, más que un rechazo a lo ajeno.

Si se entiende este *choque entre dos mundos* como un fatal revuelco que destruyó las antiguas instituciones andinas, no debe entenderse sin embargo que la fuente humana de su organización se haya culminado. El «sujeto andino» es, en realidad, un testificante forjado por dos fuerzas: una de resistencia y otra de transformación.

3. Corporización del testimonio

La masacre de Accomarca, caso documentado por la CVR (2003, Tomo VII: 102-112), ocurrió el 14 de agosto de 1985. Lo que en su Informe se denomina «Plan de Operaciones Huancayoc» (CVR 2003, Tomo VII: 104), fue en realidad las aberrantes prácticas de asalto basadas en la *lógica militar* de aniquilamiento antisubversivo¹⁹⁷. Me

¹⁹⁷ Al respecto, dice el Informe que «en agosto de 1985 el general de brigada EP Wilfredo Mori Orzo ordenó al estado mayor operativo de la Segunda División de Infantería del Ejército, conformado por el coronel de Infantería EP Nelson Gonzales Fera, el teniente coronel de Infantería EP César Gustavo Martínez Uribe Restrepo y el teniente coronel de Infantería EP Carlos Medina Delgado, la elaboración de un plan operativo con el objetivo de «capturar y/o destruir a los elementos terroristas existentes en la Quebrada de Huancayoc», distrito de Accomarca. El plan fue aprobado con el nombre de «Plan de Operaciones Huancayoc», y tanto su coordinación como su control estuvieron a cargo de Carlos Medina Delgado. Con el fin de coordinar los detalles de la ejecución del plan, el teniente coronel Carlos Medina Delgado habría convocado a una reunión en la que participaron el jefe de la base contraguerrillas de Vilcashuamán, capitán de Infantería Hélber Gálvez Fernández, el jefe de la compañía «Lince», mayor de Infantería José Daniel Williams Zapata, el teniente de Artillería Juan Manuel Elías Rivera Rondón y el subteniente Telmo Ricardo Hurtado Hurtado. En dicha reunión se acordó que la intervención militar se iba a ejecutar con cuatro patrullas: dos de ellas pertenecían a la compañía «Lince», otra a la base contraguerrillas de Vilcashuamán y una más a la base contraguerrillas de San Pedro de Hualla. La participación de estas dos últimas patrullas se coordinó con el teniente coronel de Infantería Ricardo Sotero Navarro, jefe político militar de las provincias de Vilcashuamán, Cangallo y Víctor Fajardo (hoy sólo se llama Fajardo). De acuerdo con lo planeado, el mayor de Infantería José Daniel Williams Zapata designó a las patrullas Lince 6 y Lince 7 para que participasen en el plan operativo. Dichas patrullas estaban al mando del teniente de Artillería Juan Manuel Elías Rivera Rondón y del subteniente Telmo Hurtado respectivamente, y las componían 18 militares cada una. La patrulla Lince 6 tenía la misión de actuar en la parte alta de la Quebrada de Huancayoc, mientras que la patrulla Lince 7 lo haría en la parte baja de esa zona, teniendo ambas la misión de destruir una «escuela popular» que, se presumía, estaba ubicada allí. Por su parte, las otras dos patrullas del

refiero a lo que la CVR ha llamado la «militarización del conflicto» y la creación del Ejército Guerrillero Popular.

A partir del ingreso de las Fuerzas Armadas a la lucha directa contra el PCP-SL, el conflicto entró en un nuevo curso. La presencia militar en varias regiones del país duraría más de quince años; el giro adoptado significó la «militarización del conflicto». En ningún momento anterior del siglo veinte se había producido un fenómeno similar de constitución de instancias político-militares de conducción de la respuesta estatal al fenómeno subversivo. Asimismo, en esta etapa el PCP-SL creó su autodenominado «Ejército Guerrillero Popular» y realizó acciones guerrilleras como ataques a puestos policiales y emboscadas a patrullas militares, sin abandonar su actividad terrorista expresada en asesinatos selectivos y atentados con explosivos (CVR 2003, Tomo I: 63).

Fueron asesinados en esta incursión 62 personas: «26 eran niños, 34 adultos, entre ellos diez mujeres, un adolescente y una persona cuya edad no se ha podido determinar» (CVR 2003, Tomo VII: 111). Su estudio se basó, como reza un pie de página, en «declaraciones de los testigos y familiares de las víctimas [y] en el estudio y análisis de las investigaciones que en su oportunidad realizaron el Congreso de la República, el Ministerio Público, el Poder Judicial, la Inspectoría de la Segunda Región Militar y el fuero militar» (CVR 2003, Tomo VII: 102-103). El testimonio de los pobladores de Accomarca, tal y como aparece en el décimo anexo del IF¹⁹⁸, es en principio un texto que va ir a contracorriente de estos informes oficiales. Y lo hará no solo por que su “lugar de enunciación” esté pactado por elementos especiales del auditorio y el marco jurídico-transicional de la CVR, sino porque, en su precariedad y descalabro, en su emotividad y su desorden, lo que dicen es lo que estos documentos ignoran. Tomando en cuenta que el testimonio de estos tres pobladores

Ejército tenían la misión de cerrar las vías de escape de los presuntos subversivos» (CVR 2003, Tomo VII: 104).

¹⁹⁸ Ver apéndices.

puede decirnos mucho más que la secuencia y desaprobación de hechos lamentables (la masacre militar), el testimonio dado en estas audiencias podría leerse siguiendo la interrelación y complementación de dos ejes. Uno que llamo «narrativo» y otro «simbólico». Uno que consiste en estrategias de auto representación y validación; y otro, en lecturas e interpretaciones sobre la base de oposiciones ideológico-políticas. Uno en donde el lector puede esperar hechos y consecuencias, a través de estrategias retóricas, sistemas discursivos, y otro en donde el fin es comprender por qué estos sucesos sucedieron bajo la dinámica de la lucha por el poder, la barbarie y locura. 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 corporización es el proceso mediante el cual el testimonio dado en las audiencias de la CVR se revela voz y cuerpo. No es que el testimonio *se haga* cuerpo, en el “rito de verdad” de la Comisión. Es cuerpo; de antemano, en el proceso de la testificación, quien habla es un cuerpo en la soledad de su memoria. Tampoco quiero dar a entender que la corporización es un proceso exitoso o incuestionable en tanto que sea el único que explique cómo se *materializan* los relatos de vida del conflicto armado peruano durante las Audiencias Públicas; en otras palabras, cómo se pueden comprender en su totalidad el fenómeno testimonial en estos espacios públicos¹⁹⁹. 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 que se complementan entre sí y que permiten comprender el poder simbólico de los testimonios.

¹⁹⁹ Es posible estar de acuerdo con autoras como Forcinito, que creen que «el testimonio nos deja a nosotros, sus lectores, también en esa zona indeterminada, invitándonos a pasar [los “umbrales”, las fronteras de toda práctica testimonial], pero nunca totalmente, como si nos dejara en un suspenso irrevocable frente a relatos que se vislumbran, pero cuyas imágenes no podemos restituir. En esa zona ambigua entre el ser y el no ser, entre lo visible y lo inalcanzable, el testimonio de los ex detenidos y es presos políticos [en Sudamérica] da cuenta de una experiencia irrepresentable, de una experiencia simultáneamente real y fantasmal que no puede sino instigarnos a poner en duda los modelos de representación y verdad» (Forcinito 2012:12).

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 en la expectativa pública pero no por ello impredecibles. Como los actores de una obra teatral que, a su turno, ingresan al escenario a completar el conjunto dinámico de las acciones, concebido previamente. El que identifique las audiencias públicas de la CVR con escenarios de teatro no es gratuito. *Yuyachkani* concibió éstas como espacios genuinos de representación²⁰⁰. Como dice *Il Direttore*, figura pirandelliana, «Non può stare che un personaggio venga, così, troppo avanti, e sopraffaccia gli altri, invadendo la scena. Bisogna contenere tutti ni un quadro armonico e rappresentare quel che è rappresentabile! (Pirandello 1921: 105). El orden de los testimonios pues es signo de esta necesidad de teatralizar y *encuadrar* la experiencia de la verdad, la *scena*, que tendrían entonces todos los sujetos que participarían en la laboriosa consumación de la relación.

Luego, aparecen, recobran luz y ganan claridad sus dimensiones físicas. El cuerpo es, junto a la voz y su relato, la manifestación real de aquello que se quiere decir²⁰¹. Ésta es sin dudas la primera aproximación de los sujetos a una nación (o a su expresión en las

²⁰⁰ Según Barbara Panse, es a finales de la década de 1980 que surge en Perú «eine kraftvolle und eigenständige Theaterkultur» (Panse 1991: 177). Años antes, en la década del setenta, «Theater ist jetzt im Idealfall zugleich Nachrichten-übermittlung, Aufklärung, politische Botschaft, Selbstdarstellung und natürlich auch Unterhaltung und Amusement» (Panse 1991: 186). Surgieron entonces grupos teatrales como *Yuyachkani*, *Cuatro Tablas*, *Tiempo Rebelde* y otros, que enfocaron su trabajo en orientación a las circunstancias sociales que se estaban viviendo durante el conflicto armado.

²⁰¹ El cuerpo es indudablemente parte fundamental en el plan nacional de la reparación. Carlos Iván 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, aunque éste hay sido violentado, olvidado o perdido.

audiencias); antes, en la lejanía de los valles más densos, las puertas del edificio estatal les estaban cerradas.

Aún dentro de este ordenado ritual de verdad —o *detallado protocolo*, como dice la CVR—, hay algo que no encaja en esta reunión de comisionados, testimoniantes y público. Me refiero a que, pese al 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 quebró aquello que el auditorio marcaba claramente: la posición de cada uno de los implicados en la búsqueda de una verdad. Recordemos las claras observaciones de Coll a las audiencias huancaínas. Si se hiciera un mapa de la audiencia, sean cuales sean las regiones delimitadas, una de ellas permanecería *arriba*, mientras que las otras *abajo*²⁰². No quiero con esto decir que no hubo empatía alguna entre comisionados y testimoniantes, ni que las reuniones no se hubieran fundamentado en el entendimiento y la solidaridad —para Goodman, fue siempre claro en la comisión sudafricana el rol de «"empathic interlocutor"» (Goodman 2006: 181). Aunque la CVR indique de manera muy pertinente que las audiencias pretendían mostrar que era posible relacionarse horizontalmente (CVR 2003b, Anexo 10: 9), hay aún en el escenario irremediadamente muros invisibles (o no tanto) entre víctima y Comisión. «Nosotros, los comisionados, oímos; ustedes, las víctimas, hablan». Ya Honneth ha advertido claramente lo que el “reconocimiento ritualizado” tiene de ideológico en los mecanismos de dominio político, de sometimiento social, de preservación del sistema (Honneth 2006). Debe quedar claro: “dejar hablar”, no tiene por qué significar respeto hacia el otro o alguna propuesta de sanación o salvación social, ni oír debe implicar acercamiento o afecto *per se*. Si acaso una horizontalidad prevaleció fue la necesaria para escucharse unos a otros, como sobre una tarima.

Primitivo Quispe, el primero en escena, quiere contar, «en honor a la verdad» (CVR 2003, Anexo 10: 56), lo que sabe, lo que ocurrió entre los años 1983 y 1985 en Accomarca.

²⁰² 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» (Amés Cobián 2006: 206).

Viste —como puede verse en el registro audiovisual— una camisa gris. Está tranquilo; pero a la vez nervioso. Está sentado cerca de Degregori; pero forma parte de la mesa de víctimas. Aunque un gran mantel guinda cubra todo, uniformizando el escenario, el lugar que ocupa Primitivo, junto con los demás testimoniantes, es “otro”.

Empieza, más o menos, por el final. Amanecía el 3 de setiembre. Eran (aproximadamente) doce efectivos militares. Cuatro de la mañana. Su hermano, profesor rural, fue asesinado en la calle. Su mujer y sus dos hijos, así como su tía, fueron muertos en su propia casa. Pero quizás lo que impacta en estos primeros minutos de su intervención es, a diferencia de su familia, la suerte que corrió: su escape; su condición de testificante es que sea un sobreviviente (la primera marca de su discurso), alguien que eludió la muerte.

Después, así buscando, llega a mi casa y, exactamente, llega a mi casa, donde yo ya estaba despierto esa hora y escuché el sonido, los pasos de los militares. Y a la vez cargan su arma. Momentos, yo, asustado, tenía que escapar por la ventana, dejando a mi mamá, a mi esposa, a mis hijos, otra prima más. Bueno, cuando sintieron que yo estaba escapando, a mi atrás comienzan a soltar balas. Y peor, yo, asustado, tenía que retirarme fuera del pueblo, donde al retirarme fuera del pueblo, ya no sabía nada qué pasaba en el pueblo, cuando realmente todo el día no he regresado al pueblo (CVR 2003, Anexo 10: 56).

Primitivo ha escapado. No nos es dado comprender las razones de su decisión. Huir y dejar solos a madre, mujer e hijos es una cuestión que no se problematizará en la audiencia. La palabra «pueblo», tantas veces repetida, da cuenta de la distancia perversa que significó salir del espacio nuclear que representa la comunidad en un momento de peligro. Primitivo buscó salvarse a sí mismo porque, en la encrucijada entre decidir la vida o la muerte, prefirió seguir viviendo.

Accomarca es uno de los ocho distritos de la provincia ayacuchana de Vilcashuamán. Situado a los 3380 msnm, es uno de los tantos pueblos pobres y aislados en medio de los Andes. Según los reportes del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), el 96%

de la población es quechuahablante (INEI 2010: 88). Como ha adelantado, Primitivo desea hablar de un largo período de acontecimientos ocurridos entre los años 1983 y 1985. No obstante, comenzará más o menos por el final, en desorden: «El amanecer 3 de setiembre» (CVR 2003, Anexo 10: 56), y su relato será más bien breve. La madrugada, la persecución, la tropa bajando la montaña, la matanza. Mientras cuenta, 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 el escenario marca el 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, su oralidad ejecutante, consistirá en romperla o quebrarla, decir libremente de ella todo lo que es.

Los acontecimientos de la masacre de Accomarca formarían parte de este *eje narrativo*: la llegada militar, el asalto, el cerco brutal, el abuso casa por casa, el escape; los disparos, las detonaciones, las violaciones. Nombres. Luego, la retirada, más muertes. Todo dos, tres veces. Finalmente, las consecuencias, las interrogantes, el reclamo de justicia e indemnizaciones. Aquí hay un orden primordial secuencial o cronológico: un *durante* y un *después* de la incursión del Ejército. Un acontecimiento y sus consecuencias. Es importante destacar que no hay un *antes*²⁰³. Accomarca, en el relato de estos tres testigos, no es un pueblo con pasado; *aparece* con la brutalidad militar. El infierno de su castigo es una marca que duró casi toda una década y parece no tener fin. Además, este *después* es, por supuesto, el momento mismo de la enunciación, importante no sólo para la elaboración del relato sino para su conservación en el tiempo. Estoy hablando pues de una estrategia narrativa, una

²⁰³ Como precisé en mi Tesis de Licenciatura en Literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en el testimonio de Marlene y Delia Vento García, basado en la muerte del padre, Agustín Vento Morales, asesinado por miembros del PCP-SL en el distrito de Huasahuasi (CVR 2003, Anexo 10: 284-286), podemos encontrar con claridad «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 impedirla marcan este momento del relato, y finalmente *después*: el cuerpo sin vida, el dolor y el desamparo; la comunidad pierde su poder productivo» (Ramos Solano 2009: 130).

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 a tres voces: tiene tres posibilidades discursivas y tres posibilidades narrativas distintas, pero no por ello aisladas o independientes. Hay tres sujetos en la enunciación y por lo tanto la apelación al auditorio es múltiple: tres voces performativas potencialmente autónomas. No obstante, estos tres yo-narrativos se guían, evidentemente, por un solo hecho: la masacre. Ahora, si esto es así, ¿cómo podría entenderse esta conexión entre uno y otro testimonio? ¿En qué momento Primitivo, Avelino y Crispín son motores de un mismo relato y un mismo empeño emocional? Pues no sólo en el momento en que el sacerdote Gastón Garatea «pasa la voz», cede el turno al otro, sino porque los tres son sujetos *celulares* de la organización del relato mismo testimonial. Es decir: estos tres hombres no sólo conforman a su turno la totalidad del testimonio desde la participación discursiva de sus propias afectaciones subjetivas en tanto (sobre)vivieron (a) los hechos, sino que construyen a sus personajes introduciéndose ellos mismos en los acontecimientos como partícipes de la muerte y el miedo.

Ser sujeto «celular» en un mismo testimonio en las audiencias implica reconocer que éste posee múltiples direcciones autónomas, responsables de sí mismas, que 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 Accomarca es saber de ellos en los hechos. Esto significa que en este proceso de *recreación* de aquellos actores en el drama colectivo se define por el proceso mismo de la memoria, política y sólidamente definido por los tres 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 (Manrique 2003: 422).

Así, la secuencia cronológica del relato testimonial y la secuencia del esquema de las audiencias no se ven afectadas por esta alternancia. Primitivo Quispe Pulido, el primero en testimoniar, habla de la llegada militar a la comarca y del choque de su «demencia». Con él, Accomarca *cobra vida*. «Yo era único sobreviviente» (CVR 2003, Anexo 10: 57). Esto es importante pues en su intervención no sólo se *da inicio* a la historia de un espacio social o un grupo humano aterrorizado; sino que se introduce al auditorio brevemente en la tragedia familiar. Pero como dije, Primitivo ha dado un pequeño salto en el tiempo. Los acontecimientos del 14 de agosto son narrados a partir de un lente paradójico: Primitivo *está* y *no está*. O mejor dicho, *estuvo* y *no estuvo*. «Yo estaba presente ahí, pero hice mi retirada, más o menos cercano a un bosque. De ahí yo miraba» (CVR 2003, Anexo 10: 57). Entonces el escape por la ventana del momento inicial de su testimonio cobra sentido. Primitivo ha sido testigo ya de la barbarie y tuvo miedo. Eran,

aproximadamente, unos veinticuatro efectivos. Llegan por dos sitios, uno de ellos comandado, según dice, por Telmo Hurtado Hurtado; y el otro... el otro, capitán o teniente Rondón. Bueno, incursionan a la zona, la gente prácticamente vivían cada uno en sus chozas, no eran casas sino chozas. *Incursionan choza por choza, reuniendo a la gente. Para eso, inclusive los puntos de la salida lo cierran, porque algunos de susto, asustados, los jóvenes más que nada hacen su retirada, al ver que estaban llegando los militares. Ya bueno, más que nada quedaron ahí mujeres, niños, ancianos, madres gestantes*²⁰⁴ (CVR 2003, Anexo: 57).

²⁰⁴ Énfasis mío.

La masacre es un acontecimiento crudo y tajante. Es, en primer lugar, un cerco armado. Primitivo cuenta todo (o casi todo) aquello que marcó su memoria y la distancia de su refugio. Cumple con la cronología (aunque de manera segmentada), mas no así con el detalle. Uno puede pensar que el peso y el golpe de lo visto (y vivido) no admitiría dudas o vacilaciones. Pero no es así. El recuerdo, más que un punto fijo en el discurso testimonial, es un proceso que se va construyendo a sí mismo mientras se dice.

Eso llevaban para violar. Hacían gritar. Después de hacer todo esto lo hacen formar en columna de dos, una columna de mujeres y otra columna de varones, y *a una distancia más o menos donde hay dos chozas o dos casas... casas... ah, casitas, no tampoco, una casa grande, dos casas juntas, ahí lo dirigen, más o menos a 200 metros de distancia*. Ahí lo meten realmente, mujeres, niños a una casa; a otra casa los varones. Después hacerlo eso, comienzan soltar sus balas. Después de eso, sueltan bombas. Cuando lo soltaron bombas, comienza incendiarse las casas. Y prácticamente ahí lo silenciaron a 69 personas, niños, ancianos, mujeres²⁰⁵ (CVR 2003, Anexo: 57).

Las consecuencias del asalto militar fueron, por supuesto, terribles para los comuneros de Accomarca. Primero, porque las fuerzas armadas volvieron muchas veces. «Pero seguía incursionando, seguía matando» (CVR 2003, Anexo: 57). Segundo, porque en esa rápida aniquilación civil, Accomarca pasará a ser un “pueblo fantasma”: «mi pueblo ya estaba diezmándose. Ya no había habitante. Ya no funcionaba sus escuelas» (CVR 2003, Anexo: 57). El recuerdo de cuerpos quemados, despedazados, recogidos y enterrados en la precariedad de la puna —«chicharronadas, pedazos»— harán a Quispe Pulido estar seguro de que «en el mundo no ha pasado esas cosas, no así semejante» (CVR 2003, Anexo: 58). Y tercero, porque hasta el día de hoy el asesinato sigue impune.

²⁰⁵ Énfasis mío.

Avelino, a su turno, cuenta hechos ocurridos después de la masacre del 14 de agosto de 1985. Viste también una camisa color crema. Una raya al costado ordena su cabello. Trata de dirigir la mirada a la mesa de notables. Le cuesta hablar. El recuerdo de la experiencia que pasó el padre le corta por momentos la voz. Ello, por supuesto, no *está* detallado en el texto. Como dije, el documento sigue un ritmo narrativo fijo, que no es el *auténtico* de la performatividad del testificante. Sí está detallado, sin embargo, algunas *marcas* orales. En el registro audiovisual, uno puede notar que la gramática de Avelino es otra. Al presentarse, dice “Polido”, y no “Pulido”; utiliza artículos femeninos para dirigirse al padre: «la hacen juntar todos sus robos» (CVR 2003, Anexo: 58). Estas diferencias provienen del contacto del español con el quechua. Los tres testificantes tienen por lengua materna el quechua; la segunda, el castellano, está supeditada al ejercicio de la lengua principal.

Como su predecesor, recordará los días de setiembre. Los militares entonces son ya una presencia molesta. El pueblo presentado por Primitivo, llevado por los militares una madrugada de agosto a los grotescos confines del abuso y el estropicio, es ahora, para Avelino, un pueblo detenido en la masacre. Y no ha vuelto. «En esos viajes siempre saqueando, ha traído hasta la campana de la iglesia, hasta banda de guerra de la escuela» (CVR 2003, Anexo 10: 58). Ahora padre y madre serán asesinados y desaparecidos. Su testimonio es breve y concreto. A diferencia del anterior, encontramos hechos ordenados en el tiempo por la memoria y el rito del auditorio. Todo ocurre un 9. Detienen a Martín Baldeón Ayala,

anciano de 66 años de edad y con él... la hacen juntar todos sus robos. La hacen juntar burros, caballos. En esos lo hace cargar. Lo toman como un peón. La hacen llevar todos sus robos hacia Vilcas... al destacamento de Vilcashuamán. En eso, en ese viaje, cuando lo está llevando... choca con dos personas, la señora Brígida Pérez, 70 años, y su hijo Alejandro Baldeón, y lo asesinan en su presencia de mi padre (CVR 2003, Anexo 10: 58).

La madre es quien empieza la búsqueda en la base contra-subversiva de Vilcashuamán. Pero será su perdición. Avelino entonces continuará la búsqueda. Acudirá a

varias instancias del Estado, pero no obtendrá respuesta. «Totalmente se negó» (CVR 2003, Anexo 10: 58), dice. «Tiene copias, varias copias, y nosotros también. De tanto cansancio de andar, así llorar, como no había respuesta ninguna parte, teníamos que dejar» (CVR 2003, Anexo 10: 58), confiesa, confirmando que, en esos años de la década de 1980, allá en la sierra distante ayacuchana, todo reclamo, toda iniciativa judicial era en vano. La CVR, al respecto, ha recordado

los sentimientos de incertidumbre, impotencia y frustración de la población cuando, ante las manifestaciones más extremas del conflicto, como repudiables actos de terrorismo y violaciones de derechos humanos, el aparato judicial mostraba ser ineficiente. Durante aquellos años, la convivencia social, que debía estar regida por el respeto mutuo y la solidaridad entre ciudadanos, fue reemplazada por la sensación de desamparo y temor (CVR 2003, Tomo III: 173).

Avelino está cansado de contar. Esas “copias” nos dicen que él ha *dicho* ya varias veces (por escrito o en la inmediatez de otros soportes) lo que ahora está recordando frente a los comisionados. Da un nombre, un seudónimo: «el capitán Zanabria» (CVR 2003, Anexo 10: 58). Avelino está seguro de que él lo sabe todo. La verdad.

Los testimonios de Primitivo y Avelino, como hemos visto, son cercanos en el espacio y en el tiempo. El de Crispín, no. Hay en su historia un salto cuantitativo importante. Su relato trata sobre la «masacre de Pacchahuaya del 25, 26 de setiembre de 1990» (CVR 2003, Anexo 10: 58). Es de Copaccabana y es «el hijo» (CVR 2003, Anexo 10: 58). Todo empieza una vez más muy temprano. Siete de la mañana. Llegan cuatro militares de la base de Accomarca, establecida en este lugar desde la matanza de 1985. Accomarca es pues ya un pueblo perdido en el tiempo, un sitio (Llocllapampa) al que solo se llega a través del dolor y la pasión del testimonio. Los militares que ahí moran son ahora bestias («asesinos, criminales») devoradoras e insaciables.

¿Por qué motivo cuatro carneros? Cuando [la fuerza armada] creó base en Accomarca, ellos a todos los anexos han dado una obligación para que le den mensualmente, bien en carnero, gallina o huevo o en algo. Pero si en la comunidad no teníamos nada ni para comer, ni para nosotros, y para ellos ya teníamos que conseguir de donde sea. Obligaba (CVR 2003, Anexo 10: 58).

A diferencia de sus predecesores, el testimonio de Crispín es mucho más rico y complejo —en su performatividad—, así como extenso. Es el que hace uso de recursos narrativos, creo, de mayor persuasión y prestancia, pues su oralidad es acelerada y compleja debido a cierta indignación, cierta molestia por el abuso militar que está recordando. Viste camisa también, y una chompa de color rojo, marcada. Lleva, además, colgado del cuello, un papel dentro de una mica, que cubre su pecho. Ahí están escritos los nombres de las personas asesinadas durante las intervenciones militares. Este elemento es de suma importancia para comprender el papel del cuerpo en la ejecución testimonial. Como dije, el cuerpo no solo habla, sino que *dice*, él mismo en tanto presencia física, una verdad compleja. Los nombres de los campesinos datan su cuerpo, no solo su memoria. No solo los registros empastados del Informe Final. Crispín habla, y el cuerpo también. Crispín narra una masacre y el cuerpo, el pecho, indica la identidad social de la misma.

Aunque interrumpido por momentos, como dije, por la intensidad del recuerdo, sabe llevar la historia. Como he anunciado al inicio, el personaje de su relato será el padre. En verdad, el padre asesinado junto a otros personajes más, víctimas como él de los *designios* militares. Hay un «soldado» de nombre «Morino Getano» que tiene una lista. Jesús Baldeón Zapata, Santos Baldeón Palacios y Bernabé Baldeón García son los hombres elegidos para llevar, muy temprano, cuatro carneros al cuartel de Accomarca. Sucederá entonces lo que ha venido sucediendo en los testimonios de Primitivo y Avelino: la barbarie. Cuerpo y carne consignan la brutalidad de la lucha contrasubversiva. Ahora son seis carneros.

En trayecto de camino por Chirúa, en altura de comunidad, allá en altura, encuentran con dos pastoras. La otra pastora era joven, la otra era edad, lo piden dos carneros. Las dos pastoras

cumplen con entregar los dos carneros, pero ellos no quedaron con ese contento, comenzó a violar a la pastora lo que era más joven. Al pesar que estaba pidiendo ruegos, auxilios porque los... no podía defenderlo. *Terminó de violar y después seguía, seguía trayendo carne...*, ya no eran cuatro, seis carneros; luego llegan a Pacchahuayllua a las tres de la tarde y ahí reúnen, ya con... porque de base militar habían salido una patrulla de veinte soldados... comandado por este... por orden de teniente Morán, de su superior, de la patrulla responsable era solamente apodo Maque; entonces, ahí, en ese pueblo, en Pacchahuayllua han reunido los veinte militares, ya no ya con doc... ya no... ya no... ya no eran ya solamente los tres detenidos sino que ya de todos los pueblos habían traído los detenidos, cualquier cantidad ahí se reúnen los veinte soldados²⁰⁶ (CVR 2003, Anexo 10: 58).

Mientras tanto, las tropas comen. Encierran a los pobladores en el Concejo. Preparan entonces los instrumentos de tortura: dos cilindros llenos de agua. El castigo, esta vez, comienza de noche. Es brutal, definitivo y animalizante. «De ahí, ya, dentro de la iglesia hay una viga, ya han colgado, amarrando con alambre y soga, de ahí sumergían primero a agua hervida después le trasladaban al cilindro agua fría como si fuera un pollo» (CVR 2003, Anexo 10: 59). El padre, que «era edad», no podrá soportarlo; morirá durante el tormento. Una vez más, la pasión del pobre se escenifica en el auditorio en memoria de un sacrificio cobarde e innecesario. «El cadá... cadáver ya estaba, ya el cadáver del Bernabé Baldeón García» (CVR 2003, Anexo 10: 59), dice Baldeón Illaconza, afectado por el recuerdo. La palabra parece no *incorporarse* al testimonio. La realidad se resiste a ser nombrada en su calambre.

Crispín, al igual que Avelino, acudió también a diferentes instancias estatales y no gubernamentales. Tiene todavía esperanzas de que la CVR llegue a su comunidad. Está cansado también de tocar muchas puertas. En todo este tiempo, no ha hecho sino seguir el camino del reclamo y la tristeza. Crispín no duda en decirlo ni en cuestionar la lucha sacrificada del Ejército en favor de la democracia y el orden constitucional.

²⁰⁶ Énfasis mío.

Porque para caminar es costoso, es gasto y no tenemos plata, señor, por esa razón, señores autoridades, los restos no denuncian, a mí me dicen: «¿Qué cosa has encontrado? ¿qué cosa encuentras? Ahí estás andando por gusto pues, tendrás tiempo, ganará ahí». Pero no es así, señor; a mí me duele, a un campesino inocente, indefenso, por qué lo han asesinado. Si son militares, por qué no se han enfrentado con los senderos, con los jefes... verdaderos (CVR 2003, Anexo 10: 60).

Baldeón Illaconza reafirma quién es, a la manera de Guamán Poma de Ayala. «Yo, señor, yo no soy mendiguero, yo no soy limosnero, yo reclamo justa razón» (CVR 2003, Anexo 10: 60). Sabe que, con ayuda económica, podrá salir al «aire ese masacre de Pacchahuaylla (Pacchahuaya; Pacchahuayllua)». No termina sin antes decir que, a pesar de lo que se sabe, del reporte histórico-antropológico del IF de la CVR sobre la masacre, así como el infinito papeleo enarbolado en su causa judicial, hay todavía mucho oculto, mucho que decir. «Y al salir va a ser bastante, señores, mucho» (CVR 2003, Anexo 10: 60).

La forma textual de estos testimonios surge de un condicionamiento que no ha sido completamente *tocado* pues aparece *tal y como está* en las audiencias, con esos vacíos y apostillas, entrecomillados, puntos y comas, que evidencian la función del *editor* que marca los largos silencios (quiebres de voz, sollozos, vacíos) con puntos suspensivos. Es en este espacio no obstante en donde podemos distinguir muy claramente la estrategia narrativa que estos tres hombres extienden en su relato. La función de los entrecomillados es fundamental. Primitivo, Avelino y Crispín 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 militares 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 militares, apelan a la parquedad semejante al imperativo militar, al *tonito* autoritario. «Ustedes, los tres personas, tienen que llevar ese cuatro carnero hasta base Accomarca a entregar, a cumplir con su deber. Después de entregar, ustedes van a regresar, ¿ya?» (CVR 2003, Anexo 10: 59), recuerda Crispín. El militar ordena

y advierte, mientras que el campesino en medio del miedo y la desesperación —en el escape, en la búsqueda de los padres y en el incesante reclamo de justicia— observa, reclama y se defiende.

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 militar y el campesino se oponen política o socialmente, sino que se distinguen a través de su representación discursiva en la oralidad. Primitivo “le da voz” al teniente Telmo Hurtado, uno de los responsables de la masacre, enjuiciado en el fuero militar, absuelto de homicidio calificado y condenado solo por “abuso de autoridad” en octubre de 1987. Avelino recuerda a la madre buscando ayuda. Entrar a la base contrasubversiva es entrar al infierno. Crispín trae a la memoria los niños huérfanos que esperan ayuda del Estado. Y se “da voz” a sí mismo en el pasado.

¿Por qué asesinaron? Creo que el teniente Telmo Hurtado se justifica que *«no, entre ellos, se mataron»*, o *«bueno, a los terrucos hemos matado»*. Entonces así fue los sucesos de Llocllapampa. Lamentablemente, esa gente ¿qué culpa tenía? ¿Ahí ha encontrado terrucos? No han encontrado. Por lo que la gente vivían ahí en sus chacras, pensaron que éstos son terrucos, *«Por eso del pueblo han escapado»* diciendo. Todo eso era su justificación de los militares.

(...)

De ahí mi mamá, como llevó a mi padre, va a averiguar su situación a hacia base de Vilcashuamán, el siguiente día. Pero nadie querían acompañar a averiguar su situación al base militar. Mi mamá andaba diario en las calles de Vilcashuamán. En eso, consigue a un primo que es yerno de Vilcashuamán. *Le dice: «Sobrino, a tu tío lo ha traído, y ya está varios días. ¿Cómo estará de hambre?»*. *Y no nadie me quiere acompañar. «Acompáñame»*. En eso el primo le acepta, lo acompaña, y mi mamá le ha dejado sus quipecitos en la casa donde que está alojado. Así se ido a averiguar. Y llega a la puerta, le preguntan y a mi mamá la hacen entrar. *Al primo, no. «Anda tú, regrésate nomás»*. En eso... justamente ese día había también

un tío, primo de mi mamá, estaba detenido en el base militar, y justo ese día a él le sueltan. Él ve a los dos sentados adentro.

(...)

en Pacchahuaylla, los niños huérfanos no merecen, no reciben, a mí me preguntan cuando yo voy, poque ellos ya saben que yo soy responsable de la masacre, de la denuncia, *me preguntan: «¿hay que dale algo... está saliendo ayuda para los... o pudes conseguir pa los niños, tengo mis chiquitos, había estado huérfano, no tiene mamá no tiene papá, esos son huérfanos de guerra sucia, violencia?»* Yo qué razón... tengo que decir la verdad, pues: «No sale, pues, ha salido pero no llega pues, señor, sólo estará quedando pues en el camino»²⁰⁷ (CVR 2003, Anexo 10: 60).

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 corporización 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 las audiencias de la CVR es sólo

²⁰⁷ Énfasis míos.

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 vídeo. 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 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, 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, 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. El testimonio en las audiencias es la viva ejecución de la oralidad.

3.2. Eje simbólico

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

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).

Junto a este primer eje importante —sin que esto signifique, como se ha precisado, que estén completamente distantes— surge otro, un *eje simbólico*, que correría el mismo camino que el anterior, pero, al decir de Manrique, otorgándole un sentido ideológico-social a lo contado. En éste, el testimonio consistiría en la forma cómo a través de su discursividad múltiples concepciones del mundo se enfrentan. Lo que quiero decir es que el testimonio de los pobladores de Accomarca se centra esencialmente en la masacre, un hecho histórico, real-objetivo, indudable; pero éste interpretado no sólo como un “hecho real”, sino fundamentalmente como un universo en permanente reconstrucción. En palabras de Oesterreicher —al hablar de la captura del Inca Atahualpa en Cajamarca en 1532—, me refiero a “mundos textuales” (Oesterreicher 2013: 35). La masacre ha sido y es una y otra vez reconstruida en el discurso testimonial y, a su alrededor, se levanta el edificio mismo de su tiempo, modo y ejecución; se trae al presente, por ejemplo, el pueblo mismo, sus gentes, la oscura irrupción militar, la pasión del sobreviviente, la memoria de los muertos. Recordar la muerte es recordar mundo. Entonces, la remembranza de estos sucesos de por sí tristes y reprobables, que he dicho marca al IF y es el núcleo de este sensible espectáculo de las audiencias, no culmina en el homicidio mismo, sino mucho más allá, en la vida misma y su memoria.

Pero habría también que ir, como ha planteado Theodor W. Adorno en sus reflexiones en torno a Auschwitz, hacia el sujeto, hacia los perseguidores: «Die Wurzeln sind in den Verfolgern zu suchen, nicht in den Opfern, die man unter den armseligsten Vorwänden hat ermorden lassen» (Adorno 1970: 90). El General de División José Cabrejos Samamé — Coronel Inspector en 1985—, escribió lo que él creía era «la verdad» de las operaciones militares destacadas en la «Zona de Accomarca entre el 13 y 15 de agosto». El documento, aunque pobre y previsible, fruto de una “investigación” preliminar que dio paso a la judicialización, ayuda de manera clara a comprender sobre qué bases se levantaba la “lógica militar”. Los *Mechanismen* que explican la atrocidad y la sinrazón. A modo de introducción, «los hechos ilícitos que se suscitaron [se] enmarcan dentro de conductas individuales» (Cabrejos 2006: 5). En otras palabras: «Se debe dejar constancia que el accionar de las Fuerzas Armadas, estuvo ceñida [al] respeto de los Derechos Humanos y los excesos

singulares que hubieron [sic], no obedecieron a ningún plan sistemático, sino a conductas individuales producto[,] en muchos casos, de la tensión física y mental que se vivía» (Cabrejos 2006: 5-6). Él único delito que habrían cometido las tropas Lince fue «cumplir con sus funciones» (Cabrejos 2006: 7). Esto nos hace preguntar ¿de qué manera debe comprenderse la muerte en el contexto de un conflicto armado? ¿Como la defensa de un bando frente a otro? ¿Como producto residual del Estado de Emergencia? ¿Como efecto colateral de la defensa de la patria y el orden constitucional? O más bien, como resultado del desprecio por la vida humana. «Schuldig sind allein die —afirmaba Adorno—, wellche besinnungslos ihren Haß und ihre Angriffswut an ihnen ausgelassen haben» (Adorno 1970: 90). Para Cabrejos Samamé, todos los

ejércitos del mundo consideran [que] cuando sus miembros se encuentran en situación de combate permanente con riesgo de su integridad física o de su vida, se genera en su interior *una situación anímica muy sensible*, que puede derivar en reacciones violentas e impensadas, razón por la cual, la doctrina señala que los combatientes no deben permanecer por un lapso mayor a los seis meses en este tipo de condiciones, pues *serían susceptibles de adquirir la psicosis de guerra*²⁰⁸ (Cabrejos 2006: 7).

Soy consciente, además, de que en el testimonio de los pobladores de Accomarca hay un “gran ausente”: el PCP-SL. Por supuesto, esto es solo un error de percepción. Como en *La Boca del Lobo*, de Francisco Lombardi (1988), el militante subversivo es un fantasma temido, de rostro desconocido y despreciable. He dicho en otro momento que, si había un sujeto *ideal* para la lucha subversiva senderista —el militante agotado en su subjetividad, visto 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) o desde la defensa debido a su *ferocidad* (Degregori 2010: 77). El senderista, llamado

²⁰⁸ Subrayado mío.

despectivamente *terruco*, era un sujeto peligroso. Así lo ubicaba la llamada “lógica militar” en el tablero social de la guerra interna. El enemigo *estaba* dentro del espacio nacional, el subversivo escondido en el paisaje deslumbrante de la montaña. El PCP-SL supo explotar la frustración de sectores marginales en contra de las instituciones del Estado que, no obstante, se distribuían en el territorio de manera insuficiente.

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 (Nugent 1991: 78).

El Estado era un gran pabellón de recámaras vacías. El agente militar va a responder a los deseos de modernización del Estado peruano en pleno conflicto armado interno. Vilcas Huamán, provincia creada por Decreto Ley N°23930 del 24 de setiembre de 1984 (INEI 2010: 87), meses antes de la masacre, representa el plan del Estado, del entonces segundo gobierno de Fernando Belaúnde Terry y el partido Acción Popular, de reconocer un grupo social andino y *darle un lugar* en la macro-estructura nacional. No obstante, siguiendo la lógica autodestructiva de su poder represor, contradictoriamente va a eliminar uno a uno los sujetos ilusorios de su documento. El número de la ley entonces cobra sentido si lo miramos como una cifra republicana que, de la misma manera que otorga “vida oficial”, la sepulta. El proyecto de nación que se propuso defender el Estado en esos años, luego de dictaduras militares, era finalmente un absurdo. Y esto no es una simple coincidencia. Accomarca fue creada como distrito en enero de 1965 (Ley N°15406), precisamente durante el primer gobierno de Belaúnde Terry. Dos de las fotos más emblemáticas de *Yuyanapaq*, el «Relato visual del conflicto armado interno, 1980-2000» (CVR 2003), retratan dos momentos importantes de estos años y explican la relación que se estableció entre el Estado, sus Fuerzas Armadas, y la población campesina en Ayacucho. Me refiero a la foto de Óscar Medrano (de la Revista *Caretas*), en donde un retrato de Belaúnde con la faja presidencial es enrollado por

un campesino sin rostro. El escenario, es el destruido local del concejo municipal de Vilcas Huamán, en agosto de 1982. Otra, también del mismo fotógrafo, detiene para la posteridad el paso acelerado de Belaúnde Terry pasando revista a las tropas de la Guardia Civil en la plaza de la misma ciudad. Los agentes, bien formados y uniformados, hacen el saludo protocolar y al rededor la ciudad parece caerse a pedazos. Si bien la matanza ocurrió tan solo catorce días después de la llegada de Alan García Pérez y el APRA al poder, precisamente en 1985, y se haya reconocido en el IF durante su gobierno un *cambio* de estrategia contrasubversiva que, al final, caería de nuevo en la represión y la masacre²⁰⁹, las políticas represivas de AP siguieron vigentes mucho después del cambio de mando²¹⁰. Además, durante el gobierno aprista, no se sancionaron a los responsables.

²⁰⁹ Dice la CVR que, al ser elegido, «cambió el discurso oficial sobre la guerra interna. Se criticaba por primera vez desde el gobierno las violaciones de los derechos humanos cometidas por las Fuerzas Armadas; se creó, además, una Comisión de Paz. Se intentó cambiar el esquema únicamente militar para enfrentar a la subversión. El punto más difícil en este terreno fue la destitución del jefe de la segunda región militar, general de división Sinesio Jarama, y del jefe del comando político-militar de Ayacucho Wilfredo Mori, a raíz del caso de Accomarca. A pesar de las críticas a la situación imperante, García no derogó el decreto legislativo 24150, promulgado por Belaúnde en junio de 1985, el cual regulaba (y aumentaba) las atribuciones de los comandos político-militares que hasta entonces habían funcionado sin un sustento constitucional» (CVR 2003, Tomo I: 64). García creyó pues «derrotar a la subversión sustrayéndole el posible apoyo campesino mediante el desarrollo de políticas dirigidas a este sector y a zonas de extendida pobreza. El gobierno aprista entendió con exagerado optimismo que el crecimiento económico de sus dos primeros años había terminado con el PCP-SL, al registrarse un descenso de sus acciones entre 1985 y 1986» (CVR 2003, Tomo II: 64). No obstante, el «punto culminante de este proceso fue la masacre de los penales (18 y 19 de junio de 1986) que marcó considerablemente a todos los actores del conflicto, y trajo a Lima las imágenes de matanzas hasta entonces lejanas» (CVR 2003, Tomo I: 64-65).

²¹⁰ La CVR ha registrado «7,795 muertes y desapariciones ocurridas durante el gobierno constitucional del arquitecto Fernando Belaúnde Terry como resultado del proceso de violencia desencadenado por el PCP-SL. Esa cifra representa el 35% del total de víctimas reportadas a la CVR respecto de todo el proceso de violencia» (CVR 2003, Tomo II: 23). Además, ha encontrado que de las «7,795 víctimas reportadas para el período 1980-1985, el 48% fueron responsabilidad de la citada organización subversiva, mientras que el 45% son atribuibles a las acciones de las fuerzas de seguridad del Estado» (CVR 2003, Tomo II: 23). Al concluir su período gubernamental, «32 provincias se encontraban en estado de emergencia, con las consiguientes restricciones a las garantías de los derechos elementales de la población. En ese lapso, la totalidad del territorio nacional estuvo en estado de emergencia en seis ocasiones. El departamento de Ayacucho, donde el PCP-SL inició la «lucha armada» en mayo de 1980, estuvo en estado de emergencia, parcial o totalmente, de manera permanente desde octubre de 1981» (CVR 2003, Tomo II: 23).

Pero esto no lo explica todo. Como afirmaba Golte, la gran migración de mediados del siglo XX en el Perú no sólo significó la avanzada del campo a la ciudad sino también la avanzada urbana en las aldeas (Golte 2001: 27). Los gobiernos civiles de estas décadas de terror se habían trazado como meta principal la de sacar al Perú de su retraso, en medio de un convulsionado panorama social. Lima, la capital, había absorbido todos los planes trancos de modernización peruana. El resto del país (ciudades tan alejadas como Puno o Huancavelica, la selva fronteriza y los desiertos del norte), se debatía en la miseria. Pero, cuando hablamos de una modernidad *impuesta* por el poder gobernante, hablamos de destrucción²¹¹. Si Juan Ansión tiene razón, el PCP-SL concebía toda precaria modernización 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. Para el periodista marxista Roger Mercado, los de *arriba* o «la gran burguesía y los terratenientes feudales bajo el mando del imperialismo yanqui», se traducían en el gobierno continuista y fascista de Belaúnde²¹². Los de *abajo*, las amplias masas populares rezagadas históricamente,

²¹¹ Lo que hoy conocemos por «progreso» fue 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 (Depaz 1999: 144).

²¹² 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 (Callirgos 1991: 226). El factor racial o étnico, no obstante, está ausente en el discurso

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» (Mercado 1982: 28). El texto de Mercado es de inicios del ochenta. Ya en esos meses, anotaba con espeluznante entusiasmo, los atentados en Ayacucho, Junín, Apurímac, Huancavelica, Arequipa, Pasco y Lima eran considerables (Mercado 1982: 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 (Mercado 1982: 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 realidad²¹³—, 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 (Mercado 1982: 43).

Según Ponciano del Pino (1996: 133), refiriéndose a las comunidades del valle del río Apurímac que se organizaron contra la subversión, 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 ciudades desde el campo, hambrearlas, bloquear caminos. No obstante, dice Ponciano, el discurso de PCP-SL llegaba «desfasado».

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 (Manrique 1989: 40).

²¹³ De acuerdo a la CVR (2003, Tomo I: 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.

Lejos de su propuesta de *economía de guerra*, en el valle había un mercado dinámico conectado al mundo. Para Del Pino, 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 (Del Pino 1996: 134-135). Esto quiere decir que, tanto Sendero Luminoso como el Estado, a lo largo de estas dos décadas, habían fracasado en su intento de *recuperar* las poblaciones campesinas en medio del debate ideológico de la modernidad y la justicia social. Los primeros, destruyeron las bases sociales de las comunidades andinas a su paso por el campo rumbo a las ciudades²¹⁴. Los últimos, en respuesta a esta amenaza, aniquilaron la vida humana suponiendo que, haciéndolo, dejarían intactas las estructuras político-sociales que defendían²¹⁵. La comunidad de Accomarca, en esos primeros años de la guerra, era pues una aldea perdida en medio de un vacío de poder, un vacío destructivo. Me refiero a que ni el Estado, en su débil concepción política administrativa, ni el PCP-SL, amedrentando, matando y ajusticiando alcaldes y dirigentes campesinos, habían llegado a él. Es un error suponer por ello, como lo hicieron los comisionados, que la razón de la desaparición de casi 44 mil peruanos sin que nadie “se enterara” o “extrañara”, era porque eran «ciudadanos invisibles e insignificantes» (Macher 2005: 7). No: existía un aparato estatal que los invisibilizaba y cancelaba como ciudadanos. Accomarca era pues un lugar sin lugar.

El discurso para Godenzzi, recordemos, es todo acto comunicativo mediado lingüísticamente entre participantes que, a través de diversas estrategias, buscan entenderse

²¹⁴ El campesinado no era, como defendía Roger Mercado (1982), el elemento fundamental de la revolución; sino en realidad un obstáculo en la lucha senderista por el poder. El PCP-SL no significó para las comunidades pobres del Ande “algo nuevo”, todo lo contrario: determinado por un pasado tutelar y autoritario (Manrique 1990: 69), su doctrina impedía al sujeto reafirmarse como individuo.

²¹⁵ 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 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 (Amat y León 1984: 105).

en algo (Godenzzi 1999: 273). No obstante, como recuerda Lyotard, «parler est combattre, au sens de jouer, et que les actes de langage relèvent d'une agonistique générale» (Lyotard 1980: 15). Para la comunidad de Accomarca —para cada uno de los testimoniantes que narraron *su* historia—, el testimonio era el momento crucial en el que se revelaban las contradicciones de una “agonística del lenguaje”, de una pasión, en términos bíblicos, del recuerdo de la muerte, y, a su vez, se revelaba la manera cómo la sinrazón de la violencia admitía una o varias explicaciones (actos de lenguaje) a través de propia la estrategia narrativa, movida por la memoria. La violencia sufrida era producto de la lucha armada subversiva, de la represión militar, de la pobreza, de la marginalidad de la comunidad andina republicana. Pero, sobre todo, del fracaso sin fin de la “nación peruana”. El testimonio en las Audiencias Públicas, en su camino hacia la totalidad narrativa del hecho trágico y deplorable (la masacre, la violación, el robo), así como dice *su* verdad, su versión de los acontecimientos, enuncia también otras, desde su propia concepción del mundo.

La CVR, su ritualidad y su campaña de limpieza moral de la ciudadanía, juega aquí un papel importante. Siguiendo a Foucault en sus reflexiones sobre el discurso en tanto que violencia, imposición, 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 (Foucault 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. Como decía Macher, al hablar de las audiencias: «El espacio, corazón de la escena, fue absolutamente controlado y pautado» (Macher 2005: 10). Aquí los testimonios, a pesar de esta ritualidad pedagógica, de este *corazón*, proponen su propio derrotero: su propio universo social, su propia concepción espiritual del pasado, el presente y el futuro, su propia subjetividad aterrorizada, su propio desorden narrativo. Al ubicarse en *otro lugar*, lejos de una filosofía moral que acerque a ciudadanos (pobres) e instituciones, basado en la «solemnidad del momento» (Macher 2005: 11), los testimonios se convierten en manifiestos trascendentales de memoria ferviente, viva, desideologizada. ¿Dónde queda pues ese lugar? En el cuerpo.

No idealizo al “sujeto andino”, no veo al ser humano solo como un *organismo que habla*; sino subrayo la importancia de la correspondencia entre voz y cuerpo que marcó estas audiencias en Ayacucho y en todo el Perú. El testimonio, más que un texto, es performatividad; esta performatividad, más que una escenificación²¹⁶, es un cuerpo total ritualizado; el testimonio, por ello, es un *documento* complejo: no solo narra “hechos”, sino que lo hace sobre la base de la reinención del mundo y su caos, la reactualización del pasado y su sinrazón, la memoria del hombre y su asesino.

Es a esto lo que debe denominarse «corporización»: 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 del PCP-SL; y finalmente, por el corsé espiritual impuesto por la CVR. ¿Dónde radica este poder del discurso testimonial performativo? Pues en el cuerpo y su voz, libre del proyecto antropológico latinoamericano que pretendía adosar a “su voz”, la voz *corregida* del otro.

He aquí el momento en la narración en donde el testigo y el *seudotestigo* de Agamben se unen y tácitamente se delegan. Ellos 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. A la interrogación de Spivak acerca de si puede o no hablar el sujeto subalterno (Spivak 1988), puedo sostener que puede no solo hablar —y no solo en un momento de crisis política y represión; recordemos el reclamo de Avelino y Crispín en la

²¹⁶ Durante los meses de verano, en los últimos años cientos de migrantes ayacuchanos celebran en Lima sus fiestas vernáculas. Se trata de comparsas provenientes de todas las provincias. En estas celebraciones, la escenificación de hechos significativos de la historia de estos pueblos ha cobrado un cariz importante. La comparsa del distrito de Accomarca, que participa todos los años, ha ganado relevancia pues el carnaval se convierte en terreno de memoria y demanda. Se escenifica la masacre. El carnaval, en palabras de los propios accomarquinos, parece ser juego y protesta a la vez. Cuentan Rojas y Ortiz, «Es el turno de Accomarca, con emoción se despliegan en el ruedo. La escenografía se compone de una casa hecha de carrizos con papel, se representa una pequeña chacra con maíces tiernos que los comuneros van sembrando, una pequeña pastora recorre el ruedo con sus tres ovejas representadas por niños, algunas mujeres preparan los alimentos para la fiesta; el baile es ordenado y se realizan una serie de representaciones de la vida cotidiana en Accomarca cuando, de pronto, esta armonía es interrumpida por una ráfaga de metrallas. Entran los militares ordenando detener a todos los terrucos y llevarlos hacia la escuela donde son asesinados, quienes se oponen son asesinados en el camino. El nombre de Telmo Hurtado, el teniente que estuvo a cargo de esa incursión y que está en juicio por este crimen, se dice en voz alta como el responsable de dar las órdenes» (Rojas y Ortiz 2014).

puerta de diferentes instituciones luego de la matanza de agosto de 1985—, sino reconstruir, en todo momento, el mundo a través de la oralidad de su memoria. Los sujetos no sólo *dicen* con palabras, sino con actos, con el cuerpo y su voz en movimiento. El auditorio es pues ese otro elemento importante en la rememoración de la muerte. Primitivo, en las Audiencias Públicas, es el primero en testimoniar una masacre (un crimen) que no pasó desapercibida para la opinión pública de esa década. Esto creó expectativas en la audiencia y Primitivo sabe muy bien ello. Me refiero a esa «atmósfera muy especial que envolvía a todos» a la que hace referencia Macher (2005: 11). Sabe, por ejemplo, que es el momento de decirlo todo: «Ahora realmente mi pueblo sufre, llora, como se dice, suda sangre, y pide» (Macher 2005: 57). Tómese en cuenta la concatenación de estos elementos: pueblo-llanto-sudor-sangre-petición. Se conectan en un solo enunciado las estructuras reales mismas del acontecimiento histórico, sustento narrativo de la CVR. No es un mero capricho lingüístico, ni siquiera una fórmula, sino una emergencia de sentido. El rastro simbólico de la muerte atraviesa concepciones como “comunidad”, “tristeza”, “trabajo”, “muerte” (pero no una neutral o anónima, sino una premeditada y alevosa) y finalmente el “reclamo”. Todo este camino fue el derrotero de la memoria en las Audiencias Públicas de la CVR.

En su primer desorden cronológico, Primitivo da cuenta de la barbarie militar pero también del miedo que eso produjo en él. Todo se mezcla y se deteriora. Se equivocaban Berger y Luckmann al decir que aprendemos «the reality of everyday life as an ordered reality» (Berger y Luckmann 1998: 35) ¿De qué manera, como plantea Schäffauer, la representación (testimonial) puede ser un evento simbólico de poder persuasivo y polipólico²¹⁷? (Schäffauer 2013: 94-102) En el momento en que la perspectiva sobre la masacre es a su vez las múltiples y caóticas perspectivas de la realidad. Cuando la cronología de la barbarie es el desorden de la oralidad y sus recursos narrativos, guiados por la subjetividad y la memoria. Cuando el testimonio no es un evento documental guiado por la

²¹⁷ Schäffauer, al analizar «el valor violentográfico de la comunicación medial» en historietas como las de Jesús Cossio —en donde, en una de ellas (Cossio 2010), se retrata la masacre y puede verse, en el Epílogo, una amplia foto en blanco y negro de los pobladores de Accomarca antes del 14 de agosto de 1985—, podemos ver cómo crear imágenes violentas, representar la violencia visualmente, contribuye a recrear la misma, «como si ésta estuviera aconteciendo de nuevo» (Schäffauer 2013: 98).

razón (como el propio Informe Final), sino un acto irregular performativo de arraigo nacional. Primitivo Quispe es docente, encarna lo que Adorno creía era «die Entbarbarsierung des Landes» (1970: 94); es el único de los tres que logra sin embargo enunciados de una profundidad y claridad incuestionables. La demencia militar, la violencia injustificada, «Si encontraban dos, mataban. Si encontraban tres, tres mataban, así» (CVR 2003, Anexo 10: 57), es enlazada a la desolación no solo de un pueblo, sino de una sociedad. Accomarca «era un pueblo, no sé, un pueblo ajeno dentro del Perú» (CVR 2003, Anexo 10: 57). Aquí Primitivo logra conectar la tragedia de 1985 con la tragedia nacional: el fracaso de nación visto por Mariátegui a inicios del siglo XX.

Avelino, en la brevedad de su discurso, mantiene el núcleo testimonial intacto: la constante “visita” del Ejército en las montañas y la lenta destrucción que esto significó en esos años. Es decir, la masacre de Accomarca es una masacre *en* el tiempo, sin fin, repetida una y otra vez en las calles y en los alrededores del distrito. Si bien no se repite el mismo procedimiento militar (recordemos que el llamado «Operativo Huancayoc» buscaba eliminar una Escuela Popular senderista), se producen otros, siempre a mansalva, siempre sobre la desventaja del inerme, del pobre, del quechuahablante indefenso. Como dice el IF, «los militares constituyeron una amenaza y peligro perenne» (CVR 2003, Tomo V: 41). Podría parecer pues una intervención innecesaria; aceptada solo por la emotividad del momento. Podría pensarse, además, que su palabra no aporta nada a la testificación guiada por el “espíritu” de la CVR. Pero esto no es así. En el relato de Avelino hay un elemento de crucial importancia que, de por sí, basta para sostener el testimonio colectivo ayacuchano. Avelino es, qué duda cabe, un testigo más del terrorismo de Estado y, por lo tanto, su testimonio vale tanto como el de Primitivo.

La última etapa del testimonio accomarquino es, como dije, la más compleja. Su complejidad radica en la multiplicidad de detalles con la que Crispín le “da vida” a su relato. Aunque su historia trata de hechos posteriores (1990), tiene un origen común con el de Primitivo y Avelino: la matanza de Accomarca, profundizando y desarrollando así (en los acontecimientos de otros escenarios cercanos) las consecuencias y repercusiones mismas de los crímenes de la política contrasubversiva del Estado. La matanza, de esta manera, he dicho ya, no ocurrió ni culminó el 14 de agosto de 1985, sino que, en términos simbólicos y

fruedianos, fue un evento que se repitió una y otra vez, no sólo en la realidad sino en la memoria de los sobrevivientes. Cuando dice: «Yo soy de comunidad Copaccabana. Yo soy el hijo», no sólo anuncia su procedencia y su filiación sanguínea, legitimando su discurso testimonial, sino que nos ayuda a ingresar a un territorio indefinido en donde el yo-testimoniante se desenvolverá como sujeto social en medio de la guerra. La “masacre de Pacchahuaya” se perfila entonces como otra “masacre de Accomarca”, solo que en un espacio distinto; aunque similar simbólicamente: un lugar sin lugar. El “pago” de los carneros y el «señor edad» (esa forma indefinida del sujeto indefenso), vistos por Crispín durante la incursión militar, ayudan al testimoniante a concluir otra dimensión de su identidad colectiva: «Después, pobremente, nuestra pobreza teníamos». ¿Ecos de César Vallejo en el uso gramatical, siempre en permanente tensión con la realidad poetizada? Es probable. Como ha dicho Julio Ortega sobre la desbordante gramaticalidad vallejiana, es el «coloquio [el que] introduce la actualidad» (Vallejo 1992: 611). Lo oralidad ejecutante del testimonio no es sino una operación en auténtica tensión con la “materialidad” del lenguaje. De ahí que, al hablar del castigo, Crispín sea consciente de la temporalidad de las acciones: la noche, la oscuridad, la terrible secuencia de la tortura que, a pesar de la falta de luz, es angustiosamente clara. Esa «pera», esa «ruma de humano, como si fuéramos saco de arroz» son signo de lo inefable, inenarrable, indecible de la realidad y la explosión que conlleva la reconstrucción de un lenguaje capaz de nombrar lo innombrable. El cuerpo sumergido en agua hervida no tendría ningún “sentido” por sí mismo si Crispín no comparara la escena con un ave desplumada. Es con el «pollo» que podemos hacernos una *idea real* del tormento. No se trata de cierto animismo primitivo (¿un Perú todavía en plena Edad de Piedra?) en la concepción del mundo representado, como creía torpemente juzgar Vargas Llosa los recursos narrativos de José María Arguedas en el quehacer de su ficción novelística²¹⁸. Crispín cuenta finalmente el abuso constante del Ejército, pero haciendo hincapié en otra dimensión: el hurto. El abuso

²¹⁸ Afirma Vargas Llosa en el prólogo a *Los ríos profundos*: «Ese arrobado contiene en sí una verdadera alienación, entraña en germen una concepción animista del mundo. Su sensibilidad exacerbada hasta el ensimismamiento por la realidad natural, llevará a Ernesto a idealizar pagamente plantas, objetos y animales y a atribuirles propiedades no sólo humanas, también divinas: a sacralizarlas (Arguedas 1978: XII). Más adelante: «El mundo es para él un escenario donde oscuras fuerzas batallan contra el hombre indefenso y atemorizado que ve por doquier la presencia de la muerte» (Arguedas 1978: XIII). Énfasis mío.

que significaba ya no solo la muerte, sino el arrebato de los bienes comunales. Aquí podemos comprender otra faceta del “agente del orden”, personaje enigmático, brutal y soez del conflicto armado interno. Las Fuerzas Armadas, se sabe, debido a la escasez de recursos y al abandono mismo del Estado en su precaria y poco estratégica lucha contrasubversiva a inicios de la década del ochenta, se vieron constantemente en situaciones críticas. El mismo Cabrejos Samamé, en su parcial alegato, confiesa «la falta de recursos humanos y materiales» (2006: 8) de esos años²¹⁹. Recordando una vez más la película de Lombardi, *La Boca del Lobo*, podemos comprender en parte cómo los militares, en la invisibilidad del enemigo, eran presa de la incertidumbre y la desolación, así como del hambre y el miedo.

²¹⁹ Sobre una visión personal y dramática del agente militar, ver Gavilán Sánchez 2013: 127.

CAPÍTULO VII

Guatemala: Tribunales de Conciencia, velo y mujer

Los testimonios dados durante la investigación de las Comisiones dadas en Guatemala, como he dicho, no son de acceso público. Aunque el Informe Final de la CEH, por ejemplo, se nutra de ellos, su lugar en el texto solo es fragmentario y estratégico, aunque no por ello superficial o secundario. No obstante, circulan en compilaciones diversas, ediciones institucionales, estudios de casos, testimonios de “víctimas” dados en contextos distintos, recientes, de foro público, y que conservan todavía, en esencia, las vicisitudes de los tiempos del pasado conflicto armado. Es el caso de los testimonios de violación sexual que analizaré en este capítulo, dados durante los llamados «Tribunales de Conciencia».

Mi interés radica en que estos conservan, a pesar del tiempo, la huella de una *herida* clara, medible, analizable, desde el punto de vista discursivo. No solo por que *ilustren* la terrible experiencia del abuso y la barbarie, sino porque consisten en la *exploración* del cuerpo como materia y símbolo. Ello significa que constituyen una fuente irreprochable de sentido y proposición ideológica. Desde el punto de vista social, político y de género. Es decir, como registro de conflictos históricos a partir de la subjetividad de un individuo proyectada hacia una colectividad imaginada, como documento ideológico y prueba de responsabilidades políticas, y espacio de transgresión de la identidad humana en escenarios de deshumanización y dominio patriarcal. Además, para los intereses de esta investigación, estos testimonios valen por su oposición fundamental al documento que los origina y enmarca: el breve informe titulado *Ni olvido, ni silencio* (Mendia y Guzmán 2012), depositario este, a su vez, a través del tiempo en tanto forma y sentido, de las Comisiones de Verdad, tanto la arzobispal como la académica (Mendia y Guzmán 2012: 20), así como

también, sobre todo, de la “fórmula teatral” originaria que provocó el *apartheid* en Sudáfrica. Es cierto que, como veremos, muchos momentos narrativos del testimonio que analizaré encuentran eco en diversos puntos del análisis interpretativo de la CEH; no obstante, el principal factor de su distanciamiento reside en la compleja corporización del testimonio y su performatividad.

En el tercer capítulo del Tomo III, “Consecuencias y efectos de la violencia”, se analiza las secuelas de la tortura y la violación. Me interesa destacar lo siguiente: la situación del cuerpo en el recorrido crítico de la violencia presente en estos Informes.

El IF de la CEH entiende que estas acciones conllevaron «la intención de *destronar* a la víctima en los aspectos más profundos e íntimos de su identidad y su dignidad»²²⁰ (CEH 1999: 44), así como reflejaron «una profunda degradación» (CEH 1999: 44) del victimario. Con respecto a la tortura, la CEH recuerda que muchos «de los sobrevivientes sufrieron secuelas físicas agudas debido a *heridas, hematomas grandes, uñas arrancadas, dientes rotos, fracturas, hemorragias vaginales, tímpanos rotos*, etc. En los lugares de detención se ofrecía poca o ninguna atención médica, y las *lesiones* a menudo se curaban con una funcionalidad defectuosa»²²¹ (CEH 1999: 44). El cuerpo, en efecto, cumple un rol fundamental en la descripción del trauma social guatemalteco y entra en la dilucidación del proceso destructivo y capital de la guerra. «Las quemaduras y mutilaciones dejan huellas indelebles en la persona» (CEH 1999: 44); la «cefalea [es producto de] golpes repetidos en la cabeza» (CEH 1999: 45); la «amputación de una mano, la pérdida de locomoción por heridas en las plantas de los pies y otras amputaciones caracterizan el drama de otras víctimas [que] han tenido que padecer incapacidades permanentes como pérdida del habla, por lesiones en la tráquea, o *cercenamiento de la lengua*»²²² (CEH 1999: 45). Además, las «secuelas psicológicas [son] autoestima baja, percepción corpórea afectada, ansiedad, lagunas de memoria, desconfianza y depresión» (CEH 1999: 45). No podría ser de otra forma,

²²⁰ Énfasis mío.

²²¹ Énfasis mío.

²²² Énfasis mío.

aduce el Informe; ello es lo que la tortura busca: «violentar gravemente la identidad de la víctima, su noción de sí misma, sus valores y sus convicciones» (CEH 1999: 45). Desde el punto de vista social, la tortura supuso la formación y el entrenamiento de verdugos, «expertos en las formas más eficientes y aberrantes de aplicar dolor» (CEH 1999: 50); además, su entonces irrefutable “normalidad” en el despliegue de la lucha contraguerrillera.

El Proyecto REMHI, por su parte, advierte lo mismo. A los sobrevivientes los define «una sensación de tristeza, de injusticia, de duelo alterado, y en menor medida [de] problemas psicosomáticos, hambre, soledad, recuerdos traumáticos y pesadillas» (REMHI 1998).

Al respecto, Pedraza Gómez, reflexionando en torno a lo que llama la «cultura somática de la modernidad» en Colombia, advierte que

acercarse al cuerpo observando y registrando prácticas somáticas o técnicas corporales remite a su vez a formas de representación, es decir, al intento de reconstruir mediante la mirada y el texto etnográfico el sentido que las interprete con justicia. (...) Lo que se diga, piense y sienta respecto del cuerpo parece irremediamente atado a la representación elaborada sobre él, y de la cual el mismo es producto (Pedraza 1998: 153-154).

En efecto, tanto en el proyecto diocesano como en la CEH, el cuerpo forma parte del aparato discursivo de estos “informes de memoria”. Es, además, núcleo de un “léxico sociológico” que intentaba describir la violencia en todas sus formas. No obstante, como veremos, los testimonios que analizaremos en este capítulo presentan un desafío a esta lógica, a esta «organización semántica» (Pedraza 1998: 154), al materializarse en la ejecución de su testimonio performativo. Lo que nos llevará a comprender cómo el cuerpo puede *salir* de (y también volver a) su representación al constituirse una presencia en el recordatorio de la guerra.

Como ha dicho Theidon, las comisiones peruana y guatemalteca fueron «consideradas como “sensibles al género”» (Theidon 2007: 4), debido a su interés en congregar “verdades más inclusivas”. En el segundo capítulo, se nos dice que la violación

sexual fue una «práctica generalizada y sistemática» (CEH 1999: §2351), una verdadera «arma de terror» (CEH 1999: §2351). «La violación de los derechos humanos ha sido utilizada como estrategia de control social en Guatemala» (REMHI 1998). En cuanto a las cifras, la CEH advierte que el porcentaje de mujeres víctimas del conflicto equivale a un tercio del de hombres: 25% frente a 75% del «total de víctimas de violación de derechos con sexo conocido» (CEH 1999: §2376). Esta diferencia se mantiene (aunque de manera inestable) cuando se habla de ejecuciones arbitrarias, tortura, privación de libertad y desaparición forzada. Solo en el caso de violencia de género —cuya expresión más aberrante fue la violación—, el porcentaje de mujeres víctimas llega a un 99% (CEH 1999: §2376). “El dolor en silencio” fue uno de los hallazgos antropológicos más oscuros que la CEH logró identificar en su recuento de casos —1,465 según su registro (CEH 1999: §2388)—. Lo que la Comisión llama la «adscripción étnica» (CEH 1999: §2379), permite comprender que la violación tuvo un sesgo racial pero sobre todo un objetivo político-militar determinado: en esta violencia que halló fundamento en «todas las estructuras sociales donde predomina el poder masculino, incluido el Estado cuando ejerce un control jerárquico y patriarcal» (CEH 1999: §2395), las mujeres, en medio de una sociedad que las ha discriminado históricamente, no lograron *socializar* su dolor con otras víctimas indígenas, lo que contribuyó a «aumentar el aislamiento y sentimiento de culpabilidad» (CEH 1999: §2381). Esto, la incapacidad del sujeto de testimoniar, dar un sentido verbal a su experiencia, por supuesto, como veremos aquí y hemos visto ya en el caso peruano, será puesto en dunda. No solo ello; sino que podremos asistir una vez más a su reconstrucción simbólica y ejecución a través de la voz y el cuerpo.

En un breve apartado de este capítulo, a fin de precisar las diferentes situaciones en que ocurrieron estos crímenes, el Informe trata sobre las violaciones sexuales dadas en contextos de *represión selectiva*. El testimonio que ocupa mi interés trata en efecto, como veremos, de un “secuestro selectivo”. A propósito, la CEH advierte que estas violaciones «se cometieron contra mujeres que desarrollaban tareas de liderazgo o participaban en organizaciones sociales o políticas o de derechos humanos; que integraban cualquier de las facciones guerrilleras, o tan sólo [porque] podrían llegar a colaborar con la guerrilla» (CEH 1999: 51). Estas mujeres eran «previamente identificadas» (CEH 1999: 52) —existían listas

de “mujeres de guerrilleros” (CEH 1999: 54)— y sufrieron además «otras formas de tortura: descargas eléctricas, ingestiones forzadas, asfixias, golpes, simulacros de ejecución, torturas infligidas a otros en su presencia, privación de alimentos y sueño» (CEH 1999: 54). Algunas declaraciones de miembros del Ejército guatemalteco son citadas: «*Las violaciones dentro de los destacamentos siempre se hacían... a veces por gusto, otras porque daban las órdenes. Decían: 'Hay que quebrarles el culo a estas putas', o cosas más gruesas*» (CEH 1999: 52); «*...había una cola como de 35 esperando turno y yo no quise pasar porque realmente como a unos dos metros a la redonda se sentía un olor fuerte, una hedentina así desagradable... estaban rodeándolas y violándolas, y se levantaba uno y pasaba el otro...* »»; «*Durante la violación, el oficial gritaba a las detenidas: 'Ustedes son de la guerrilla, ustedes buscaban al Ejército, pues aquí está el Ejército, si ya probaron a los canches ahora van a probar a los pintos*»²²³ (CEH 1999: 52).

En el Tomo VII de *Guatemala: memoria del silencio*, en donde se hace un breve análisis de diversos “casos ilustrativos”, el N° 91 se titula: “Mujeres maya k'iche' víctimas de violación sexual en el departamento del Quiché”. Estas violaciones, cometidas por «miembros del Ejército, comisionados militares, jefes y miembros de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC)» (CEH 1999: 13), durante 1979 y 1983, según el Informe, fueron mucho más de las que pudieron registrarse. La razón: el «estigma que marca a la mujer, la vergüenza, la humillación, el miedo a ser descubierta, e incluso culpabilizada, y la absoluta impunidad de los responsables, contribuyó a que las víctimas no compartieran su dolor» (CEH 1999: 13). Es posible entender este sentimiento, este miedo, no solo producto de circunstancias específicas, sino *enraizado* en el pensamiento desde mucho antes. Ya Gutiérrez Álvarez ha estudiado el sentimiento del miedo y el terror en la Guatemala colonial (Gutiérrez Álvarez 2007: 13-45).

Este “estigma” y esta “impunidad” nos ayudarán a pensar, como trataré más adelante, la anonimidad misma del testimonio —todos los recopilados por este informe no tienen nombre, salvo el “Testimonio 7. Departamento del Quiché” (Mendia y Guzmán 2012: 47-

²²³ Todas las citas en cursiva en el original.

49), que es objeto de este análisis—, así como el velo que lo protege y el rito jurídico que le otorga un lugar de ejecución.

Es en 1981 que la Iglesia Católica se retira del departamento debido a la persecución de sus líderes comunitarios, activistas y sacerdotes. El Ejército se encarga de ocupar templos y conventos católicos, instalar armamento y convertir sus espacios en «centros de detención, tortura y ejecución» (CEH 1999: 14). Luego de las violaciones sexuales, en muchos casos, la desafortunada mujer era asesinada. No hubo limitaciones: «ser niña, adolescente, anciana, soltera, casada, viuda, estar embarazada, haber dado a luz o estar enferma [supuso] un impedimento» (CEH 1999: 14). Basta dar una lectura a los primeros casos para comprender la magnitud de estos atentados contra la dignidad humana. Para el Informe, además, el “móvil” fue la acusación de «colaborar, pertenecer o ser pariente de miembros de la guerrilla. La acusación de ser guerrillera o ser madre, hermana, esposa o hija de guerrillero, o de tener algún parentesco o colaborar con los alzados» (CEH 1999: 17). El IF sostiene que el “trauma” de las sobrevivientes de estos hechos, es «un legado de angustia permanente» (CEH 1999: 24). Una de las citas al respecto es contundente: «*El daño que te deja una violación sexual no se puede curar... Luego de la violación te sentís tan vacía, tan echada de menos*»²²⁴ (CEH 1999: 24).

Si bien el testimonio que nos ocupa cuenta hechos ocurridos cuatro años antes de la *delimitación temporal* del Informe guatemalteco en esta revisión de sus casos emblemáticos, es posible entender que estas violaciones eran ya patrones de «una política estatal» (CEH 1999: 25). La CEH concluye finalmente que todo ello

ilustra en qué grado las violaciones sexuales de mujeres fueron parte constitutiva de la represión que se aplicó a la población civil, como parte de la política contrainsurgente, la cual partía del supuesto que el simple hecho de pertenecer a una organización popular o la

²²⁴ En cursiva en el original.

participación de las mujeres o sus parientes en actividades de mejoramiento de la comunidad local, significaban una opción política a favor de la guerrilla (CEH 1999: 25).

Existe una larga tradición crítico-teórica acerca del Testimonio Hispanoamericano en cuyo núcleo principal gira la mujer y, sobre todo, la indígena centroamericana. Como protagonista, como fuente de memoria y como agente de cambio político-social, la mujer aparece encargada del relato, fija sus límites y sus movimientos, sus transgresiones y similitudes, concentrándose alrededor de ella una serie de complejos hallazgos sobre el papel de la mujer americana en una sociedad patriarcal.

Como en las reflexiones entorno al testimonio dado por mujeres en las Audiencias públicas peruanas, que revisé antes de mi lectura del testimonio de Quispe Pulido, Baldeón Pulido y Baldeón Illaconza —«Caso número 8: Pobladores de Accomarca» (CVR 2003, Anexo 10: 56-60)—, existe también para el caso guatemalteco un número importante de análisis, desde distintos enfoques, incluido el de género, del testimonio en el marco de las investigaciones de la Comisión de Verdad. No obstante, estos no se fijan, claro está, de manera estricta en una *performance in situ*. El cuerpo como factor de análisis e interpretación en la ejecución del testimonio frente a un auditorio. Sino más bien, en el hecho mismo del testimonio como *documento de identidad* de las atrocidades del Ejército durante el conflicto armado, sobre todo al tomar en cuenta el rol de la mujer en comunidades indígenas bajo ocupación militar o espacios urbanos marginales. Mi interés estriba en que estas lecturas permiten comprender de qué manera el testimonio, en contextos de Comisiones de Verdad, ha sido visto por parte de la intelectualidad latinoamericana y cómo ha sido valorizado como *arma* de desestabilización político-social.

Una de estas lecturas pertenece a Rodríguez Maeso. Preocupada por cómo las llamadas “políticas del testimonio” —en tanto «relaciones de poder» (Rodríguez Maeso 2010: 25)—, en Comisiones como la peruana y la guatemalteca, produjeron narrativas oficiales que afectaron la representación ideológica del “indio subversivo”, Rodríguez Maeso cree, al citar fragmentos testimoniales del Informe de la CEH, que el «discurso recurrente del campesino y del indígena “ignorante” es utilizado en muchos de los testimonios recogidos

[para] evidenciar que fue precisamente su participación en las organizaciones “subversivas”, el momento de “despertar” y “entrar en política” para reclamar sus derechos» (Rodríguez Maeso 2010: 39), reafirmando su «agencia política», negándose así una «identidad [de] meros “títeres” a la orden de dos actores principales, la guerrilla y el Ejército» (Rodríguez Maeso 2010: 39). Aunque en su enfoque Rodríguez Maeso se centre principalmente en el discurso científico del IF, como metodología y legitimación, considero que abre una luz sobre la «tensión semántica entre “subversivo” y población indígena» (Rodríguez Maeso 2010: 44). Por ejemplo, afirma, no es posible *introducir* el racismo como factor de análisis sin tomar en cuenta las propias “agencias de poder” campesinas, en sociedades donde la «discriminación étnico-racial» (Rodríguez Maeso 2010: 44) que ha formado parte de la experiencia cotidiana de los individuos, destruyendo, minando su capacidad de interacción social. Así, la «violencia no [fue] solamente un proceso “externo” que afecta a quienes lo padecen, sino que es constitutivo de su identidad y agencia política» (Rodríguez Maeso 2010: 45).

Para Rosal Vargas, por otro lado, en su revisión de la construcción de una «memoria histórica» en las investigaciones de la CEH y el Proyecto Interdiocesano, advierte que la recopilación de testimonios, durante el trabajo de la CEH, a pesar de que el conflicto —en el papel— había terminado, estuvo marcada por «una fuerte presencia militar dentro de las comunidades» (Rosal Vargas 2012: 111): era pues todavía difícil «romper el silencio sobre lo que había ocurrido» (Rosal Vargas 2012: 111); el testimonio guatemalteco era producto, más allá de una convocatoria institucional estratégica, de una amarga lucha sin término contra la destrucción del propio cuerpo y el permanente silenciamiento de su voz. Esta particular condición del testimonio, veremos, es todavía esencial para comprender los datos en las audiencias de estos tribunales de ideología feminista y corte jurídico-transicional.

Había hecho ya, en el capítulo anterior, la distinción entre dos enfoques analíticos realizados durante las últimas décadas sobre el testimonio en el Perú. Consideraba dos aproximaciones analíticas del testimonio de la CVR dado en las Audiencias Públicas como las más importantes: Silva Santisteban (2003) y Espinoza Espinoza (2003). Ambas lecturas coincidían en destacar el papel del cuerpo en la revelación, a través del foro público, de un testimonio de vida violentada como artefacto simbólico de poder y reconocimiento social.

Tanto para Silva Santisteban como para Espinoza Espinoza, los testimonios de Giorgina Gamboa (CVR 2003, Anexo 10: 37-39) y Liz Rojas Valdez (CVR 2003, Anexo 10: 24-28), respectivamente, hacían posible pensar en el cuerpo como núcleo de la reconstrucción de una realidad, del cuestionamiento de un poder político, del reconocimiento de una clase, de una condición social, de un hemisferio emocional, subjetivo y heterogéneo. No solo la palabra, el lenguaje, la disposición del signo en la tradición antropológica, sino principalmente la materialidad de la voz, sus huellas, sus gestos, su presencia inequívoca, su talla y su herida van a completar y reestructurar el testimonio como lucha ideológica.

Es importante en este momento recordar, por ejemplo, ese *antes y después* de las audiencias ayacuchanas que Espinoza Espinoza deseaba destacar como marca de temporalidad simbólica (un intersticio de reconstrucción de la oralidad del cuerpo, un preámbulo de su teatralidad, un espacio de reacomodo de su bagaje emocional), para poder ingresar al testimonio dado en estos “Tribunales de Conciencia” de Guatemala. En tanto la presencia de estas mujeres significó un paso, un cambio esencial del *se dice que* al *yo digo que*, definiéndose un proceso de auto-reconocimiento de una identidad amenazada, es posible comprender el impacto que sufre el cuerpo mismo, presentado, *enfrentado al público*, que es *empujado* a testimoniar, esto es: convertirse en testimoniante y darle sentido y perspectiva a su discurso performativo. Fue así, al menos, como en las audiencias peruanas el testimonio tuvo una aplicación general y restrictiva. Para Espinoza Espinoza ello determinó la profundidad y la complejidad del testimonio de una mujer frente a una mesa de notables en el escenario de introspección de una tragedia nacional todavía cabalmente inexplicable. No obstante, como veremos más adelante, en los espacios públicos guatemaltecos la posibilidad de una total (re)presentación material y simbólica del testimoniante se verá impedida por un “velo de protección” y una lengua. Es esta situación sumamente delicada, de caos y destrucción social, que es posible todavía *leer* en la variada *teatralidad* de sus escenas, la que guiará mi análisis del testimonio guatemalteco. También como en el capítulo anterior, son nuevamente tres grandes ámbitos los que linearán mi aproximación al testimonio dado en estos “tribunales”: el auditorio, la verdad y la corporeidad de su oralidad desde la perspectiva de género, siguiendo a Butler. Ella ha advertido ya la necesidad de “poner el cuerpo en duda”, si se piensa pasivo, originario, inalterable, como ocurre en estos escenarios de recuerdo

público: «Any theory of the culturally constructed body, however, ough the question “the body” as a construct of suspect generality when it is figured as pasive and prior to discourse» (Butler 1990: 129).

1. Velo, teatro, testimonio y oralidad

Debido a que el Acuerdo de Paz Firme y Duradera de 1996 «[su]puso [un] fin a la guerra» (Mendia y Guzmán 2012: 5), mas «no a la violencia estructural derivada de la pobreza, de la desigualdad, del racismo hacia la población indígena y del patriarcado, que ha provocado la permanencia de la injusticia y [las] violaciones de derechos humanos» (Mendia y Guzmán 2012: 5), este tribunal especial fue concebido por un grupo de organizaciones de inspiración feminista como la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG) y Mujeres Transformando el Mundo (MTM), así como otras pequeñas comunidades de indígenas, muchas de ellas víctimas de violación sexual durante el (y después del) conflicto armado. «Desde lo simbólico —dicen Mendia y Guzmán—, este Tribunal se concibe y se desarrolla como un acto político que coloca la verdad de los hechos en el espacio y debate público, y que resitúa [sic] la culpa sobre sus únicos responsables[:] las fuerzas militares y de seguridad del Estado de Guatemala» (Mendia y Guzmán 2012: 6).

Había puesto hincapié, páginas atrás, en mis reflexiones en torno a los testimonios dados en las Audiencias Públicas de Ayacucho, en el hecho trascendental del encuentro *face to face* en la producción del testimonio (Berger y Luckmann 1991). No es posible llegar a su naturaleza sin entender que su factura es dual, triple o colectiva; que en el evento comunicativo —primordialmente performativo— que lo forja operan actores de roles diversos, intercambiables —como ocurre en la producción oral quechua donde es fundamental la co-participación del público (Mannheim 1999)—, y que es inseparable de su momento de enunciación e interacción social. Así como también, que el texto que lo contiene no es sino solo una posibilidad de su misterio.

El orden protocolar fue el siguiente: la presentación de una “teoría del caso” por parte de «las fiscalas de conciencia» (Mendia y Guzmán 2012: 6) y la fundamentación de los hechos expuestos a través de los testimonios de las sobrevivientes de violencia sexual. El libro incluye además informes periciales sobre «estrategia militar, de género, psicosocial, médico, antropológico y jurídico doctrinario» (Mendia y Guzmán 2012: 6). Se presentan conclusiones, una «petición de las fiscalas [sic] de conciencia» (Mendia y Guzmán 2012: 7), y finalmente un pronunciamiento oficial.

Como he dicho, es posible encontrar en estos testimonios la huella de una estela permanente. Me refiero no solo a esa «*perpetuación* de la violencia contra las mujeres a través del tiempo»²²⁵, producto de un “clima de impunidad” (Mendia y Guzmán 2012: 15), sino sobre todo al contenido insistente de su narrativa en relación al escenario que los enmarca: tribunales públicos. El testimonio producto de sesiones protocolares sigue en efecto un guion. *Modular la voz* (Silva Santisteban 2003), había dicho, implicaba la existencia inequívoca de una presencia definida por algunas condiciones establecidas en este marco protocolar. Me refiero a la estructura ritual, dramática, intensiva, de crítica entonación creado por el foro y que define la ejecución del testimonio como un hecho performativo; además de su claro objetivo de limitar y dominar las manifestaciones subjetivas de una memoria alternativa y desbaratar así el “libreto oficial”. Como advierte Richard, este ha

convertido la memoria en una doble cita, respetuosa y casi indolora. Tribunales, comisiones y monumentos a los derechos humanos citan con regularidad la memoria (hacen mención de ella, la notifican), pero dejando fuera de sus hablas diligentes toda la materia herida del recuerdo: densidad psíquica, volumen experiencial, huella afectiva, trasfondos cicatriciales de algo inolvidable que se resiste a plegarse con tamaña sumisión a la forma meramente cumplidora del trámite judicial o de placa institucional (Richard 1998: 66).

²²⁵ Énfasis mío.

La audiencia guatemalteca fue concebida, al igual que las audiencias públicas peruanas, a partir de la experiencia sudafricana del obispo Desmond Tutu. El objetivo, conmover y educar, ahora toma un nuevo cariz al observarse, primero, que las testimoniantes no serán vistas y que la lengua materna tampoco será entendida²²⁶.

Si bien la performatividad es un asunto del cuerpo y una instancia de significación diversa al integrar la voz y su narrativa (Zumthor 1991), existe una relación entre el gesto y el enunciado que no puede perderse de vista: un mecanismo gestual importante que conforma la competencia del intérprete y le otorga su veracidad. Como he dicho, exhibir el cuerpo en su escenografía no hace posible solo su contemplación, sino que ofrece sobre todo la posibilidad de un contacto profundo, transgresor (aunque los elementos escenográficos en sí estén separados —distribuidos— por el ritual jurídico). «Gracias a la voz —advierde Zumthor—, la palabra se convierte en exhibición y don, virtualmente erotizado, en agresión también, en voluntad de conquista del otro» (Zumthor 1985: 8). Como las audiencias peruanas, el tribunal guatemalteco cumplió también una rigurosa formalidad, una estricta estructura teatral. La *cercanía erotizada* de los sujetos haría posible la ritualización de un hecho cotidiano: la (in)comunicación de un trauma. Zumthor comprendía así la eclosión de la poesía oral: un *saber-estar* en el que el poema se enriquece y complejiza al interactuar con el medio.

Pero, ¿qué ocurre si el cuerpo, a pesar de su presencia, no aparece en escena? ¿Qué sucede si impedimos, en espacio públicos de esta envergadura, la *visualización* del individuo sin que se interrumpan su voz y su mensaje? ¿Cómo el cuerpo se vela para la comprensión de su tormento? Si este “Tribunal de Conciencia” se había planteado como objetivo primordial: «*Visibilizar los efectos de la violencia sexual en la vida de las mujeres y en el*

²²⁶ Este aspecto crucial del desarrollo de las audiencias sancarlinas no será explorado en estas páginas. No obstante, es importante saber que «por primera vez en Guatemala, se contempló la traducción de todo el evento a seis idiomas mayas: Kaqchiquel, Qe'qchi, Chuj, Ixil, Achi y Mam, contando para ello con intérpretes de las comunidades donde viven las mujeres sobrevivientes, y con el apoyo de promotoras y promotores en salud mental del ECAP y de estudiantes de psicología de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Los primeros cuatro idiomas tuvieron traducción simultánea en cabina, mientras que el Achi y Mam tuvieron traducción consecutiva en los toldos o al lado de las sobrevivientes» (Mendia y Guzmán 2012:19).

continuum *de violencia actual*, a través de un mecanismo alternativo y reparador en donde sean escuchadas por personas que ellas reconocen con la autoridad moral suficiente para explicar las condiciones en las que fueron violadas»²²⁷ (Mendia y Guzmán 2012: 6), ¿cómo entender la visualización (*visibilización*), desde los preceptos de la *Transitional Justice*, de la mujer guatemalteca?

Para resolver estas cuestiones, es importante ir al análisis del espacio teatral. Los días 4 y 5 de marzo de 2010, en las viejas instalaciones del Paraninfo de la Universidad de San Carlos, se llevó a cabo el primer Tribunal de Conciencia de Guatemala. Me interesa incidir en dos aspectos importantes del escenario mismo: la concepción del espacio teatral (la mesa de notables, el recinto del velo, la audiencia), y la concepción del espacio simbólico: la víctima que habla, el intelectual que escucha, la nación entera que se conmueve.

Además del Informe *Ni olvido, ni silencio*, el sencillo documental *Tribunal de Conciencia contra violencia hacia las mujeres durante el Conflicto Armado* (ECAP 2010), que registra algunas incidencias del tribunal, así como algunos comentarios de sus protagonistas, deja ver el escenario y, en especial, el “lugar de la víctima”. Como en las audiencias ayacuchanas, existió también en el espacio público guatemalteco un riguroso ritual de la verdad. Vemos una mesa de notables («las honorables fiscales», lugar de «la autoridad moral»); un lugar desde donde se observa y se controla la ejecución del testimonio y se erige la lectura e interpretación judicial (científico-social) del hecho homicida y de su tiempo. A su costado, el velo de la testimoniante, una recámara hecha de sábanas. Dentro, una tenue luz dibuja la silueta de la misma, un micrófono en la mano, un perfil inquieto. Frente a ambos ámbitos, el colorido auditorio. Mujeres de distintos lugares del país, activistas de Derechos Humanos, intelectuales, prensa y demás asistentes (en total, alrededor de ochocientas personas) observan y comprenden la amplitud del drama nacional que se está reactualizando. Es posible, en una primera instancia, comprender la razón de la protección de la testimoniante. Ana Lucía Morán, miembro del tribunal especial, lo dice en el documental: el motivo «es porque muchas de estas mujeres todavía conviven con sus

²²⁷ Énfasis mío.

victimarios» (ECAP 2010: 5:45). El miedo al que hice referencia líneas atrás —el “estigma” de su ser violentado y la imposibilidad de su reconocimiento como “sujeto de derechos”—, es un factor determinante del testimonio en estas audiencias; incluso, me atrevería a decir, mucho más que en las audiencias peruanas. Según el REMHI, puede hablarse de una «conciencia del terror» (REMHI 1998, Tomo I), cuyos efectos sociales —inhibición de la comunicación, desvinculación de los procesos organizativos, aislamiento social, cuestionamiento de valores, desconfianza comunitaria (REMHI 1998, Tomo I)—, e individuales —vivencia de una realidad amenazante, sentimiento de impotencia, estado de alerta, desorganización de la conducta, problemas de salud (REMHI 1998, Tomo I)—, tomaron forma en los relatos de los testigos entrevistados.

Qué tal si mañana o pasado que estoy dando esta entrevista viene la muerte para mi persona, quiero vivir con mi familia, por eso tengo miedo y tengo pena de dar esta razón de lo sucedido en esos años. Caso 6102, Barillas, Huehuetenango, 1982. (REMHI 1998, Tomo I).

No obstante, este “mecanismo de protección” del sujeto victimizado puede admitir una lectura mucho más amplia. En primer lugar, parece quebrarse y anularse el binomio voz-cuerpo que definió las audiencias ayacuchanas; pero esto no es así. Si bien el cuerpo *desaparece*, no está en realidad ausente. Esta aparente ausencia hace más intenso el testimonio debido a que la voz *amplifica* el cuerpo que lo contiene. La cabina cubierta esconde la dimensión física del individuo de la mirada del resto; pero no la impide. Así como tampoco impide su atención. La testigo ocupa un lugar, *está ahí*, aunque no se le vea.

En este momento no me pueden ver la cara —leemos en el “Testimonio 4. Departamento de Huehuetenango”—, pero yo estoy aquí presente, dando mi testimonio, para que todas y todos escuchen lo que yo estoy hablando en este momento, para todas las personas que no vivieron

la guerra, para todas las mujeres que no vivieron lo que yo sufrí en el conflicto armado interno²²⁸ (Mendia y Guzmán 2012: 40).

El telar, desde donde *sale la voz*, es en todo momento el centro del acontecer del tribunal. Digamos, el núcleo desde el cual gira el rito de lo verdadero. Este, por supuesto, se va definiendo por la *territorialidad* de lo jerárquico: un “llano” y una “zona elevada”; aunque el auditorio universitario fuera enorme y permitiera también, desde amplios balcones, la contemplación desde arriba, la mesa solo debía percibirse como un “lugar insustituible de enunciación”. Sin embargo, si bien la silueta acrecienta el drama del testigo —debido a la imposibilidad de una completa *desnudez performativa*—, no lo define, no le da forma. Ocurre lo contrario en el caso de los testimonios de Accomarca: la visible presencia de los testimoniantes forja el aparato performativo en su plenitud y sentido: el cuerpo que habla es reconocido y contrastado. La performatividad del testimoniante que he estado analizando en páginas anteriores toma aquí, por esta razón, una dimensión más radical y contundente, más compleja y profunda. Reflexionando en torno a la figura de la mujer en la sociedad maya, Casasús Arzús creía que «la mujer ocupa[ba] el centro de la sociedad y del universo»²²⁹ (Casasús 1990: 83). La mujer hoy, en la sociedad guatemalteca, según esta teoría habría perdido a través del tiempo su *status* y fue marginada y relegada del poder, sin que con ello fuera sustituido ni cancelado, desde los preceptos judeo-cristianos, su rol social en la preservación de la especie y las tradiciones. La mujer, no obstante, vuelve a ganar

²²⁸ Énfasis mío.

²²⁹ «En la sociedad Maya Quiché y Cakchiquel —advierte Casasús Arzús desde su lectura de los libros originales el *Popol Vuh* y los *Anales Cakchiqueles*— todo el culto al maíz surge en torno a la mujer, especialmente a la abuela. El cambio de una sociedad nómada a sedentaria, lo que ellos denominan como la tercera edad del mundo, corresponde al ciclo matriarcal hortícola, en donde la figura de la mujer ocupaba un lugar predominante» (Casasús 1990: 83). Es después que, según su exégesis del *Popol Vuh*, se modifican las estructuras familiares indígenas volviéndose patriarcales. Revisando la situación actual de la mujer guatemalteca (1985-1989), Casasús considera que, luego de más de un siglo de vida republicana en donde la mujer, a diferencia de la época prehispánica, ha sido menospreciada, «las cosas no [han] cambiado demasiado para las mujeres de las clases populares; probablemente se esté produciendo un cierto viraje que permita pasar a esta población del terror al miedo y del hambre a la miseria» (Casasús 1990: 93).

protagonismo en la esfera del tribunal, aunque sea desde el trauma que la define como “víctima”. El cuerpo escondido por ello, aunque parezca contradictorio, es altamente performativo, pues admite un accesorio a su actuación que duplica su naturaleza y su narración. En otras palabras, el cuerpo y el velo actúan en comunión, simbolizan otra vez un origen, un dolor no solo contemporáneo sino inmemorial, estragos de un pueblo que ha sobrevivido a través del tiempo y la destrucción. Intensifican pues una herida, insisten en la “victimización”, reclaman más atención, más identificación, más emotividad. Es «la existencia física —en palabras de Zumthor— [que] se nos impone con la fuerza del choque con la fuerza de un objeto material» (Zumthor 1985: 7). Aunque el cuerpo no se vea, se comprende —comprensión, en términos halbwichianos, alcanzada en un «lieu du culte», como el auditorio universitario, por la «disposition d'esprit» de un colectivo común, provista de una «certaine inclination et direction uniforme de la sensibilité et de la pensée» (Halbwachs 1950: 101)—. El auditorio, repito, es un interlocutor esencial. El proceso de corporización del testimonio tiene lugar, de todas maneras, aunque esté ocurriendo dentro de una recámara. Velo y cuerpo son, en el ritual de la verdad contemplativa, una entidad de sentido e introspección.

La mujer protegida del agresor es un emblema de la Justicia Transicional²³⁰. No hay que olvidar que esta correlación del cuerpo velado forma parte del esquema vertical del tribunal guatemalteco. Nace de él, está justificado por él. «Durante un año —dice su informe—, orientamos el trabajo que por años veníamos desempeñando para preparar a las mujeres, en el sentido de conocer, sin ampliar sus expectativas más de la cuenta, lo que podían esperar de un Tribunal de Conciencia» (Mendia y Guzmán 2012: 16). No obstante, el

²³⁰ El onceavo punto de los *14 Principles on the Effective Exercise of Universal Jurisdiction* (documento público de *Amnesty International* donde se plantea la pertinencia de tribunales de “jurisdicción extraterritorial”, luego de la victoria aliada en la Segunda Guerra Mundial, para el procesamiento de delitos que amenazarán intereses de otras naciones), establece que: «*The interests of victims, witnesses and their families must be taken into account. National courts must protect victims, witnesses and their families. Investigation of crimes must take into account the special interests of vulnerable victims and witnesses, including women and children. Courts must award appropriate redress to victims and their families. States must take effective security measures to protect victims, witnesses and their families from reprisals. These measures should encompass protection before, during and after the trial until that security threat ends*» (1999: 10). Énfasis en el original.

velo también tiene reminiscencias bíblicas. Recordando el importante papel que jugó y juega aún la interpretación del REMHI de la reciente historia nacional guatemalteca, es posible comprender el velo como una prenda en la consumación de la pasión del Cristo crucificado. «*Lo que hemos visto ha sido terrible* —dice uno de los testimonios recogidos por las diócesis—, *cuerpos quemados, mujeres con palos y enterrados como si fueran animales listos para cocinar carne asada, todos doblados y niños masacrados y bien picados con machetes. Las mujeres también matadas como Cristo*. Caso 0839, Cuarto Pueblo, Ixcán, Quiché, 1985» (REMHI 1998, Tomo I). En Mt 27, 59; Mc 15, 46; Lc 23, 53 y Jn 19, 40, el cuerpo muerto y bajado de la cruz de Jesús fue, según la tradición judía, envuelto en sábanas y depositado en el sepulcro. Pero, después de la resurrección, estas prendas —lienzos, se nos dice, de cuatro metros de largo— permanecieron en el lugar del cuerpo (Lc 24, 12 y Jn 20, 5), en señal del milagro y del designio de las Sagradas Escrituras. Las sábanas que permanecen en el lugar del entierro son, para la exégesis apostólica, la prueba del cambio extraordinario que el cuerpo torturado del hombre sufrió al pasar de la “tierra” al “cielo”. Es decir, de su “desmaterialización”, ocurrida bajo una piedra, del abandono de su ser de toda descomposición física y de su *nueva posición* como ente espiritual y suprahumano. El lienzo puede verse; pero el cuerpo maltratado, ya no más. En los Tribunales de Conciencia de Guatemala, ocurre un proceso parecido: las sábanas en vez del cuerpo, nos dicen que hay un ser dentro de la cabina que, en la violencia de su pasado, lucha por salir a través de la transformación de la voz en narrativa.

Puede en cierta medida ser difícil ir directamente, como en el caso ayacuchano, a la cuestión de la performatividad desnuda del testimoniante en donde el testimonio toma su verdadero valor y resistencia. No obstante, es importante comprender que el cuerpo tras el velo (la mujer como un *Cristo*) está interactuando aún con sus interlocutores, aunque unos y otros no se puedan ver, gracias a la voz. Es en ese momento en el que la voz juega un rol trascendental. Como advierte Zumthor, «la voz sola basta para seducir» (Zumthor 1985: 8).

La *tensión* entre oralidad y escritura (Koch y Oesterreicher 1985), su identificación con el cuerpo mismo (López Maguiña 2001) y su dimensión familiar y social (Biondi y Zapata 2006), permiten comprender hasta qué punto la ejecución del testimonio no es solo un mero hecho jurídico-antropológico, un episodio en el desarrollo de la Etnografía

latinoamericana. Si el testimonio en las Audiencias Públicas en el Perú buscaba de alguna manera *romper* el silencio —o recomponer la distorsión del discurso oficial, su inclinación a las omisiones, al estigma—, lográndolo en tanto cuerpo, presencia y presente, la corporización del testimoniante debía ser todo aquello que tenía que en verdad *decirse* mientras hubiera un auditorio contemplando y una cámara encendida. Para Espinoza Espinoza existía una *estancia histórica* escondida que las ágoras ayacuchanas sacaban a la luz: una verdad problemática, triste e inaccesible desde el punto de vista ontológico. Además, la imposibilidad de hablar, la *anonimidad* de ese silencio, revelaba el atroz empeño social de esas décadas de cancelación de la identidad del otro —exacerbar su naturaleza explosiva, peligrosa, nociva al orden establecido. Pero Espinoza Espinoza consideraba infalible la relación entre voz y cuerpo que el foro de la CVR establecía como mecanismo de sensibilización. De ahí que el «rumor *se dice que*», que es la forma limpia del imaginario colectivo que colma la sala y la trasciende, se convierta en las audiencias en «*yo digo que*», el triunfo de una identidad recobrada. Esta transformación la hacía posible el cuerpo en su visualización irreductible del recordatorio público.

Pero en la escena guatemalteca, el cuerpo precisamente se *velatiza*. Es imposible alcanzar cabalmente un «*yo digo que*»: la identidad sigue suspendida en el rumor de la catástrofe y la barbarie.

Escuchamos una voz, pero no es posible relacionarla directamente con un *cuerpo hablante* (ni siquiera con su silueta a contraluz). No hay en la mayoría de los testimonios recopilados nombres, fechas, lugares específicos. Yendo incluso más allá, entendiendo bien que los testimonios con los que las Comisiones guatemaltecas trabajaron (años atrás), se mantuvieron siempre en la más absoluta reserva, es posible advertir una especie de “velo nacional” que cubre todavía la corporalidad de una tragedia social sin precedentes. Al respecto, Francesc Ligorred comprendía que, durante la empresa colonizadora de los frailes españoles, alertas por la inminente desaparición de toda información crucial de la cultura maya, se dieron cuenta de que los «sobrevivientes y descendientes habían optado, copiando una actitud tradicional del pueblo, por el silencio como la manera más inteligente de resistencia» (1992: 8). Un silencio «enmarcado en el tiempo cíclico de los mayas» (1992: 8); «un silencio con memoria de años y de siglos» (1992: 8). No quiero decir con ello que el

silencio sea un factor social innato a las comunidades mayas. Sino que es posible hablar de un silencio de trascendencia epocal que, como en otras realidades latinoamericanas —como la peruana o la salvadoreña—, corroe aún las instancias de la sociedad.

Recalqué en su momento que el auditorio da forma textual a la oralidad porque en su escenario el relato cobra voz y vida. Debido al ágora, el texto oral se *materializa* mediante la atención, la estructura del auditorio y el protocolo de la verdad. Al momento de decir, advertí, el testimoniante *es*; en el momento en que es visto y escuchado, *aparece* como sujeto en el tiempo y el espacio. Pero en el “Testimonio 7”, a pesar de que conozcamos su nombre real, no es posible seguir el mismo procedimiento. Al contrario de Primitivo, Crispín y Avelino, nuestra testimoniante no ingresa a un espacio de visibilización social. No de la manera en que un testimoniante avalado por estancias progresistas pudiera hacerlo en un lugar de memorialización nacional de esta índole.

No obstante, el velo de la sala ha pasado al texto. El elemento que no había importado tanto para los estudios sociológicos al mirar el fenómeno testimonial: el cuerpo, tiene ahora lugar en la edición limpia del evento, pero uno precario, débil, casi imperceptible. Si no fuera por que el testimonio trata precisamente sobre la profanación del propio cuerpo, la violación y el maltrato, el terrorismo de Estado, la dimensión física del testimonio podría incluso ponerse en duda. Pero el cuerpo ahora se presenta problematizado, sobre todo porque el velo, por momentos, no logra ocultarlo del todo. La cámara que lo registra provoca un efecto de presencia-ausencia que el Tribunal no puede controlar del todo.

Apoyándome en Walter Benjamin (2012), había dicho que la autenticidad (*Echtheit*) del arte en términos de lo perenne e irrepetible, «sein einmaliges Dasein an dem Orte, an dem es sich befindet» (Benjamin 2012: 11), era un momento de revelación: el «Aura», que la reproducción técnica profana, «die Zertrümmerung der Aura» (Benjamin 2012: 15), es la huella de una resistencia. En el testimonio dado en los Tribunales de Conciencia de Guatemala, al igual que en las Audiencias Públicas ayacuchanas, la oralidad de la voz performativa y la corporalidad del sujeto (aunque permaneciera aislado detrás de sábanas), su memoria, su relato limpio, su miedo y su incompleta experiencia comunicativa, así como su posición social en la engranaje patriarcal centroamericano, componían la singular

ejecución del testimonio en el auditorio letrado, concretando este *Aura* benjamínica imposible de capturar a través de cualquier medio. El testimonio es, repito, un *hic et nunc* del testigo en su memoria actualizada. Todo lo acontecido en el tiempo cobra sentido en el presente de su ejecución performativa. Ejecución, en efecto, capturada por el lente de una cámara, que participa también en el ritual jurídico-transicional. Recordando todavía a Benjamin, debemos considerar que el cine, ese agente poderoso de cambio que hizo posible las reproducciones del *Aura*, juega en las circunstancias de estos espacios públicos un rol importante. Al anular el *Aura* que rodeaba al intérprete teatral (Benjamin 2012: 25) y al penetrar en la realidad cotidiana (Benjamin 2012: 31), la cámara, sabemos, operaba plásticamente, gracias a la artificialidad de sus procedimientos, en las orillas de una realidad desmenuzada. La intervención de la tecnología en la comprensión del mundo respondía a un deseo de poder, al querer reordenar (desacralizar) la vida silvestre de la sociedad occidental desde una mirada estética. Hay pues también en estos tribunales guatemaltecos “un juego de cámaras” (*Apparatur*) en la teatralización del dolor. Un reordenamiento de la realidad del testimonio performativo. También aquí la intimidad del sujeto velatizado, que rememora su trauma, es tratada desde el corte y la edición; y se fragmenta y se ordena también un evento nacional en favor de la pedagogía de la verdad.

2. Verdad, memoria y *mujer indígena*

No es posible, como advertí anteriormente, encontrar en los Informes de las Comisiones guatemaltecas una elaborada concepción filosófica sobre «verdad», como sí ocurre en la CVR. Ello porque, como bien anuncian sus respectivos nombres, el objetivo más bien fue, en un caso, llegar a un “esclarecimiento” y, en el otro, develar las huellas de una “memoria”.

Sería posible afirmar que las “concepciones operadoras” sobre las que se erigieron los resultados de sus búsquedas estarían marcadas por un hecho fundamental: su condición inalcanzable, problemática, inconmensurable e indescriptible. Como en páginas anteriores,

me interesa discernir en este apartado el papel del intelectual frente al devenir histórico que estos documentos estudiaron; así como también, la manera cómo el informe *Ni olvido, ni silencio*, que enmarcan los testimonios dados durante el Tribunal de Conciencia, se nutre de ellos. En otras palabras, de qué manera conceptos como «esclarecimiento» y «memoria», «verdad» y «mujer indígena» operan sobre la realidad que exploraron en el entendimiento de la condición humana. Ello nos ayudará a comprender dos aspectos más de su intervención historiográfica en la interpretación de hechos nacionales traumáticos que los Tribunales de Conciencia llevan a escena: la memoria y la figura de la mujer en la cultura centroamericana.

Había dicho que el REMHI y la CEH eran dos proyectos distintos, unidos no obstante por las vicisitudes de sus retratos de una Guatemala en guerra. El primero, de inspiración teológica, esperaba en la fe en Dios una superación de la crisis social vivida; mientras que el segundo, de aporte laico, buscaba iluminar los hechos más tenebrosos de un conflicto histórico (en teoría²³¹) resuelto a través de un Acuerdo de Paz²³². Para esta, por ejemplo, no cabe duda alguna: «la verdad beneficia a todos, víctimas y victimarios» (CEH 1999: 16). Conociéndola, «será más fácil alcanzar la reconciliación nacional» (CEH 1999: 16). Para la

²³¹ «Se ha firmado lo que es el Acuerdo de Paz, pero no se ha hecho nada. En las comunidades ¿cómo se está viviendo?, en los municipios y en los departamentos, ver la realidad de nuestro país es triste», leemos en el “Testimonio 4. Departamento de Huehuetenango” (Media y Guzmán 2012: 42).

²³² Recientes informes, como el del PNUD (Matute y García 2007), afirman que los Acuerdos de Paz en Guatemala no han servido para alcanzar niveles mayores de “desarrollo humano”. «El país atraviesa hoy por uno de los momentos más violentos de su historia. En los últimos 7 años la violencia homicida ha aumentado más de 120% pasando de 2,655 homicidios en 1,999 a 5,885 en 2,006.1 Este crecimiento equivale a un aumento mayor al 12% por año desde 1,999 superando ampliamente al crecimiento poblacional que es inferior al 2.6% anual. En 2006 el país presentó una tasa de homicidios por cada cien mil habitantes de 47 y la ciudad de Guatemala llegó a 108. Estas cifras posicionan a Guatemala como uno de los países más violentos del mundo oficialmente en paz, donde los derechos humanos de la población continúan sin ser plenamente respetados» (Matute y García 2007: 9). Si bien en «décadas anteriores la violencia estuvo principalmente asociada con las dinámicas del conflicto armado interno» (Matute y García 2007: 9), la violencia que sufre «la sociedad guatemalteca hoy en día, sin embargo, ya no responde a la misma configuración histórica» (Matute y García 2007: 9). En «términos generales es factible proponer que los altos índices de violencia e inseguridad que padece Guatemala están relacionados con dos grandes líneas causales: la exclusión social y la falta de aplicación de la ley. Estas dimensiones se relacionan y se refuerzan entre sí. Los beneficios generados por el razonable nivel de crecimiento de la economía guatemalteca no son distribuidos equitativamente entre los distintos estratos sociales» (Matute y García 2007: 10).

diocesana, «el conocimiento de la Verdad», con mayúscula, solo haría posible la «reconstrucción del tejido social» (REMHI 1998, Tomo I). En todo caso, como en nuestro capítulo sobre la masacre peruana, aquí también es claro discernir el principal fin institucional: la búsqueda de una verdad que rehabilitara las bases sociales de una etapa crítica de su historia. No obstante, es posible encontrar todavía aspectos singulares en el proyecto de la ONU que remiten a una misma tradición judeocristiana en la auscultación de la sociedad guatemalteca.

La CEH se había propuesto, por ejemplo, dar respuesta a preguntas como:

¿Por qué un sector de la población recurrió a la violencia armada para alcanzar el poder político? ¿Qué explica los actos de violencia desmedida, de diverso signo e intensidad, cometidos por ambas partes en el enfrentamiento armado? ¿Por qué la violencia, especialmente la proveniente del Estado, afectó a la población civil, en particular al pueblo maya, cuyas mujeres fueron consideradas como botín de guerra y soportaron todo el rigor de la violencia organizada? ¿Por qué la niñez indefensa sufrió los actos de salvajismo? *¿Por qué en nombre de Dios se pretendió exterminar de la faz de la tierra a los hijos e hijas de Xmukane', la abuela de la vida y de la creación natural? ¿Por qué esos actos, de barbarie ultrajante, no respetaron las reglas más elementales del derecho humanitario, la ética cristiana y los valores de la espiritualidad maya?*²³³ (CEH 1999: 15-16).

“Ética cristiana” y “espiritualidad maya”, en la retahíla de preguntas, son términos que la CEH conjuga de manera sutil y gratuita. Aunque *inmezclables*, en principio, aportan en efecto una luz sobre la seria dificultad en la carrera de la sociedad guatemalteca. Su pasado colonial, su presente republicano y todos los traumas sociales que ello conlleva.

La idea de verdad sobre el pasado de violencia vivido en Guatemala está estrechamente vinculada con la concepción de la misma que, proyectos como el REMHI,

²³³ Énfasis mío.

elaboraron y fundamentaron en sus Informes. No se puede entender conceptos como “verdad” sin conocer el origen de la palabra misma en las fuentes bíblicas y, sobre todo, en la interpretación de la misma que puede discernirse de las reflexiones de la Teología de la Liberación. Esta, en tanto reflexión —“inteligencia de la fe”— a partir del Evangelio, fijó desde un inicio sus bases en las vicisitudes de un «subcontinente [marcado por] opresión y despojo [como lo es] América Latina» (Gutiérrez 1975: 15). Al «retomar los grandes temas de la vida cristiana» (Gutiérrez 1975: 15), reconocía «la importancia de las ciencias sociales para la reflexión teológica» latinoamericana (Gutiérrez 1975: 25) y la influencia del «pensamiento marxista centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo»²³⁴ (Gutiérrez 1975: 31-32). La visión que esta nueva teología proponía debía entenderse entonces a la luz «de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana» (Gutiérrez 1975: 34), pues suponía «una crítica de la sociedad y de la iglesia» (Gutiérrez 1975: 34).

La idea de «hombre nuevo», por ejemplo, tiene que entenderse enraizada en el terreno de estas concepciones teóricas de la Teología de la Liberación y el contexto social que estaba viviéndose en diferentes países latinoamericanos en la segunda mitad del siglo XX. A través de

la lucha contra la miseria, la injusticia y la explotación, lo que se busca es la creación de un hombre nuevo. [Esta] aspiración [es] el resorte íntimo de la lucha que muchos hombres han emprendido en América Latina. La insatisfacción de este anhelo (si puede, alguna vez, ser plenamente satisfecho) sólo será barruntada por la actual generación, pero esa aspiración anima desde ahora su compromiso. [No] se trata de un «luchar por los otros», de resabio paternalista y objetivos reformistas, sino de percibirse a sí mismo como un hombre no

²³⁴ «Sea como fuere —dice Gutiérrez—, la teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo. Y es, en gran parte, estimulado por él que, a pelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia» (Gutiérrez 1975: 32). Además, « la teología percibe gracias a este cotejo lo que su esfuerzo de inteligencia de la fe recibe de esta praxis histórica del hombre, así como lo que su propia reflexión puede significar para esa transformación del mundo» (Gutiérrez 1975: 32).

realizado, viviendo en una sociedad alienada; y, consecuentemente, de identificarse radical y combativamente con quienes —hombre y clase social— sufren en primer lugar el peso de la opresión (Gutiérrez 1975: 190-191).

Esta preocupación teológica por la realidad social latinoamericana, conflictiva y contradictoria²³⁵, debe ayudarnos a entender cómo se gestó, en el trabajo del REMHI, la validez del testimonio de la víctima. De hecho, como advertía Päschrke, es posible hablar de una “lecutra centroamericana bíblica” en donde la interpretación de las “sagradas escrituras” se hace —según esta doctrina— a través de las vicisitudes del pueblo y de la realidad que las anima, de la praxis social y la lucha de clases.

Ich werde darum notwendigerweise nicht einfach darüber berichten können —escribía Päschrke—, wie man in Zentralamerika die Bibel liest, sondern ich werde auch darüber sprechen, wie man dort kämpft und leidet und wie man in *diesem* Zusammenhang die Bibel liest (Päschrke 1986: 73).

Es necesario pues entender que la «acción liberadora de Cristo» (Gutiérrez 1975: 226), la salvación cristiana, «está en el corazón del fluir histórico de la humanidad y no en una historia marginal a la vida real de los hombres» (Gutiérrez 1975: 226). Si el pecado, que surge de «estructuras opresoras, en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación y esclavitud de pueblos, razas y clases sociales» (Gutiérrez 1975: 237) —y que define al ser humano como tal desde la perspectiva judeo-cristiana—, es «la alienación

²³⁵ En otro momento, Gutiérrez afirma que una «teología que quiera ser fiel a la compleja y rica realidad de opresión y esfuerzos de liberación que se vive entre nosotros, será siempre un signo de contradicción. Esto no debe llamar la atención, ni llevar a rasgarnos las vestiduras, es necesario comprender que no puede ser de otro modo. Esa teología viene, en verdad, de una contradicción real, dolorosa y exigente que ella traduce al nivel de la reflexión sobre el Dios en quien creemos. Se trata de la contradicción que existe entre la situación del pobre en América Latina y la voluntad de justicia y de amor del Padre» (Gutiérrez 1980: 105).

fundamental» (Gutiérrez 1975: 237), lo que la Iglesia centroamericana buscaba, influenciada por ideas tales como las cristalizadas en el pensamiento de Gutiérrez, golpeada por los hechos de violencia que estaba viviendo durante esas décadas, era en efecto la exigencia de «una liberación radical», «una liberación política» (Gutiérrez 1975: 237). «La verdad os hará libres», advierte la Biblia (Jn 8,32). Pero esta verdad debía entenderse sobre la base de una crítica materialista de la historia, esto es: dialéctica, frente a acontecimientos de terror y destrucción social. De ahí que para Gutiérrez no hubiera «dos historias, una profana y otra sagrada» (Gutiérrez 1975: 199), sino «un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo» (Gutiérrez 1975: 199). «La historia de la salvación es la entraña misma de la historia de la humanidad» (Gutiérrez 1975: 199). La Iglesia de Guatemala, bajo estos preceptos, vio en el REMHI una oportunidad para la salvación a través de la verdad de la muerte del pobre, del indefenso.

El rol que cumplió Monseñor Gerardi en la concepción del proyecto por ello es importante. Si bien no pude compararse al que cumplió Lerner en la CVR, sí creo pertinente revisar los postulados que llevaron a este sacerdote a *empujar* el proceso de memoria en Guatemala. Visto aún como una figura *casi santa* por algunos sectores de la iglesia guatemalteca defensora de Derechos Humanos (su muerte, incluso, ha sido vista como un hecho que no tendría otro sino que el del martirio cristiano²³⁶), Gerardi vivió los cambios y las expectativas surgidas tras la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrado en Medellín en agosto de 1968. Su objetivo, se sabe, fue «la aplicación del Concilio a la realidad de América Latina» (Mesa Posada 1996: 416). Lo afirma así además el título del documento conclusivo: *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. No obstante, aunque para la comunidad eclesial de entonces, liderada por Pablo

²³⁶ «Cuando en Guatemala se hace la pregunta por la calle —escribe Otero Diez— sobre las razones por las que mataron a Monseñor Gerardi, la respuesta es casi unánime: *¡por decir la verdad!* (...) Su compromiso y el testimonio de su sangre derramada, dan un horizonte mayor a nuestra esperanza. En él la llegada del reino de Dios, sí encontró un corazón dispuesto que "sí responde". *En su rostro desfigurado podemos todavía contemplar la pasión del hombre y la mujer de hoy. Como Jesús, y después de ser tan ecuánime y prudente en todo, murió solo frente al mal... Con aquella soledad que purifica en el crisol a los auténticos hijos de Dios. Como a Jesús, el Padre no le ahorró, aún después de tanta persecución, el paso final por la cruz. Como al profeta antiguo se le desfiguró el rostro, tanto que no parecía hombre*» (Otero Diez 2008: 240). Segundo énfasis mío.

VI, fuera importante eliminar «toda posibilidad de legitimar [una] teología de la liberación emparentada con el marxismo» (Mesa Posada 1996: 420), es ya indudable la influencia que tuvo este evento en la edificación de una Iglesia ahora más cercana a los grupos marginados de estos países, marcados por un pasado colonial y otros traumas nacionales. He ahí la figura del “pobre” como nuevo emblema de una comunidad cristiana más humana y radical. Este sería, según el mismo Gutiérrez, uno de los hallazgos más importantes de la Conferencia de Medellín: «Los pobres, los oprimidos, y su liberación se han convertido en la gran exigencia para la Iglesia» (Gutiérrez 1980: 83).

Otero Diez está convencido por ello de que Gerardi «recordará este encuentro misionero como de gran enriquecimiento para su vida personal y particularmente orientadora para su trabajo pastoral»²³⁷ (Otero Diez 2008: 69). El Concilio de Medellín y la posterior Exhortación Apostólica de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, fue «un marco de referencia permanente para la acción pastoral promovida por Monseñor Gerardi en Quiché» (Otero Diez 2008: 80). La «complejidad del universo del pobre» (Gutiérrez 2002: 517), llevará en efecto a muchos sacerdotes, como Gerardi, a tomar cartas en el asunto. La figura del pobre en esta teología latinoamericana debe ligarse a la de la víctima de violencia de tres décadas.

El pobre es

el “insignificante”, aquel que es considerado como una “no persona”, alguien a quien no se le reconoce la plenitud de sus derechos en tanto ser humano. Son personas sin peso social o individual que cuentan poco en la sociedad y en la Iglesia. Así son vistos, o más exactamente

²³⁷ «La misión de la Iglesia dentro del contexto actual se ha ido replanteando desde el Concilio Vaticano II, con la conferencia de Medellín en el año 1968 y, hace poco tiempo, con la conferencia de Puebla, donde se reafirmó la opción de la Iglesia por los pobres. Es decir, predicar el Evangelio desde los pobres, lo cual no quiere decir que sea una opción excluyente. Desde el pobre se puede ver mejor la vivencia del Evangelio, la práctica. [D]esde la óptica del pobre (son muchos los que no tienen) vemos las injusticias, la necesidad de cambios y, hasta dónde esta sociedad es fiel al Evangelio y a las vivencias del Señor. Pero que quede bien claro que esta opción no es excluyente, pues tenemos que evangelizar a todo el mundo. Pero tratamos de estar al lado de los pobres. No es una intención demagógica o política. Tenemos que luchar para que puedan llegar a tener voz los que no la tienen» (Otero Diez 2008: 146). Énfasis mío.

no vistos, porque son más bien invisibles, en cuanto excluidos, en el mundo de nuestros días. Las razones son diversas: las carencias de orden económico, sin duda, pero también el color de la piel, ser mujer, pertenecer a una cultura despreciada (Gutiérrez 2002: 514).

Este «pobre», desde el cual sería más nítida la vivencia del Evangelio, es simétrica y simbólicamente semejante al pobre del relato bíblico. La víctima de violencia de esta investigación diocesana es, ante todo, un ser que se interpreta a través de la pasión del hombre crucificado y, por lo tanto, está ubicado en el devenir histórico de la humanidad bajo la mirada del Dios cristiano. Su narración será la pasión de los nuevos tiempos. Será, en términos evangélicos, el regreso del tormento del hombre universal²³⁸. El indígena —el sector social más golpeado durante la guerra—, será mirado ahora a través de los lentes del designio de una tradición de salvación mítica y profética. Recordemos la profunda huella que dejó la figura del cadáver de Cristo en la relación de la muerte con el cuerpo humano, visto en el primer capítulo de este trabajo. El indio signo de la «penuria mental, moral y material del

²³⁸ Ello, en clara conexión con el papel de la Iglesia en la historia desde su nacimiento como tal en la Roma pagana. Según Rubial García, el «primer tipo de violencia aceptado por el cristianismo helenístico, aunque no por las variantes gnósticas, fue el martirio. La entrega voluntaria a la tortura y a la muerte y la aceptación del papel de víctima propiciatoria a partir del modelo de Cristo estuvieron presentes en él desde el siglo I, pero no se consolidaron hasta el siglo IV con la hagiografía promovida por una Iglesia triunfante apoyada por el Estado. Tanto para los hagiógrafos como Eusebio de Cesaría, como para los teólogos como San Agustín, Dios Padre había aceptado el derramamiento de sangre de su hijo para la redención del pecado original y el de sus seguidores como un medio para la expansión, y el triunfo final, de la religión verdadera» (2008: 2). Además, «el mártir da testimonio de una creencia sin fisuras, absoluta, a la que uno se entrega hasta la muerte» (2008: 2). Puede hablarse incluso de una «teología de la guerra», primero, «con las justificaciones alrededor de la tregua de Dios; después proponiendo la veneración a santos guerreros y vengadores; y finalmente forjando la idea de guerra santa con sus dos vertientes, la reconquista en la península ibérica y la cruzada en Tierra Santa. A partir de aquí se justificaron también las hogueras inquisitoriales contra herejes y brujas, las persecuciones contra judíos y homosexuales y, finalmente, la abolición y destrucción sistemática en el territorio europeo y americano de creencias y prácticas asociadas con el Islam, el protestantismo o la idolatría. Es claro que en el desarrollo de estas ideas y prácticas el cristianismo estaba respondiendo a una serie de cambios socioeconómicos y políticos del momento, pero también es verdad que sus teólogos encontraron justificaciones para todos estos actos violentos en la Sagrada Escritura y en la visión mesiánica agustiniana que consideraba como una constante en la historia humana la guerra entre la ciudad de los hijos de Dios, el pueblo elegido de la nueva Jerusalén, y la de los seguidores de Satanás, quienes serían finalmente vencidos» (Rubial García 2008: 6).

país», de Asturias, el indio que representaba *la parte muerta* de la nación guatemalteca (Asturias 1979: 37), ahora jugará un rol en el mundo dispar de una teología comprometida con la miseria y la agonía.

En la CEH, por su parte, podemos rastrear su noción de verdad en el plano del testimonio. O, en otras palabras, en el ámbito de la materialidad del relato testimonial sobre el que se edificó la interpretación científico-social de la guerra. La verdad provenía de él; aunque pasara por un proceso de limpieza documental, su origen yacía en su narrativa. El «carácter directo o indirecto de los testigos[, su] credibilidad y la existencia de otras evidencias adicionales» (CEH 1999: §159), no pondrían en duda jamás su fuerza elocutiva. De ahí la capacidad de la Comisión de llegar a «convicciones firmes sobre el trasfondo de las violaciones de derechos humanos y hechos de violencia vinculados al enfrentamiento armado» (CEH 1999: §178). En su Informe se examinó, se auscultó, se contrastó el contenido de cientos de testimonios con el contexto histórico que los enmarcaba. Este proceso de valoración consistió en tres pasos. La «Plena convicción», elaborada sobre la experiencia del *testigo directo* que no creara dudas a la Comisión (CEH 1999: §161). La «Presunción fundada», apoyada en testimonios no de primera mano y que conservaran aún un grado de verosimilitud para los comisionados (CEH 1999: §162), y la «Presunción simple», basada no en testigos presenciales sino en otros «elementos de juicio [como] una suma de testigos de referencia [o] el conocimiento público colectivo de la autoría» (CEH 1999: §163). Así, la verdad del hecho no podía sino proceder de un acuerdo antropológico sobre la veracidad del testimoniante.

Estos dos procedimientos formales de verdad cumplieron roles importantes en el estudio llevado a cabo para los Tribunales de Conciencia sobre violación sexual. *Ni olvido, ni silencio*, en esencia, se cobija también al abrigo del paradigma de verdad de estas dos lecturas de lo que se ha llamado “memoria histórica”. No solo por ceñirse al proceso tribunalista de un juicio sumario, sino porque su fundamento racional proviene de sus orígenes materiales. La «historia relatada por las testigas [sic] puede sustentarse en pruebas documentales, de carácter histórico y oficial», proporcionadas por el REMHI y la CEH, se afirma en la petición fiscal (Mendia y Guzmán 2012: 147). Antes, la presencia de «personalidades nacionales e internacionales» habrían dado ya «el estatus de verdad»

(Mendia y Guzmán 2012: 17) a los testimonios, como lo hicieron en el pasado comisionados y sacerdotes. Por un lado, una verdad contrastada pericialmente por autoridades letradas, y por otro, una verdad de aliento teológico, herramienta de un plan de salvación del hombre en pecado.

Había dicho ya que, en la CVR, el relato testimonial era un *relato de verdad*, recopilado —editado— y puesto en escena desde una estructura de sentido. La verdad que enarbolaba tenía así orígenes humanos e históricos (*afectivamente preocupado y perfectible*). Buscaba en efecto el relato *fidedigno*; digno de crédito. Ello era, además, lo que los proyectos antropológicos de Barnet, Burgos, Razzeto y Denegri habían definido décadas atrás. La verosimilitud del entrevistado era la fundamentación del trabajo etnográfico. La verdad era el presupuesto de una vida marginal y atormentada por la opresión y la injusticia. Estas *vidas marginadas*, afectadas ahora por el terrorismo de Estado y la lucha subversiva, habían sido llevadas también *de la mano* para su ingreso a la ciudad levantada bajo el *orden de los signos* (Rama 1984). De esta manera es que debe entenderse la relación entre relato y verdad en proyectos de memoria como la CVR misma, el REMHI o la CEH, el Informe *Ni olvido, ni silencio*. Me refiero a la figura del «gran editor», que he descrito página atrás. Todas estas lecturas parciales del pasado histórico latinoamericano son depositarias de una visión científico-social, humanística si se quiere, de una sociedad de pasado colonial, nunca libre de pugnas ni deterioro. Son organizadas por un gran lector y editor que interpreta la realidad desde presupuestos determinados. Es contra ello, que los testimonios jugarán un rol importante.

Para Todorov, había dicho, la memoria ejemplar «es potencialmente liberadora» (Todorov 2000: 31). La memoria, en los Tribunales de Conciencia de Guatemala, es la materialización de una voz que, en el auditorio, está también en movimiento, en permanente transformación, atravesando los límites y luego cerrándolos. He dicho que su acción es cuestionamiento, contradicción, poder desde abajo. La memoria entendida como un actor debe ser oralidad, manifestación verbal de un cuerpo frente a otros. Sabemos ya además que el velo que impide todo reconocimiento, no coacciona la dramatización performativa en ningún momento.

Siguiendo a Halbwachs, memoria e historia son dos eventos que no siempre se entrelazan al hablar de estos «conflictos armados». En Guatemala, como en el Perú, es posible seguir la huella de un conflicto social a través de todas las capas y etapas de su existencia como nación y Estado. La memoria, recordemos, es de origen diverso y disidente, colectivo e individual, y no se sustenta en el «dato fijo» sino en «huellas de la experiencia vivida, su interpretación, su sentido» (Sánchez 2004: 159). La «razón moderna», como dije, ha dejado de ser el único instrumento capaz de darnos un conocimiento válido y coherente sobre la realidad. Son las intuiciones y emociones las que permiten la reconstrucción de ese *otro* saber. Los Tribunales de Conciencia son también, al igual que las Audiencias Públicas, este espacio singular de conformación *corp-oral* donde lo oral cobra valor histórico. La testigo, la testimoniante velatizada, la mujer indígena maltratada por el Estado, es principalmente un actor en el juego de estas representaciones ideológicas porque *encarna* su propia versión de la historia nacional guatemalteca. Deja así de ser “víctima” y pasa a ser mujer en la función social que le toca; en el «claro ejercicio de su ciudadanía» (Mendia y Guzmán 2012: 159). La memoria es pues un proceso subjetivo (Jelin 2002) pero también es fuente de disputa al ser una herramienta que contradice las perspectivas de la historia contada por los *vencedores*. Entendiendo además la memoria en tanto tradición —al forjarse en un lenguaje—, su fortuna no es otra que su transformación, a través del tiempo. González Echevarría (2000), en sus reflexiones en torno a la idea del *gran archivo* latinoamericano, advertía en efecto la influencia de todas las etapas de nuestra formación cultural luego de la llegada de la Corona española a América. Tanto el REMHI como la CEH, en Guatemala, al igual que la CVR en Perú, portan este gran almacén de nuevas perspectivas de la realidad latinoamericana.

Hay en el pensamiento de Agamben, sabemos, una concepción determinante y excluyente de verdad: solo los que no están pueden dar testimonio (Agamben 2000). Traté de comparar, en mis reflexiones en torno al testimonio de las Audiencias de la CVR, cierta “gradación de verdad” sobre la base de una gradación de intensificación de hechos violentos. Los *seudotestigos* de Agamben, si bien hablan por delegación (Agamben 2000: 34), poseen, como todo testimoniante, un poder *evocativo* insustituible. No obstante, el testimonio en estos Tribunales de Conciencia no proviene de una fuente secundaria; ese “el que no está”

agambeneano es el que “sí está” en el debate de su memoria en el acto simbólico de corte feminista de la Universidad de San Carlos. En otras palabras, esta testigo es la que sufrió quizá el más alto grado de degradación de una violencia mecánica y políticamente organizada. Por supuesto, hubo mujeres que no sobrevivieron al estupro, la vejación; pero la experiencia liminal del cuerpo violentado no define a otro, sino al individuo mismo. Por ello es importante darle una dimensión más completa, actual, severa a la idea del testigo del pensador italiano (a todas luces, desde mi entender, imprescindible), pues los testimonios de este tribunal, al igual que el de otras mujeres violadas sexualmente durante el conflicto peruano, no son una intermediación, sino un hablar de sí mismos. Hay pues, como dije, *una verdad* en el cuerpo de cada protagonista en la sala, que precisa su propio develamiento, incluso tras un velo protocolar.

Junto a nociones como “memoria” y “verdad”, la figura de la “mujer indígena” no puede entenderse sin tomar en cuenta el rol que ha cumplido en el transcurso de la historia americana. Podemos ver nítidamente en diversos pasajes de los testimonios dados durante el Tribunal de Conciencia cómo este papel, entre el caos y la destrucción de las últimas décadas, se ha cumplido hasta hoy. Por supuesto, mi interés radica no solo en ubicar a la mujer en los amplios territorios de las comunidades indígenas guatemaltecas, sino en la interrelación social que existe entre espacios rurales o no rurales, de trabajo o familiares, de poder local o de hegemonía. La ideología de género, de la cual se nutre el Informe *Ni olvido, ni silencio*, permite vislumbrar hasta qué punto la situación precaria de la sociedad guatemalteca afectó el desempeño normal de diversas identidades culturales de género en las comunidades indígenas. Cómo, además, esta *anomalía* es producto de una herencia patriarcal de siglos reforzada por políticas represivas, intolerancias religiosas sobre la familia y “la perpetuación de la especie”, ideales mediáticos, precariedad y desamparo social. Como anotaba Donna Haraway, *gender*

is a concept developed to contest the naturalization of sexual difference in multiple areas of struggle. Feminist theory and practice around gender seek to explain and change historical

system of sexual difference, whereby 'men' and 'women' are socially constituted and positioned in relations of hierarchy and antagonism (Haraway 1991: 131).

Con respecto a las sociedades latinoamericanas, en donde «la situación de subordinación y de minusvalía de la mujer a lo largo de la historia la comparten muchos otros grupos sociales» (González Stephan 1991: 94), en cada diverso espectro cultural, dice Marta Lamas, «la diferencia sexual es la constante alrededor de la cual se organiza la sociedad» (Lamas 1995: 62). Habíamos visto que, a principios del pasado siglo XX, intelectuales como Asturias veían en el indígena un *mal social* que era preciso reformar (o extirpar) si es que se quería disfrutar (a como diera lugar) de los frutos de una *verdadera* nación moderna. La mujer, eclipsada en la práctica social ciudadana de esos años, si era además indígena la sombra era mucho más pesada y mayor el menosprecio. Un siglo después, esto no ha cambiado.

Yo sólo digo, sólo los hombres tienen trabajo —reclama la cuarta testigo, proveniente de Huehuetenango—. No sólo son los hombres. A las mujeres no quieren darles trabajo, ¿por qué? Sólo a los hombres les quieren dar sus trabajos y a las pobres mujeres no quieren. Hay mujeres que [desean] quedar como alcaldes, mujeres quieren trabajar con los trabajos de los hombres. No sólo los hombres quieren trabajar, también las mujeres quieren trabajar. ¿Por qué no se dan sus derechos a las mujeres? ¿Acaso sólo los hombres pueden hablar y las mujeres no pueden? (Mendia y Guzmán 2012: 42).

González Stephan advierte que «la construcción social del género es el resultado de una práctica ideológica [basada en un] esquematismo binario» (González 1991: 95), donde el mundo se ha organizado, siguiendo a Derrida (1967a), «por oposiciones jerárquicas: normal/anormal, razón/locura, día/noche, central/marginado, masculino/femenino» (González 1991: 95). Lo masculino así, identificado con el *logos* —la civilización, la razón, la verdad—, se distanciaría de lo femenino: lo irracional, la naturaleza, lo ambiguo. No obstante, advierte González, la “ideología patriarcal” no solo reduce y diferencia, sino que,

valiéndose de ello, se dedica a dividir, oprimir, vejar. El indígena de Asturias así era, sobre todo, un “sujeto-mujer” o, en otras palabras, *femenino*. Un ser enraizado en el ámbito endeble, frágil, precario, del universo social guatemalteco.

Diversos factores pueden ayudarnos a entender cómo la mujer indígena ha sido relegada de los distintos proyectos nacionales centroamericanos. Uno de ellos, el racismo, ha sido visto como uno determinante de la situación social guatemalteca, pues ha condicionado el desenvolvimiento económico, político y cultural de su historia. Como advierte Casasús, «el racismo es un condicionamiento histórico-estructural que emerge de la Colonia y se reproduce a través [del tiempo] hasta la actualidad» (Casasús 2007: 233). Dos “lógicas del racismo”, la segregación y la discriminación, se han materializado hoy en las instituciones del Estado. La fuente: «la política de la Corona española de segregación residencial y la división del territorio en república de indios y [otra] de españoles» (Casasús 2007: 233-234), hizo que se configurara el estereotipo del indígena como un ser inferior y la razón de su posterior mutilamiento del espectro social dominante. El “prejuicio sociorracial” de las élites criollas, que data del siglo XVI, justificó la dominación y explotación del “indio”, sentó las bases del orden social en el que se movería, durante la república, y creó la huella nefasta que hasta hoy es posible detectar en todas las caras de la guerra civil guatemalteca.

Con la consolidación del Estado autoritario, dice Casasús,

y el reforzamiento de la dominación militar oligárquica a partir de 1963 —pero sobre todo entre finales de la década de 1970 y mediados de la de 1980— podemos decir que el racismo de Estado alcanzó su máxima expresión porque la oligarquía no había sido capaz de legitimar su dominio a través de un Estado de derecho, por lo que recurrió al ejército, al fraude electoral y a la militarización del Estado para mantenerse en el poder (Casasús 2007: 237).

«Yo soy una mujer indígena» (Mendia y Guzmán 2012: 40), dice la misma testimoniante de Huehuetenango. Ello indica un grado de reconocimiento de la identidad, de identificación con un grupo determinado culturalmente homogéneo, y un posicionamiento

político general al enunciar un discurso, desde su intimidad, afectado por la violencia de Estado, indiferente a su pasado ancestral, transgresor de la memoria colectiva campesina. Pero sobre todo hay en estos testimonios la conciencia de la diferencia, de la marginalización de su pensamiento, de sus actos y de sus deseos, de la imposible correspondencia entre la historia personal y las historias distintas de los otros, aunque se haya vivido una “tragedia nacional” común. Es así como debe comprenderse la figura de la “mujer indígena” que estos Tribunales de Conciencia buscan reconocer, presentar, *dar* la palabra. Un individuo que, en permanente disputa y bajo el peso de una continua opresión, busca reconstruir su propia narrativa nacional, a través del testimonio, la confesión, el cuestionamiento, la denuncia. «Hay veces que sólo los hombres —advierde la misma testimoniante—, sólo por ser hombres van a las reuniones, sólo los hombres pueden entrar en la reunión, a las mujeres no las dejan entrar en reunión, y entonces, ¿por qué, pues?» (Mendia y Guzmán 2012: 43).

3. Corporización del testimonio

La originalidad narrativa, repito, no radica en inventar historias nuevas, sino en lograr una reciprocidad particular en un momento determinado. El “Testimonio 7. Departamento de Quiché”²³⁹ ubica la acción en Ixcán, municipio de la zona norte del Quiché, en el Parcelamiento San José la Veinte. Su nombre completo, Sandra Patricia García Paredes, «sobreviviente del año 1975» (Mendia y Guzmán 2012: 47), es ya un elemento transgresor, desde un inicio, del armatoste del protocolo de verdad del Tribunal de Conciencia. El nombre abre la posibilidad de la determinación de una identidad que el velo busca anular, cubrir, demorar. Sandra García empieza pues afirmando un “yo-enunciador” que, aunque desprovisto de corporeidad, busca asentarse en la sala, a diferencia de sus predecesoras. «Haciendo un poco de historia —dice, en claro reclamo del papel que no le tocaría como individuo, ni como mujer, según los paradigmas científico-sociales de los Informes de

²³⁹ Ver apéndices.

Verdad, guiados por la “razón historiográfica”—, en ese año, el 20 de julio, capturan a mi hermano Carlos. El 21 de ese mismo mes capturan a mi padre, y nunca más supimos de ellos. Yo vivía allí como cualquier otra persona campesina, analfabeta, como la mayoría de nuestro pueblo» (Mendia y Guzmán 2012: 47).

Como anuncié en los testimonios de los pobladores de Accomarca, estamos enfrentándonos a un texto (Lienhard 1992) que va a ir también a *contracorriente* de los informes oficiales. No solo porque se encuentre formando parte de un auditorio, un espacio social múltiple, sino precisamente por su precariedad, su emotividad, su desorden; por la representatividad colectiva que asume —«Porque somos una gran mayoría, aunque solo yo estoy hablando», dice, por ejemplo, la primera testimoniante, proveniente de Alta Verapaz (Mendia y Guzmán 2012: 34)—, y la predisposición al silencio y la ambigüedad. En efecto, lo que dicen es lo que los documentos callan; pero no solo porque cuenten aspectos *íntimos* de la guerra, sino porque desbaratan las estructuras simbólicas del “gran editor” comprometido, al lograr el individuo, pobre y analfabeta, la construcción de su propia “narrativa de violencia”. En palabras de Nelly Richard, al tratar las políticas de memoria en Chile tras la dictadura de Pinochet, frente a la «monotonía locutoria de los informativos noticiosos»²⁴⁰, que «se valen de palabras *sin emoción ni temblor para transmitir significados políticos*»²⁴¹ (Richard 1998: 66), el testimonio da pues sus propias pautas y afectaciones al hacer suyas las jerarquías del lenguaje.

Así, debido a que este testimonio puede también proporcionarnos más que informaciones sobre consecuencias, datos, nombres y cifras —como veremos, Sandra García se esmera mucho más que las otras mujeres en precisar cronologías, señas, detalles en la identificación de otros personajes—, debemos ingresar a su esencia siguiendo la interrelación y complementación de dos ejes. Uno que he llamado «narrativo» y otro «simbólico»; uno

²⁴⁰ «Con muchas de las palabras puestas a circular anodinamente, sin peso ni gravedad, por las vías comunicativas de la política de la televisión, la palabra “memoria” ha borrado de su verbalización pública el recuerdo intratable, insociable, de la pesadilla que torturó y suplició a sus sujetos en el pasado» (Richard 1998: 67).

²⁴¹ Énfasis mío.

basado en estrategias discursivas alternativas y disidentes; otro, en lecturas de luchas ideológico-políticas a partir del bagaje testimonial. Uno en donde el lector puede esperar hechos y consecuencias, a través de estrategias retóricas divergentes, recursos discursivos dispares y la perspectiva individual de un actor de rol minúsculo en los escenarios de la guerra (ese «cualquiera» de su “identidad campesina”), y otro en donde el fin es comprender por qué estos sucesos sucedieron desde el lente de las dinámicas de la lucha por el poder. Estos dos ejes, además, deben entenderse en constante interacción, pues tienen en común la revelación del cuerpo y su performatividad.

Corporización, reafirmo, es el proceso mediante el cual el testimonio dado en las audiencias de la CVR, y ahora en los Tribunales de Conciencia de Guatemala, se revela voz y cuerpo. No es que el testimonio *se haga* cuerpo en el “rito de verdad” del auditorio o del tribunal. Es cuerpo de antemano. En el proceso de su testificación, he dicho, quien testimonia en efecto *es un cuerpo en la soledad de su memoria*. «Nosotros *sentimos* esos tiempos»²⁴², leemos en el “Testimonio 2. Departamento de Chimaltenango” (Mendia y Guzmán 2012: 36). Esto no significa, además, que la corporización sea un proceso que deba culminar con éxito al ser el único que explique cómo se *materializan* los relatos de vida de un conflicto determinado en el territorio americano. No; más bien el proceso puede ayudarnos a entender cómo se diferencian y tienen lugar distintas subjetividades y perspectivas individuales en oposición a documentos de lenguaje oficial.

3.1. Eje narrativo

«El ejército», dice Sandra García,

²⁴² Énfasis mío.

después de haber capturado a mi padre y a mi hermano, me persiguió hasta encontrarme en un lugar de la costa sur a donde había viajado meses antes. El día 17 de septiembre de 1975, llegó una escuadra del ejército y me sacó de la casa de mi hermana en el Parcelamiento de Nueva Concepción, parcela “A”, 47, Barrio Santa Teresa. No sé la hora exacta cuando llegaron los soldados, tocaron la puerta y cuando mi hermana preguntó “¿quién es?” ellos le dijeron “el ejército, abran la puerta”. Mi hermana abrió y entraron los soldados. Preguntaron por mí. Mi madre me negó. Pero ellos estaban seguros que yo estaba en ese lugar. Yo tenía mi pelo trenzado y me hicieron que me deshiciera las trenzas para poder identificarme, ellos andaban fotografías mías (Mendia y Guzmán 2012: 47).

En los Tribunales de Conciencia también se invita a la “víctima” (aunque ello no aparezca en la compilación testimonial de su informe). Como he dicho, ello implica un momento de expectativa y tensión en el escenario. Expectativa por la voz del testificante y la sugerencia de su figura a través del velo protector. No hay, en efecto, un cuerpo en la visualización del evento recordatorio, pero su función en el emblema de la catástrofe social que se está debatiendo es la de intensificar la herida del “acto criminal”.

La violación sexual es no solo un acto *contra* el cuerpo —«nos marcó el cuerpo», leemos en el primer testimonio (Mendia y Guzmán 2012: 32)—, sino sobre todo contra su espiritualidad, su moral, su ideología, su conciencia: «todo ese dolor todavía tengo, en mi cuerpo, en mi mente» (Mendia y Guzmán 2012: 35), lamenta la segunda testigo. La luz que recobra el individuo permite solo su silueta, como dije, y a través de ella la confirmación de la existencia del drama nacional. Como en las audiencias peruanas, aquí también podemos encontrar ese “viaje” por el que atraviesan los sujetos para hacerse escuchar. Ciudad de Guatemala, la capital, representaría otra vez el lugar en el que el acto comunicativo puede materializarse y alcanzar trascendencia. No me refiero con ello solo a la superación de distancias geográficas —como la peruana, la guatemalteca es profunda e infranqueable—, sino a espacios simbólicos de memoria que se sitúan generalmente en lugares de mayor visibilidad y reconocimiento, donde se ejerce el poder estatal a través de sus dependencias y funcionarios, y la comunidad letrada ejerce su papel de mediador entre civilización y barbarie. Así, en este rito de la verdad —como había adelantado ya—, podemos encontrar

esa territorialidad del teatro, esas regiones que lo definen como tal. Si bien es cierto, estas audiencias guatemaltecas surgen desde un compromiso loable de *inclusividad social*, hay ciertas marcas de clase, no obstante, que no permiten que ello se cumpla con claridad y éxito. La “zona elevada”, o región de *arriba*, que pertenece a letrados y víctimas, y la “zona llana”, o *abajo*, desde donde se contempla la acción, por supuesto cumplen con la estructura clásica del teatro; pero, en la búsqueda de verdad a la que se convoca, cada uno cumple un rol en la comprensión del testimonio de violencia dado por mujeres indígenas. Como ya advertí, ello no significa apatía ni falta de entendimiento o solidaridad para con las afectadas por la violencia de Estado; sino, reproducción de estructuras mentales poscoloniales.

Persecución, miedo, escape. Las circunstancias de la captura de Sandra revelan la manera cómo el Ejército había sitiado las comunidades campesinas a nivel nacional. No le interesa marcar, en primer lugar, un “antes” y un “después”, como sí lo hace la voz del “Testimonio 3. Departamento de Quiché”: «Antes de que llegara el conflicto armado interno, yo era muy feliz, vivíamos muy bien con mi esposo y mis hijos. También sembrábamos y teníamos animalitos, pollos, vacas. Éramos muy felices, mi esposo y yo, mis hijos, no teníamos temor de nada»²⁴³ (Mendia y Guzmán 2012: 29). Ello puede encontrarse también en muchos testimonios recogidos durante la investigación de la CVR, presentados en las salas de sus audiencias. Ello alude a la fractura insalvable que representó la llegada subversiva o la militar a la vida “normal” del campesino. Ese “antes” y “después” no es solo una “marca temporal”, sino sobre todo una huella mental del golpe y la herida que significó, en todos los ámbitos del individuo, la imposición de un orden y una conciencia extrañas, ajenas a su

²⁴³ «Todo era tranquilo —cuenta la testigo de Huehuetenango, marcando también un “antes” y un “después” en su relato testimonial—, no había violencia, hasta que un día llegó una mujer a la casa a pedir tortillas y bebidas, y yo por el miedo le di, pero ella se regresó. Después llegaron unos hombres, que era el ejército, y me dijeron “en este momento la vamos a violar”, por el miedo yo grité pero nadie me escuchó, yo estaba sola con mi hijito de un mes y mi esposo estaba trabajando» (Mendia y Guzmán 2012: 40). También, el cambio puede darse gradualmente. Entonces se incide en detalles más claros que enriquecen la experiencia testimonial. «Ese conflicto nos fue invadiendo poco a poco —dice la primera testimoniante de Alta Verapaz—, no fue que llegara de la noche a la mañana, sino que primero era como una mención en la comunidad de que sí iba a haber algo contra nosotros, y después, cuando ya empezamos a ver la presencia del ejército en las comunidades, como que prácticamente empezamos a tener mucho temor en las comunidades, en los hogares. Sí empezó ya a haber amenazas más directas sobre nuestras personas» (Mendia y Guzmán 2012: 31).

propio ambiente social. Ese “tiempo feliz” no debe por ello entenderse al pie de la letra. Indica más bien un contraste, una división cualitativa en el flujo narrativo entre una época de completa “calma social” y otra llena de inseguridad y catástrofe. Así, Sandra evita además tratar un aspecto crucial en la comprensión del mundo maya: la tierra: Vivir «trabajando la madre tierra», como leemos en el “Testimonio 1. Departamento de Alta Verapaz” (Mendia y Guzmán 2012: 31), es un aspecto de la vida indígena que debe asumirse sin ambages²⁴⁴. No obstante, debido a la situación de peligro que Sandra vivió, no le fue posible adherirse material ni espiritualmente a territorio alguno. La migración de una ciudad a otra (del Quiché a Escuintla, región sur-central guatemalteca, aproximadamente trescientos kilómetros; Nueva Concepción es uno de los distritos relativamente más jóvenes), es un aspecto elemental en la vida de la testimoniante pues forma parte de la experiencia completa de la violencia vivida. Es claro además que la parcela donde se refugió, que forma parte del “casco urbano” del municipio, es un lugar precario. Sandra ha cambiado su aspecto. Se ha trenzado el cabello. Ignora, además, hasta ese momento, que su nombre forma parte de un registro de análisis antisubversivo detallado. Al identificarla, el Estado ejerce un poder de represión sobre la población no solo soez sino degenerado. La búsqueda de Sandra por el territorio

²⁴⁴ *Ni olvido, ni silencio*, al tratar la violación sexual en la actualidad, advierte la continuidad del problema de la tierra, visto por Mariátegui a inicios del siglo XX. «Los desalojos de tierra son actualmente un factor determinante en la persistencia de la violación sexual contra las mujeres. En la última década, ha sido una constante el uso oficial de órdenes de desalojo en contra de comunidades indígenas guatemaltecas, las cuales son tildadas de usurpadoras e invasoras por parte del propio Estado y de los sectores interesados en las tierras de los pueblos indígenas, utilizando como fundamento el artículo 256 del Código Penal, que tipifica el delito de usurpación» (Mendia y Guzmán 2012: 49). «El desalojo —afirma— se convierte en *un acto de guerra, de destrucción salvaje, de robo de alimentos, de quema de productos agrícolas y de quema de viviendas*. Durante el mismo, se cometen graves violaciones a la integridad física, psicológica y sexual de las mujeres y se cometen actos de tortura» (Mendia y Guzmán 2012: 50). Estos desalojos se producen en regiones mayormente impactadas por la extracción minera. Otros derechos son violados: «a la vivienda, pues queman todas las humildes casas que tienen las y los campesinos. Se viola el derecho a la alimentación, pues policías, soldados y guardias de seguridad privada roban los pocos comestibles que tienen las familias, animales domésticos, utensilios tales como radios y otros, de poco valor económico, pero de gran valor por la utilidad que les dan a los campesinos, ropa, chamarras, zapatos (...). Se viola *el derecho a la tierra, porque la razón de ser de una incursión militar y policial, del estado de prevención y de una orden de desalojo, es facilitar el despojo de sus tierras a las comunidades campesinas indígenas y proteger a las empresas mineras y de otro tipo, así como a otras personas interesadas, para que se instalen en esas tierras, utilizando para ello el conjunto de las fuerzas de seguridad*» (Mendia y Guzmán 2012: 51). Énfasis míos.

guatemalteco anuncia la cara homicida de la lucha contrainsurgente. Como en el caso peruano, los militares también se distinguen por su rigor castrense, ese *tonito autoritario*, la voz regular del agente armado que irrumpe salvajemente en la vida familiar campesina: «"el ejército, abran la puerta"». Ello indica la riqueza de la oralidad al traer a la memoria otras voces. Por supuesto que, debido a la brevedad del testimonio, y a la exactitud de la intervención testimonial dado por el marco del tribunal mismo, no hay en él otro lugar para un explayamiento mayor al respecto —por ejemplo, diálogos más detallados entre miembros de la familia y los soldados en el escenario de la captura, que sí encontraremos en el testimonio salvadoreño—; pero ello no impide reconocer la capacidad de la voz para convocar otras en el recordatorio de la muerte o la tortura.

Sandra recuerda que se la «llevaron, y como a 50 metros de la casa tenían un jeep del ejército, un carro negro con vidrios polarizados de los que nosotros le llamamos "fantasmones", en la época de la guerra los usaba la judicial» (Mendia y Guzmán 2012: 47). Detalla objetos materiales en la identificación del tiempo de la represión militar con la habilidad comunicativa de su lengua. El que llame "fantasmones" a estos automóviles tiene una razón especial; no solo alude a cierto aspecto atemorizante debido a su "oscuridad", sino al carácter imprevisible, ambiguo, informe de su ingreso o irrupción en la vida campesina. Sandra, luego, vuelve a darle voz al militar. En el momento en que le vendan los ojos, es posible encontrar otra vez esas marcas imperativas del lenguaje castrense. «"quítate el pantalón y los calzones y haces una venda con el calzoncillo"» (Mendia y Guzmán 2012: 47). La voz vertical del militar anuncia los procedimientos del abuso, así como su precariedad. Si bien la crueldad llega a niveles más altos en otros pasajes de la recopilación testimonial —la testimoniante de Chimaltenango, por ejemplo, vio lo que le ocurrió a «una señora que estaba embarazada: primero la violaron, luego la torturaron, y como ella estaba embarazada, después a puro cuchillo le sacaron la nena, y a la nena la mataron también, le pusieron un alambre de amarro en su cuello y la mataron» (Mendia y Guzmán 2012: 36)—, en el testimonio de Sandra el rol del agente del Estado gana matices más profundos al ubicarlo en una interacción, aunque breve y conflictiva, con el yo-testimoniante. Aunque ella no lo sepa, «no sé a dónde me llevaron» (Mendia y Guzmán 2012: 47), Sandra sabe sin embargo que ha comenzado para ella un suplicio y que no tendrá muchas alternativas de sobrevivir.

Siete días estuvo secuestrada. Esa noche, recuerda, empezó la tortura,

el interrogatorio. Primero me agarraron los soldados, me pusieron boca abajo en el piso, me sostuvieron las piernas abiertas, los brazos, y una bota sobre mi cabeza, y luego, me imagino que fue el oficial el que me violó primero. En el curso de los días, fueron haciendo las mismas preguntas, las mismas torturas. No sólo me violaban, me torturaron psicológica y físicamente, me pusieron toques eléctricos en los pies, me pusieron la capucha con gamezán (Mendia y Guzmán 2012: 48).

Como en todos los casos presentados por el informe *Ni olvido, ni silencio*, ninguna puede dar un número exacto. «Y no puedo dar una cantidad exacta, lo que sí les digo es que fue un dolor muy grande», dice el “Testimonio 1” (Mendia y Guzmán 2012: 32); «Pero no sólo un ejército —recuerda la testigo de Chimaltenango—, allí iban como unos doscientos ejércitos. Y me violaron los ejércitos, y se turnaban» (Mendia y Guzmán 2012: 35). Sandra sufrió el abuso del Estado todos los días de su cautiverio. Mientras estuvo encerrada, escuchó una grabación que decía: «¿estás embarazada de un guerrillero?»» (Mendia y Guzmán 2012: 48). Es consciente de que la tortura que sufrió tuvo como objetivo quebrar su espíritu; no solo su intimidad. Es interesante además constatar que, a diferencia de sus predecesoras, Sandra logra un nivel de conciencia sobre sí misma y sobre su condición social importante. «Yo era una niña con una carencia tremenda de conocimientos y no entendía muchas cosas» (Mendia y Guzmán 2012: 48). Sabe que la experiencia que vivió no pudo ser asimilada completamente no solo por la gravedad, por la intensidad de su crueldad, sino sobre todo por “falta de entendimiento”. La trasladan de un lugar a otro. En cada sitio ocurre lo mismo. No la dejan en paz en ningún momento. Ocurre entonces un hecho crucial en la comprensión de la lucha contrasubversiva guatemalteca que Sandra sabe iluminar desde su ejecución testimonial: «Un día me quitaron toda la ropa, me tomaron fotos de todos los ángulos, me tomaron huellas digitales de los pies y de las manos, me pesaron, me midieron, me abrieron expediente, me pidieron todos los datos de mi familia. Querían saber todo» (Mendia y Guzmán 2012: 48). El cuerpo toma relevancia una vez más en el relato de Sandra.

Hemos visto hasta este momento que las vicisitudes de su relato se centran no necesariamente en la corporalidad de la testimoniante, es decir: en la anatomía de su vivencia, en el maltrato de su integridad, sino en una narrativa rica en diversos elementos que se concatenan unos a otros y en donde la violación sexual juega, en efecto, un rol primordial; pero no de manera exclusiva. Si bien sabemos que Sandra forma parte de este Tribunal de Conciencia pues ha experimentado, como las otras mujeres, una violación sexual, este hecho no se registra profusamente, detalladamente, tanto que interrumpa o indisponga la secuencia testimonial debido a la inexplicabilidad (incomunicabilidad) del hecho mismo y a la “amargura” del recuerdo. Así, Sandra va más allá; como las otras testimoniantes, el espacio del testimonio performativo es un lugar de enunciación expansivo, acumulativo, encarnativo, desde el cual la vida misma del individuo toma forma y sentido pues no se queda solo en un acontecimiento factual, sino que reconstruye una identidad en el desorden y el arrasamiento de un tiempo oscuro. Sandra podría dar así, si lo quisiese, mucha mayor “información” sobre lo ocurrido; pero debe ceñirse al protocolo del Tribunal. El cuerpo juega un rol importante pues se ha convertido en el objeto de disputa. Ya no importa la lucha contra una ideología, contra un grupo armado, contra un sector social levantado en armas clandestinamente, sino sobre todo explotar la situación de vulnerabilidad de la mujer en el escenario social de una Guatemala a finales de siglo. Quiero decir, el cuerpo se fetichiza, se vuelve un fin, se simboliza compulsivamente en el escenario nefasto de la persecución militar. El penúltimo día, antes de que el cautiverio terminase, intentaron fusilarla. Es decir: acabar con el martirio y deshacerse del cuerpo. Pero esto no ocurrió: «no sé por qué razones no me fusilaron. Pude escuchar la orden, cuando alguien le dijo al oficial que había una contraorden» (Mendia y Guzmán 2012: 48). Las fotografías, las huellas digitales, la medición del peso, todo ello lleva a la conclusión de que el Estado no solo quería deshacerse del cuerpo (aunque no ocurriera, Sandra sabía que era un hecho “normal”), sino “abrir” su expediente, documentarlo, convertirla en un archivo policial, registrarla como se registran las especies en la Biología (“gamezán” es un veneno raticida), para documentar un saber sobre el Otro que pudiera eliminarlo simbólicamente.

Vendada, en el jeep y envuelta en «un poncho de tela reciclada» (Mendia y Guzmán 2012: 48), Sandra García es llevada una vez más a otro lugar. La mención a los documentos

del hermano y el padre confirma este proceso de registro militar que Sandra acababa de experimentar. Hay, una vez más, como dije, elementos reveladores y originales que permiten distinguir con claridad al agente del Estado en el acontecer histórico. El «señor con uniforme caqui, bien planchado, bien lustrado» (Mendia y Guzmán 2012: 48), mayor del Ejército guatemalteco, *ubica* a Sandra —en su recuerdo— en un lugar de precariedad absoluta desde el cual es mirada (interrogada) por las autoridades militares como un eslabón más en la larga cadena subterránea de la organización subversiva. Podemos suponer que, mientras nuestra protagonista era sometida a interrogatorios y vejaciones, no se cancelaba en ningún momento las diferencias de clase impuestas en la sociedad guatemalteca. Ello, por supuesto, no aparece explícitamente en el testimonio de Sandra; pero es posible dilucidarlo. Lo impecable en la vestimenta del oficial militar que Sandra rememora debe ayudarnos a entender, por oposición (y aunque de ello no se hable), el grado de maltrato inhumano al que estuvo sometida. Ya que no nos da información precisa sobre los interrogatorios (recordemos que, en todo momento, las testimoniadas prefieren no dar información que pudiera ser perjudicial para ellas mismas), comprendemos que Sandra trae a su memoria a este oficial porque vio en él a un personaje (vil, arrogante) que se distingue de otros y que, por lo tanto, parece alejado de su existencia misma. La figura del soldado que la cuidaba y «le decían “pajarito”» (Mendia y Guzmán 2012: 48), del otro que le «dijo “toma dos quetzales para tu camioneta”» (Mendia y Guzmán 2012: 48), dan al testimonio de Sandra un interesante matiz sobre el que reflexionar acerca de la actuación del Ejército guatemalteco en la lucha contrasubversiva. Si bien sean inciertas las razones por las que la suerte de nuestra protagonista no fuera la misma de otras tantas mujeres asesinadas cruelmente al final de su vejación, queda claro sin embargo que Sandra vivió una experiencia límite en donde conoció de cerca los procedimientos mediante los cuales el Estado había decidido acabar con la vida de sus “enemigos”. Es así que, como Menchú al ver a su madre en duras jornadas de trabajo²⁴⁵, Sandra García toma

²⁴⁵ «Yo veía a mi madre que muchas veces —contaba Menchú—, a las tres de la mañana ya tenía la comida para los trabajadores que salen temprano a trabajar y a las once de la mañana, también ya tenía la comida, la comida al mediodía. A las siete de la noche estaba corriendo otra vez para dar de comer a la gente. Todos sus espacios libres tenía que también trabajar, en corte de café para ganar una ganancia extra de lo que ganaba. Entonces, ante esto, pues, yo me sentía muy inútil y cobarde de no poder hacer nada por mi madre, únicamente cuidar a mi hermanito. Y así es cuando a mí me nació la conciencia, pues» (Burgos 1983: 55).

conciencia de su realidad. Una conciencia política, ideológica, social. «Después de todo eso, mi vida cambió totalmente y mi decisión fue de alzarme a la guerrilla. Y desde entonces me alcé, porque sabía que, si me volvían a agarrar, me iban a matar, como me lo habían advertido» (Mendia y Guzmán 2012: 48-49). No es claro, por lo que dice, en qué momento exacto de su vida nuestra testimoniante toma la decisión de la insurrección. No obstante, “alzarse” denota aquí esa necesidad humana de ir “hacia arriba”, levantarse, sacar la cabeza, respirar, mirar desde una altura determinada el panorama siniestro de la vida atormentada.

Los acontecimientos narrados, por sí mismos, no necesariamente podrían llevar a nuestra testimoniante, o a cualquiera, a la sedición; pero ello es lo que hace al testimonio de Sandra García sumamente rico, ubicándolo en el diverso paisaje testimonial del Tribunal de Conciencia de Guatemala. Sandra perdió a sus familiares, sufrió persecución, fue capturada, humillada, torturada y violada sexualmente (varias veces); fue auscultada, interrogada, estuvo a punto de morir fusilada, fue dejada con vida en un lugar incierto, fue humillada una vez más y todo lo que vivió “en carne propia” no hizo sino un cambio radical, una transformación de conciencia sobre el papel que debía cumplir en la guerra que, sabía ya, estaba viviendo. La situación de miseria que vivía entonces —y vive aún: «Apenitas pasamos», dice la testigo de Chimaltenango, «apenas vivimos con mis tres hijas» (Mendia y Guzmán 2012: 36)—, y el peligro que corría su vida por el hecho de ser una campesina pobre en los suburbios, hicieron además que, desde su condición de mujer indígena, Sandra pudiera palpar fehacientemente los tentáculos de un poder agresor. De ahí la necesidad del testimonio como arma contra poderes fácticos, represivos, homicidas. Su objetivo, «botar el muro de la impunidad que tantos años hemos tenido en este país» (Mendia y Guzmán 2012: 49), es complejo, pero no por ello menos loable. Sandra no asume cabalmente una representación, un “hablar por”, como otras testimoniante: «Yo soy como la portavoz — anuncia la primera testimoniante de Alta Verapaz— de varias que exigimos que nos escuchen, que sepan lo que sucedió, que investiguen» (Mendia y Guzmán 2012: 32). Más bien, Sandra busca crear conciencia desde otros presupuestos: «Hago un llamado a todos y a todas para que sigamos luchando para encontrar la justicia, la verdad y la paz que todos necesitamos» (Mendia y Guzmán 2012: 49). Sabe que ha sido el Estado, reconoce en sus agentes represivos la dimensión de la violencia que el país estaba viviendo. «No entiendo por

qué los niños también teníamos que pasar horrores si no le debíamos nada al Estado de Guatemala» (Mendia y Guzmán 2012: 49). La despedida, finalmente, cumple con el rito del Tribunal y con la conexión que ha abierto el testimonio entre “víctima” y público.

3.2. Eje simbólico

Como en el caso peruano, es necesario aquí también distinguir entre la enunciación de una serie de eventos, tristes y grotescos, y la construcción de una memoria nacional sobre una guerra fratricida. La primera, en efecto, aporta «información, pero solo la segunda da un sentido a los acontecimientos» (Manrique 2003: 422). En la base sobre la cual se edifica la “memoria social”, recordando a Halbwachs, encontramos «las narrativas de los individuos que forman parte de una comunidad» (Manrique 2003: 422). El testimonio de Sandra García debe leerse a continuación a partir de la lucha ideológica y política que definió a la sociedad guatemalteca durante tres décadas. Cómo se enfrentan estas distintas concepciones de mundo en el testimonio performativo del tribunal. Cómo Sandra sobrevive no solo a una tortuosa violación sexual, sino sobre todo a una política de exterminio, de genocidio, a la idea nefasta del “indio rebelde” y “enemigo nacional”, y cómo esa sobrevivencia se hace patente a través de la palabra. Si bien el testimonio de Sandra se centra en una vejación —triste acontecimiento que insisto debe entenderse, además de íntimo, histórico en tanto real por su frecuencia y masividad—, toma forma en la reconstrucción narrativa de un tiempo determinado.

Estos “mundos textuales” (Oesterreicher 2013: 35) que están oponiéndose en el flujo narrativo de Sandra echan luz, en efecto, sobre la realidad vivida durante el conflicto armado.

La violación sexual, al igual que la masacre de Accomarca, ha sido, es y será una y otra vez reconstruida en el discurso testimonial, sea en el lugar que sea, en la intimidad o en el espacio público, y esta reconstrucción implicará siempre la evocación de distintos sucesos que acompañarán a la experiencia nuclear del trauma. Además de ello, la *memoria* de la violación sexual reconstruye el ideario, las jerarquías y los sistemas de representación que

persisten desde la Colonia. Como ha advertido Komisaruk, la violación sexual, durante los siglos XVIII y XIX, era frecuente, aunque el «concepto criminal solía ser omitido por la mentalidad y las prácticas judiciales de la época colonial» (Komisaruk 2007: 51).

Como en el testimonio estudiado de las Audiencias Públicas ayacuchanas, se trae al presente, por ejemplo, al pueblo mismo, su gente, la también oscura irrupción militar o policial, al victimario en su distancia, la pasión del sobreviviente y la memoria de los muertos. Recordar la violación sexual es, como dije, recordar mundo. No obstante, había dicho que Theodor W. Adorno planteaba, al hablar de Auschwitz, la necesidad de detenernos a pensar en el sujeto victimario, no siempre en las víctimas (*Opfen*), para poder entender la lógica del terror de Estado, los *Mechanismen* que explican la atrocidad y la sinrazón (1970: 90). Encontramos también en el caso guatemalteco la versión sobre la lucha social de las Fuerzas Armadas plasmada en diversos documentos públicos. En ellos, distintos autores ven en el pasado nacional un enfrentamiento en el que los valores castrenses de defensa de la patria y el orden fueron trágicamente vulnerados, puestos en duda, tergiversados. En uno de ellos, *La farsa del genocidio en Guatemala. Conspiración marxista desde la Iglesia Católica* (Platero 2013), el Capitán Óscar Platero Trabanno, Vicepresidente de la Fundación contra el Terrorismo (cuyo símbolo es una espada o una daga invertida, en cuyas guardas penden dos balanzas justicieras), buscaba revelar la «farsa del supuesto genocidio» (Platero 2013: 2).

Pocas veces

en la Historia de la Humanidad —argumenta Platero—, se ha orquestado con tanta enjundia y bajeza, una campaña de desinformación y mentiras, que han sido repetidas con tanta frecuencia, y en forma tan sistemática, que ante la complacencia, confabulación, complicidad y financiamiento, de parte de los países europeos y algunos sectores político-sociales estadounidenses; han terminado por aparecer como verdad, ante los ojos de algunos sectores sociales guatemaltecos y mundiales, a quienes los marxistas denominan masas (Platero 2013: 2).

Me interesa destacar lo siguiente: el pasquín, también de pobre argumentación, terrible ortografía e ideas previsibles, plantea la existencia de una «estrategia de comunicación» marxista (Platero 2013: 2), una «verdadera arma psicopolítica» (Platero 2013: 2) que habría buscado «incidir en la opinión pública mundial, pero sobre todo la occidental» (Platero 2013: 2), sobre temas como la paz, el desarme, el feminismo, la libertad de prensa, la familia y la tenencia de la tierra. Este «perverso y siniestro (pero sencillo y estratégico) plan [llamado] el triángulo de Gramsci» (Platero 2013: 2), ocultaría una conspiración, de inspiración teológico-marxista, a escala internacional. Las «fuerzas guerrilleras del EGP —Ejército Guerrillero de los Pobres, continúa el autor—, durante su campaña terrorista delineada a partir de la plenaria (Conferencia Guerrillera) efectuada por la Dirección Nacional [a] mediados del año 1974» (Platero 2013: 2), habían cometido una serie de asesinatos para «imponer en base al terror [sic], su influencia y control en el área en donde operaban» (2). Las Fuerzas Irregulares Locales (FIL), de esta manera, asesinaron al «militar y dirigente cooperativista Guillermo Monzón» (Platero 2013: 2), el 28 de mayo de 1975, en La Cuchilla, cooperativa Xalbal, municipio de Ixcán, lugar en donde, recordemos, vivía nuestra testimoniante Sandra García, *sobreviviente* del año 1975. Más tarde, el 7 de junio, asesinaron al «banquero Luis Arenas Barrera, en su finca La Perla» (Platero 2013: 2). Estos homicidios habrían revelado el surgimiento de una “nueva organización terrorista” que operaba en el Ixcán, clandestinamente, desde 1972. Su estrategia de Guerra Popular Prolongada, según Platero, era exterminar a «comisionados militares» (Platero 2013: 2), así como también «destruir al poder local y a las autoridades indígenas (con clara intención genocida); para sustituirla por el poder local revolucionario del EGP» (Platero 2013: 2). Para ello, denuncia Platero,

cometieron asesinatos de líderes locales, quema y destrucción de municipalidades y edificios de las autoridades estatales; destrucción de puentes y torres de conducción eléctrica; edificios de correos y comunicaciones; predios de vehículos de la Dirección General de Caminos; quema de gasolineras; quema de buses de transporte colectivo; y muchas más acciones ejecutadas en cientos de oportunidades, principalmente entre los años 1978 a 1981. Mientras [tanto], las estructuras de base social del EGP, que crecían en base al terror y la imposición

(ante la carencia de presencia del Estado); estaban constituidas inicialmente por dos tipos de estructuras, nacidas como forma de organización terrorista, en el lejano Vietnam, en donde la guerrilla comunista del Vietcong había entrenado a los terroristas del EGP [Comités clandestinos locales (CCL) y las Fuerzas Irregulares Locales (FIL)] (Platero 2013: 2-3).

Todo ello ayudaría, según el militar guatemalteco, a «dimensionar la amenaza que enfrentó el Estado, pues ya para el año 1980 [los] frentes terroristas del EGP [habían] alcanzado un altísimo nivel de organización, con el apoyo e intervención de los curas Jesuitas [y] Misioneros del Sagrado Corazón» (Platero 2013: 3). Estos sacerdotes (en su mayoría españoles), a través de Acción Católica, «habían armado un entramado perfectamente diseñado por teólogos de la liberación» (Platero 2013: 3) en contra de las autoridades guatemaltecas. Las Fuerzas Armadas, que solo habrían intentado «brindar protección a los habitantes» (Platero 2013: 6), entregando la vida por la patria, habían sido maltratadas, calumniadas, *demonizadas*, tildadas de “terroristas” injustamente. Ello, gracias a «manipuladores de la historia [que] se arropan en la supuesta infalibilidad pontificia [sic] del informe de la CEH, para insistir que hubo genocidio» (Platero 2013: 7). Para Platero la conspiración, «con el apoyo internacional de los países socialistas» (Platero 2013: 19), se habría fortalecido progresivamente «a instancias del lobby [sic] realizado por el embajador de Suecia [ante] la ONU [y los gobiernos] de España[,] Holanda y Bélgica» (Platero 2013: 19). Con ello, «los objetivos estratégicos de la URNG, en el campo internacional» (Platero 2013: 19), habrían sido alcanzados: victimizarse e idealizarse como héroes antisistema.

En otro documento, sin fuente bibliográfica concreta, el sociólogo Carlos Sabino, en su también defensa de las fuerzas del orden guatemaltecas, está convencido de que, luego del conflicto que «ensangrentó al país» (Sabino 2014: 1), ha prevalecido la versión «de quienes fueron derrotados militarmente en la contienda» (Sabino 2014: 2). Me interesa insistir en lo siguiente (basándome en estas páginas que, tras una lectura atenta, pueden considerarse un resumen abierto de los puntos más controvertidos sobre su lectura del conflicto armado²⁴⁶):

²⁴⁶ En su libro *Guatemala, la historia silenciada* (Sabino 2007, 2008), en donde explora de una manera mucho más profunda la “guerra civil” (apoyando sus reflexiones primordialmente en fuentes hemerográficas y

la convicción de que la verdad de la “guerra interna” ha sido *capturada* por cierto discurso izquierdista pro-terrorista, cristalizado en “informes semioficiales” como el REMHI y la CEH. Se ha establecido en todos los niveles de la sociedad una historia, afirma Sabino, «en buena medida mutilada, recargada de interpretaciones sociológicas esquemáticas y debatibles, que apela al sentimiento para proyectarse a la política del presente» (Sabino 2014: 3). Al recrudecerse las acciones violentas en la ofensiva general de las organizaciones guerrilleras en 1981, el Ejército, afirma Sabino, «no fue tomado por sorpresa. Su red de inteligencia detectó y permitió eliminar las llamadas “casas urbanas” de la ciudad de Guatemala —donde se reagrupaban los combatientes y se acumulaban abastecimientos— y luego desarrollar una amplia actividad de contrainsurgencia que, en los dos o tres años siguientes, logró arrinconar a la guerrilla en unas pocas zonas rurales, bastante remotas por lo general» (Sabino 2014: 5). Argumenta además que, en los años que van de 1979 a 1983, la guerrilla creció mas fue rápidamente derrotada, «en lo esencial» (Sabino 2014: 5), porque la población se «volcó finalmente en su contra» (Sabino 2014: 5). Las diversas comunidades campesinas guatemaltecas, afirma, habrían quedado atrapadas “entre dos fuegos”.

Como en el análisis de los testimonios peruanos, documentos como los reseñados arriba deben llevarnos a hacer algunas preguntas: ¿puede ser abordada críticamente la violación sexual en el contexto de un conflicto armado desde el lente de las fuerzas del orden? ¿Puede cierto sector de la academia científico-social reflexionar en torno a la brutalidad exacta del agente sobre la población indefensa sin tropezar en la apología trasnochada de un sistema económico inclemente con los amplios sectores marginales? ¿La muerte, la tortura,

entrevistas), la guerrilla es reducida solo a siniestros grupos armados entercados en echarse abajo un sistema democrático, endeble, eso sí, desde el golpe del 13 de noviembre de 1960. El Ejército, ante tal dificultad histórica, habría respondido a la amenaza con brío, siendo esta la única institución capaz de mostrar «una disciplina y coherencia suficientes como para desempeñar muchas funciones políticas indispensables» (Sabino 2007). Simplifica el origen del problema afirmando que «un importante segmento de la juventud decidió seguir la vía armada para acceder al poder, y en lugar de fortalecer la democracia económica política, lucharon y ofrecieron sus vidas para imponerle a Guatemala un régimen socialista-comunista y la dictadura de un sector sobre otro» (Sabino 2007). La brutalidad del Ejército guatemalteco solo se explicaría desde el lente del exceso y el error en la ejecución de misiones militares altamente organizadas. Al igual que Platero, Sabino da relevancia al papel que jugó la Iglesia comprometida centroamericana en la ofuscación del sentimiento de rebeldía y sedición.

la violación sexual masiva son solo productos residuales del Estado de Emergencia o, más bien, efectos colaterales en la defensa de la patria y el orden constitucional? Como planteé en el décimo capítulo de esta investigación, el desprecio por la vida humana puede ser, una vez más, la respuesta más cercana y terrible a una realidad marcada por la fractura de una “guerra civil”.

En el tiempo de los hechos que el testimonio de Sandra trae a acotación, el general y ex ministro de Defensa Nacional de Arana Osorio, Kjell Laugerud García, era presidente de Guatemala. Su gobierno, marcado por una apertura benevolente hacia la oposición —«el movimiento sindical, que había sido reprimido con dureza bajo el gobierno de Arana Osorio, se fue rehaciendo y [en] 1976 se forma el Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS), uno de los logros más significativos en los esfuerzos de integración sindical» (CEH 1999: 106)—, no significó en realidad un cambio sustancial en el tratamiento de la guerra interna²⁴⁷. Más bien, «se organizó una campaña intensiva de asesinatos selectivos en contra de laboristas y otros militantes. Tan sólo en agosto de 1977, Amnistía Internacional registró 61 homicidios que aparentaban ser obra de grupos paramilitares. La mayoría de las víctimas era campesinos, obreros y pobladores de los barrios pobres urbanos» (Ball, Kobrak y Spirer 1999: 24). En este mismo año, «caracterizado por el deterioro económico, que redundó en una mayor pobreza y marginación para los sectores más desfavorecidos de la población, ya golpeados

²⁴⁷ Durante su mandato, cuenta la CEH, ocurrió la matanza de Panzós (Tomo VI, Casos Ilustrativos. Anexo I: 13-23). La investigación de la Comisión concluyó que «miembros del Ejército de Guatemala ejecutaron arbitrariamente a 53 personas y trataron de hacerlo con otras 47, que resultaron lesionadas, constituyendo esta masacre una gravísima violación del derecho a la vida. El antecedente que las víctimas fueran población civil maya q’eqchi’ que no pertenecía a ningún movimiento guerrillero, organizada con el objetivo de reivindicar derechos relacionados con la propiedad de la tierra, agrava la responsabilidad política del Estado de Guatemala. [Además] los campesinos no atacaron con armas de fuego a los militares ni cometieron acto alguno que pudiera justificar el uso desproporcionado de la fuerza por parte del Ejército (...). [Este caso ilustra] la influencia que ejerció el sector de propietarios agrícolas en la utilización del aparato del Estado, para que resolviera en su beneficio conflictos sobre tenencia de la tierra, aplicando la violencia armada contra campesinos pobres e involucrando al Ejército en la problemática agrícola. (...) Los hechos revelan, además, hasta qué punto la persistencia de conflictos generados por la tenencia y la propiedad de la tierra y la incapacidad o la carencia de voluntad estatal para resolverlos, generan un ambiente de inestabilidad social que, en este caso, se resolvió recurriendo a un auténtico mecanismo de terror sobre la población, cuyos efectos persistieron durante casi dos décadas» (CEH 1999: 21-22).

por el terremoto del año anterior y por la polarización política» (CEH 1999: 263), apareció un nuevo “escuadrón de la muerte”, el Ejército Secreto Anticomunista (ESA), que publicó una lista de 40 personas “condenadas” a muerte.

El odio hacia los otros, planteado por Adorno luego de la derrota del nacionalsocialismo (Adorno 1970: 90), por supuesto, no lo explicaría todo; pero sí ayuda a entender cuán profunda es la brecha que separa a la sociedad guatemalteca y cómo se han materializado, a través del tiempo, las relaciones interculturales dentro del espectro social maya. Recordemos que, según otro militar, Cabrejos Samamé, *la psicosis de guerra* podía explicar cierto comportamiento inhumano en el soldado frente al otro en los ambiguos escenarios de la guerra, pero jamás sustentar la crisis espiritual desde la cual los sujetos se miraron y se incomprendieron a la hora de la muerte. Sandra García, como vimos, cuenta un hecho fundamental en la lucha contrasubversiva: su capacidad estratégica, su alta competencia policial, sus modernos mecanismos de inteligencia para detectar y detener al enemigo. El *catastro* de su cuerpo (las fotografías, la medición, el expediente), puede leerse como prueba del sofisticado desarrollo que la lucha contrainsurgente guatemalteca, su visión estratégico-militar de una pugna ideológica, experimentó durante esos años.

Los servicios de inteligencia en Guatemala —refiere el REMHI— han tenido un papel clave en el desarrollo de la política contrainsurgente. Han constituido una compleja red de cuerpos militares o policiales con un grado muy importante de penetración en el tejido social (agentes, informantes etc.), con sus propias relaciones jerárquicas y con un poder de acción total en muchos momentos. La inteligencia militar ha desempeñado un papel clave en la conducción de las operaciones militares, en masacres, ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzadas y torturas (REMHI 1998, Tomo II).

Sandra, para estos servicios de inteligencia, no valía sino en tanto objeto, no solo sexual, sino documental, de archivo. Como dije, en tanto lograra alcanzar un conocimiento que permitiera su propia eliminación, su exterminio, Sandra fue *utilizada* también para expandir y reforzar el poder represivo del Estado. La Dirección de Inteligencia Militar,

conocida como *La 2*, «involucrada en los peores hechos de violencia» (REMHI 1998, Tomo II), había llevado «a cabo un amplio proceso de espionaje e información a través de interceptaciones telefónicas y el manejo de un *sofisticado sistema de computadoras en el que almacenan las fichas de las personas, con sus fotografías y los datos sobre el partido político u organización a la que pertenecen*»²⁴⁸ (REMHI 1998, Tomo II). Sus agentes habrían utilizado «pseudónimos y [tenido] a su disposición vehículos, medios de comunicación y casas de seguridad» (REMHI 1998, Tomo II). Su estructura de mando, centralizada en el Estado Mayor de la Defensa Nacional, «estuvo diseñada para funcionar *desde la sombra*»²⁴⁹ (REMHI 1998, Tomo II). Otra dependencia armada, El *Archivo* del EMP (Estado Mayor Presidencial), cumplió también «funciones de espionaje político» (REMHI 1998, Tomo II). Durante el conflicto armado, señala el REMHI, formó parte de «la "división del trabajo" de los organismos de inteligencia contra las estructuras urbanas de la insurgencia» (REMHI 1998, Tomo II). Debido «a la alta incidencia que el *Archivo* ha tenido sobre la Presidencia de la República y la independencia de sus recursos económicos, técnicos y humanos, pudo ejercer un nivel de autonomía respecto de *La 2* y de la propia jefatura del EMP» (REMHI 1998, Tomo II), aunque existió entre ambas oficinas “niveles de coordinación operativa”. Fue «dotada con *equipo altamente sofisticado que le permitió el control de telecomunicaciones e imágenes (videos, fotografías, televisión) y espionaje electrónico (escucha electrónica, micrófonos)*»²⁵⁰ (REMHI 1998, Tomo II). Ese apoyo, asegura la investigación diocesana, «vino de los Estados Unidos después del golpe de Estado de 1963» (REMHI 1998, Tomo II). Así como ayudó a la elaboración de información, creó «bandas paramilitares o escuadrones de la muerte, como el *Jaguar Justiciero*» (REMHI 1998, Tomo II). Estos mecanismos de represión (y exterminio) de Estado representan la llamada “lógica militar” que, en el tablero social de la guerra interna guatemalteca, había ubicado al indígena maya-quiché (así como al quechuahablante) en el lugar íntimo de la destrucción social de la

²⁴⁸ Énfasis mío.

²⁴⁹ Énfasis mío.

²⁵⁰ Énfasis mío.

ideología violentista. El enemigo, en efecto, estaba *dentro* del espacio nacional, escondido en el paisaje natural de la estepa verde.

«Corporización», recordemos, es la *factura* del testimonio sobre el entarimado de un escenario y de un ritual. Su valor simbólico pasa, primero, por cuestionar políticas de represión de Estado; luego, por revelar aspectos oscuros del caos de la lucha armada; y finalmente, por quebrar el “corsé espiritual” impuesto por estos tribunales jurídico-transicionales.

El verdadero poder del discurso testimonial performativo radica en el cuerpo y su voz, no solo porque se *libere* del proyecto antropológico latinoamericano que pretendía adosar a “su propia voz” la voz *corregida* del otro, sino porque Sandra García, en tanto testimoniante, es la presencia indudable de una memoria que pudo atravesar la oscura zona del poder destructor y su matanza silenciada durante más de tres décadas. En otras palabras el cuerpo, aunque velatizado, habla de pie.

Para el REMHI, la violación sexual en tiempos de guerra constituyó «una demostración de poder y dominación de los victimarios hacia sus víctimas» (REMHI 1998, Tomo I). La «utilización del cuerpo femenino» fue la característica principal de este tipo de vejación (REMHI 1998, Tomo I). «*El Ejército bajaba a la zona patojonas naturales —cuenta uno de los testimonios recogidos— con chongos grandes en su pelo y aretes de lana. Las traían porque decían que eran guerrilleras, las violaban y las desaparecían. Caso 769, San Juan Ixcán, Quiché, 1982*» (REMHI 1998, Tomo I). Si bien podía además evidenciar una “victoria” sobre sus oponentes, además de un “premio” y una “compensación” por el desempeño destacado, el control y la humillación de comunidades y familias debe entenderse en primer lugar como expresión del desprecio hacia un pueblo: la desaparición de comunidades marginadas durante siglos. Si bien, advierte el REMHI, la violación sexual pasó a ser también en algunos momentos una “moneda de cambio” en el trance de la salvación de la propia vida, no hay que olvidar que la muerte era la conclusión de un sistema nefasto de defensa nacional anticomunista. «*Encontramos a una señora —cuenta otro testigo, esta vez un “agente del orden”—, llamé a un soldado y le dije: hágase cargo de la señora, es un regalo del subteniente. Enterado mi cabo, me dijo, y llamó a los muchachos y dijo: hay carne,*

muchá. Entonces vinieron y agarraron a la muchacha, le quitaron al patojito y la violaron entre todos, fue una violación masiva, luego les dije que mataran a la señora primero para que no sintiera mucho la muerte de su hijo. Informante Clave 027 (Victimario) 1982» (REMHI 1998, Tomo I).

Para la testimoniante del Quiché, Sandra García, el testimonio es también el momento fundamental en donde se revelan las contradicciones de una “agonística general del lenguaje” (Lyotard 1980: 15), de una pasión (en términos bíblicos) del recuerdo de la muerte, la tortura y la humillación sexual, y, a su vez, se revela la manera cómo la sinrazón de la violencia militar podía admitir, además de las “versiones oficiales”, una o varias versiones más, alternativas, emocionales, conflictivas consigo mismas, a través de la propia la estrategia narrativa. Como dice Nelly Richard, la memoria

es un proceso abierto de reinterpretación del pasado que deshace y rehace sus nudos para que se ensayen de nuevo sucesos y comprensiones. La memoria remece el dato estático del pasado con nuevos significados sin clausurar, que ponen su recuerdo a trabajar, llevando comienzos y finales a reescribir nuevas hipótesis y conjeturas para desmontar con ellos el cierre explicativo de las totalidades demasiado seguras de sí mismas²⁵¹ (Richard 1998: 64-65).

Cuando dice «ellos andaban fotografías mías» (Mendia y Guzmán 2012: 47), se hace patente la marca oral que intenta abarcar la fuerza brutal de la realidad vivida. Veremos las mismas formaciones gramaticales en el testimonio salvadoreño. El testimonio en los Tribunales de Conciencia, no obstante, en su camino hacia la totalidad narrativa (aunque breve) del hecho deplorable, así como anuncia su verdad, su versión de los acontecimientos,

²⁵¹ Énfasis mío.

enuncia también otras verdades, desde su propia concepción del mundo, sus impericias lingüísticas, cuestionando el “dato estático” de los informes periciales.

La ritualidad de estos tribunales, al igual que en las audiencias peruanas, juega un papel importante pues define discursiva y narrativamente al testimonio de violencia. Le da su marco, delimita sus contornos, pero también crea su posibilidad simbólica.

Volviendo a Foucault, a través del ritual —o “sistemas de restricción social”— 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 (Foucault 2005: 40-41). Se puede decir la verdad (o, en los términos del tribunal: *lo que pasó*), pero no *se está en* la verdad sino siguiendo reglas, cumpliendo requisitos que permitan que ello sea aceptado. Subrayo una vez más la importancia de la correspondencia entre voz y cuerpo que significaron estos espacios públicos de reconstrucción de memorias de guerra en la capital guatemalteca. El testimonio es, como hemos visto, performatividad.

Esta, más que una escenificación, es un cuerpo total ritualizado, en términos de Zumthor. En efecto, no solo narra “hechos”, sino que es la reinención del mundo en su fractura y sinrazón.

La violencia sexual sufrida, repito, puede ser vista producto de la lucha armada subversiva, de la represión militar, de la pobreza campesina, de la marginalidad de la comunidad a lo largo de la historia guatemalteca; pero lo importante es comprender que está hecha, sobre todo, del fracaso sin fin de la nación moderna centroamericana basada en ideales patriarcales, oscurantistas y autoritarios.

CAPÍTULO VIII

El Salvador: guerrilla, cuerpo y sangre

El testimonio de Lucio Rodas Velásquez no reproduce el contexto singular de las Audiencias Públicas peruanas ni de los Tribunales de Conciencia de Guatemala. Recopilado junto con otros en un volumen conmemorativo (Henríquez Consalvi 2011: 23-37), el de Rodas —si bien breve—, pertenece sin duda al *espectro* de los procedimientos clásicos del Testimonio Hispanoamericano. Recogido y editado bajo los presupuestos del *paradigma etnográfico*, cuenta la historia de una “vida ejemplar”, la de un campesino pobre hecho guerrillero, a lo largo de casi cincuenta años de historia salvadoreña. Mi interés radica en que aporta, como el testimonio de los pobladores de Accomarca y el de Sandra García, nuevas proposiciones sobre una “guerra civil”, oponiéndose, contradiciendo, matizando la “narrativa oficial” de otro “documento de verdad” benjamineano: el Informe Final titulado *De la locura a la esperanza*.

Al no encontrarse ningún escenario ni protocolo que enmarque su ejecución, el testimonio de Lucio Rodas no puede ser visto desde el *lente* de la corporización, aplicado en los testimonios anteriores. Es decir: en este texto no es posible comprender, por ejemplo, la manera cómo los testimonios performativos liquidan presupuestos como “víctima”, “verdad” o “memoria colectiva”, elaborados sobre el conflicto armado, al convocar una presencia que modula la voz y la *escenifica*, al quebrar la oleada ritualidad de la conmemoración y al vencer la letra, el *logos* derridiano, de los Informes de Verdad cuestionados en esta investigación, con una «estética de la periferia cultural» (Richard 1991: 102). O entender, por otro lado, que el testimonio dado en estas audiencias y tribunales simbólicos es ante todo voz y cuerpo, en un solo movimiento narrativo-performativo, que propone su propio recordatorio emocional

sobre los traumas de una violación sexual o una masacre. Sin embargo, desde el punto de vista discursivo, el testimonio de Lucio Rodas —que lleva por título “Estas tierras están bañadas con sangre”— sostiene todavía las marcas de una oralidad y una *intimidad* de la guerra que deben comprenderse en su real dimensión, en su contraste. Sobre todo porque, como veremos, la cuestión del cuerpo no se anula del todo. Es más, aunque ello no sea posible corroborar parcialmente (en términos concretos, no existe documentos visuales que lo indiquen fehacientemente, como los registros audiovisuales de las audiencias ayacuchanas o el documental sobre los tribunales simbólicos guatemaltecos), Lucio Rodas es un “lisiado de guerra”, y parte importante de su relato se centra en la experiencia subversiva que lo dejó lesionado permanentemente y la lucha perpetua por la defensa de un ideal y la preservación de su propia vida y la de sus camaradas.

Mi análisis, en este caso, no seguirá la línea argumentativa de los dos testimonios anteriores. Mi propuesta, más bien, se centrará en dos puntos específicos: qué rol jugó la guerrilla en la interpretación de la violencia de la CVES (cómo operaron conceptos como «verdad» y «memoria» en relación a ella, en la constatación de la destrucción social salvadoreña) y cómo el testimonio de Lucio Rodas desbarata este discurso científico-social con la *corporalidad* de su contra-memoria e imprime en la historia una cuota individual de sentido.

1. Guerrilla y violencia

El término «Guerrilla Warfare», anota Kalaynaraman, tiene un origen en las guerras napoleónicas.

Guerrilla warfare emerged as a major phenomenon in the study of war in the aftermath of the Spanish-Portuguese guerrilla operations against French occupation forces in the first decade of the nineteenth century. Since in the overall analysis these rebel operations were seen as a

comparatively minor component of the Napoleonic Wars, post-war analysts tended to view guerrilla warfare as merely an adjunct to conventional war or as part of a national uprising against a foreign invasion» (Kalaynaraman 2003: 173).

Hoy, según Huntington, *Guerrilla warfare is a form*

of warfare by which the strategically weaker side assumes the tactical offensive in selected forms, times, and places. Guerrilla warfare is the weapon of the weak. It is never chosen in preference to regular warfare; it is employed only when and where the possibilities of regular warfare have been foreclosed (Huntington 1962: XVI).

Al ser vistas como «the weapon of the weak», opción en la escasez y la urgencia para alcanzar ideales superiores, es posible entender la relación establecida entre las guerrillas y un tipo de pensamiento (modo de sentir, subjetividad, concepción de mundo) de los márgenes. Las distintas manifestaciones de violencia política en América Latina, que marcaron las últimas décadas del pasado siglo XX, no podrían por ello ser entendidas solo como «expresiones de terrorismo o de extremismo político», anotaba Judith Larson, sino como «una forma embrionaria de lucha armada» (Larson 1977: 91), es decir: la eclosión de un “proceso alternativo” de oposición ideológica, liberada por el “desencanto”. Su origen, según esta autora, es la «situación neocolonial [en la que] el poder imperial (los Estados Unidos, a través de los grupos locales con los que está aliado, básicamente alta burguesía y ejércitos) está dispuesto a impedir con las armas cualquier intento independentista» (Larson 1977: 91).

En efecto, el fenómeno de la guerrilla, sobre todo en Centroamérica, estuvo estrechamente vinculado al papel que cumplieron distintos gobiernos estadounidenses

intervencionistas²⁵². Como Kalyanaraman advertía, «Guerrilla strategy is determined by the rebels' weakness in relation to the superior military forces that they confront» (Kalyanaraman 2003: 172). Precisamente esta *tendencia insurgente* que la revolución cubana diseminó a lo largo de todo el continente creó diferentes espacios de resistencia militar e intelectual²⁵³ o, en palabras de Larson, *focos guerrilleros* (Larson 1977: 97); muchos de ellos, es cierto, casi dos décadas después de la victoria castrista en La Habana, de corta o mediana duración (Gott 1968b: 558-559).

Following the triumph of the Cuban Revolution in 1959 —afirma Jonathan C. Brown—, both Fidel Castro and Che Guevara sought to unite Latin American leftists in an anti-imperialist front against the United States. In important speeches, Fidel pronounced that “The duty of the revolutionary is to make the revolution” and predicted that “the Cordillera de los Andes would become the Sierra Maestra of South America”. Revolutionaries in Cuba offered haven to political dissidents from Latin America and beyond. They provided guerrilla training to foreign nationals and sponsored conferences for Latin American and Third World solidarity movements. Armed rebellions in most countries from Guatemala to Argentina received

²⁵² «El origen de la situación de atraso», afirma Larson categóricamente, no es una cuestión cultural, sino de dependencia económica de los centros capitalistas o monopolios norteamericanos (Larson 1977: 98). «La noción de dependencia —afirma Larson— señala que la situación de América Latina puede ser caracterizada como un caso de neocolonialismo en el que existe independencia política formal (dentro de ciertos límites) y dependencia económica casi absoluta. Las corporaciones multinacionales controlan los sectores más importantes de la economía al ser propietarias de los recursos principales y de los sectores industriales más desarrollados. Esto les permite intervenir políticamente, ya sea directa o indirectamente, para proteger sus intereses y mantener el *statu quo*. [L]a debilidad económica de sus burguesías y grupos políticos dominantes, los convierten en constantes aliados de la política y de los intereses de las multinacionales. Este nuevo imperialismo no administra directamente los países que domina (como el colonialismo), pero fija los límites de las reglas del juego. Sólo se encarga de establecer los planes generales, dejando la realización de los proyectos y la ejecución de los mismos a sus aliados locales, a quienes financia o con quienes establece intereses comunes» (1977: 98). Richard Gott, por otro lado, afirmó que, dondequiera «que hayan surgido gobiernos de mentalidad independiente, Estados Unidos ha estado presente y listo para actuar con el medio más adecuado para hacerlos caer. A través de sus amplios sistemas de ayuda no sólo entrena al soldado latinoamericano, sino le señala además los libros de estudio que debe tener su hijo, gobernando así el medio cultural en que vive el grueso de su población letrada. De esta manera, Estados Unidos ha llegado a controlar América Latina en una forma más absoluta que cualquier antiguo poder metropolitano a su imperio» (1968b: 557).

²⁵³ Para una “bibliografía selecta” sobre la llamada «guerrilla castrista», ver De Lamberg 1971.

Cuban support. Ultimately, the “export of revolution” did not succeed in uniting Latin America’s left – with the notable exception of Nicaragua in the 1979 (Brown 2015: 3).

Le Bot advertía ya, refiriéndose a la guerrilla guatemalteca de los años setenta y ochenta, la orientación que guió el «sueño castro-guevariano» y el ejemplo vietnamita (Le Bot 1997: 19). No obstante, esta *oposición espiritual* de la guerrilla, esta determinación político-ideológica de su situación histórica, logró crear, a lo largo del tiempo, diversas narrativas propias, *apasionadas*, controvertidas sobre la “visión del pobre” frente al vencedor, en distintos momentos históricos y en diversos contextos sociales. Como anotaba Campbell en sus reflexiones en torno a las rebeliones en el Perú, es posible *rastrear* esta determinación de la resistencia en distintos movimientos insurgentes ocurridos desde la Conquista. Es posible hablar, por ejemplo, de una «durable tradition of peasant rebellion», en donde figuras como Juan Santos Atahualpa o Túpac Amaru habrían cristalizado ideales de la brega por un cambio profundo del Perú colonial (Cambbell 1973: 45). Ya para Larson, además, era necesario entender que la «violencia política no es un fenómeno social nuevo: tiene tanta antigüedad como la historia. [El] término mismo engloba una amplia gama de procesos (guerra, revoluciones, insurgencia, terrorismo [y] contrarrevoluciones [...])» (Larson 1977: 93).

Para entender así el fenómeno de la guerrilla en tanto *narrativa alternativa* de violencia social en Latinoamérica, es necesario regresar a memorias emblemáticas del género testimonial, como *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, de Omar Cabezas (1982), premio Cas de las Américas en 1982. Miembro del FSLN, Cabezas es un combatiente —un subordinado— en la lucha nicaragüense contra la familia Somoza. Visto como parte de un corpus de “novelas de la revolución latinoamericana” (Leyva 1995), este libro plantea la necesidad de conocer «las experiencias individuales [como] parte innegable de la experiencia colectiva» (Leyva 1995: 275). Como se sabe, la fluidez del relato, afirma Leyva, fue «favorecida por ser el resultado de la reproducción de una narración oral» (Leyva 1995: 275), en donde el autor registró su propia voz para luego transcribirla, en una suerte de *desdoblamiento* del “yo-narrador” en un “editor” y un “informante”, cuya interrelación

supondría pensar los límites difusos entre la letra y la oralidad. «El lenguaje del libro —dice Leyva— es un lenguaje cotidiano, mezcla de jerga estudiantil y expresiones rurales» (Leyva 1995: 275); su retórica, «una liberación de los formulismos del estilo escrito» (Leyva 1995: 275), abriría las posibilidades de una memoria oculta, auténtica y cruda (así como también irónica y desenfadada) sobre la dura vida del guerrillero. Vida vista desde la amargura de la situación precaria del individuo frente a la “realidad tercemundista” de los países centroamericanos. Es así que la palabra “guerrillero”, recordando sus orígenes peninsulares, debe ligarse también a cierta contemplación arraigada en la individualidad. Cabezas, el personaje guerrillero, es en suma otro artífice de esa visión de la “soledad latinoamericana”, explotada por autores como García Márquez²⁵⁴ —visto por Rama como el “novelista de la violencia americana” (Rama 1972)—. Cabezas recuerda que

lo más duro no es la pesadilla del abra, no es la tortura de la falta de comida, no es la persecución del enemigo, no es que andés el cuerpo sucio, no es que andés hediendo, no es que tengás que andar mojado permanentemente... es la soledad, nada más duro que la soledad. La soledad es algo horroroso, el sentimiento de soledad es indescriptible, y ahí había mucha soledad (Cabezas 1982: 95).

²⁵⁴ Siguiéndole el *ritmo* a cierta *crítica devota*, el escritor colombiano, ese mismo año de 1982, evocaba en su discurso por el recibimiento del Nobel, titulado “La soledad de América Latina”, la virtud del *gran relato* fantástico fundador (creador) de todo un continente. Cronistas de Indias, como Antonio Pigafetta, o la memoria de dictadores, como el salvadoreño Maximiliano Hernández Martínez —recordados también por Roque Dalton, al trabajar las memorias de Miguel Mármol—, habría contribuido a idealizar un pueblo nuevo frente a las ansias de exotismo y escape de un viejo continente. «Me atrevo a pensar, que es esta realidad descomunal, y no sólo su expresión literaria, la que este año ha merecido la atención de la Academia Sueca de las Letras. Una realidad que no es la del papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas (...). Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desafortunada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. *Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad* (García Márquez 1982: 325). Énfasis mío.

Esta soledad del combatiente, del sujeto inmerso en la pobreza de muchos pueblos oprimidos, tanto en Centroamérica como en Sudamérica, será también compartida por otro emblema del género: *Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador*, de Roque Dalton (1983). Presentado por Dalton como una «personalidad legendaria entre los comunistas salvadoreños [y] un comunista muy conocido entre los marxistas y revolucionarios de Guatemala» (Dalton 1983: 9), Mármol podría ser la «encarnación prototípica del dirigente obrero y campesino comunista latinoamericano de lo que suele llamarse la “época clásica”, “época heroica” de los Partidos que, como secciones de la Internacional Comunista, surgieron y se desarrollaron en la casi totalidad de los países sobrevivientes» (Dalton 1983: 10). No obstante, las duras jornadas de pesca artesanal y los maltratos del padre habían hecho que, muchos años antes de estos acontecimientos, el joven Mármol tomara conciencia de su situación familiar, de su identidad en la madurez, de su papel en la defensa de causas justas. Pero, sobre todo, de su soledad ante la miseria y la crueldad.

Todo el poco dinero que sacábamos de la pesca lo gastaba [el padre] en aguardiente y cuando llegaba borracho a la casa flagelaba a mi madre y hasta a mis hermanas. Yo lo odiaba con toda mi alma. [Cuando] yo trataba de defender a mi madre, él me amenazaba con el machete y me encerraba en un cuartuchito que habíamos agregado a la casa para guardar leña y para que la gallina pusiera sus huevos. Todo eso me iba creando pólvora en el corazón (Dalton 1983: 29).

Dadas las características de memorias como estas (basta leer los primeros capítulos para tener una idea clara de las complejas dimensiones del “magma narrativo” de sus recuerdos y experiencias), es posible entender la vastedad de la empresa revolucionaria, de la lucha ideológica que ha transitado tanto por los senderos de la organización política como los de la milicia clandestina. Me interesa poder destacar lo siguiente: la vida ejemplarizada del guerrillero es en general la historia personal de un largo camino lleno de privaciones y sacrificios; la historia del guerrillero es la de una verdadera “pasión testimonial”. Como

Advertía T. E. Lawrence, hay una cuestión, además de la táctica y la estrategia, fundamental en la insurgencia: el cuerpo, el organismo.

Humanity in Battle. So much for the mathematical element; the second factor was biological, the breaking-point, life and death, or better, wear and tear. Bionomics seemed a good name for it. The war-philosophers had properly made it an art, and had elevated one item in it, “effusion of blood,” to the height of a principle. It became humanity in battle, an art touching every side of our corporal being (Lawrence 1935: 193).

Así, junto a nociones militares arraigadas en la empresa de la irregularidad, la dispersión y el asedio, enfrentadas a supremacías político-militares mayores, es posible comprender, sobre todo, el elemento *biológico* de la guerrilla que veremos determina el testimonio de Lucio Rodas, su narrativa pasional.

En él, Lucio no habla con profusión de tácticas guerrilleras ni de estrategias de subversión. Hay, como veremos, varios *vacíos* en la vida del protagonista. Su relato busca más bien echar luces sobre la tragedia familiar que marcó su paso por los movimientos armados campesinos; la pérdida de las capacidades del cuerpo para seguir luchando en el frente y cómo tuvo que reacomodarse a la situación precaria de sus “heridas de guerra” en el reclamo de sus derechos civiles.

2. Memoria y verdad

Al igual que en las Comisiones guatemaltecas, en la CVES el testimonio *no aparece* en la zona embrionaria del discurso historiográfico final ni en la documentación pública de la investigación sociológica.

A diferencia del caso peruano, había dicho ya, en el que todas las fuentes antropológicas (además de las bibliográficas y materiales) reposan en un “archivo nacional abierto”, además de haber sido editados (una parte importante de ellos) en los mismos tomos de su IF, en la investigación salvadoreña, el testimonio es reconocido como una fuente importante de su argumentación, pero no un elemento vital del discurso total, *personal*, de la guerra. Como había dicho ya, al tratar la figura del testimonio en el IF de la CVES, para «garantizar la reserva testimonial y la confidencialidad de numerosos documentos suministrados por instituciones y aún por gobiernos; y al mismo tiempo para ofrecer la posibilidad de la consulta académica, con guarda de aquella reserva» (CVES 1993: 6), todo el acervo documental descansa en Washignton D. C. Es importante, no obstante, entender de qué manera la Comisión para El Salvador entendió este bagaje como “patrimonio nacional”, aunque este no se encontrara en su territorio.

El acopio de informes, testimonios, referencias de periódicos y de revistas —dice su Informe Final—, de libros publicados en español y en otros idiomas, dio lugar a la creación, dentro de la propia Comisión de la Verdad, de un Centro de Documentación sobre la tipología de la violencia en El Salvador. La información pública relativa al contexto de la guerra (libros, folletos, investigaciones de organismos salvadoreños e internacionales), así como los dos mil testimonios de fuente primaria que supone más de siete mil víctimas; la información de fuente secundaria que se refiere a más de 20 mil víctimas; la proveniente de entidades oficiales de los Estados Unidos y otros países; la proporcionada por entidades gubernamentales y por el FMLN; denso material fotográfico y videográfico sobre el conflicto y aún sobre actuaciones de la propia Comisión, todo aquello *representa un rico acervo —patrimonio de El Salvador, por ser (aún con la lacerante realidad que recoge), parte de la historia contemporánea del país— enriquecedor para los historiadores y analistas de este trayecto desgarrador, y para quienes quieran asomarse a esa realidad lacerante a fin de fortalecer la pedagogía del “nunca más”* (CVES 1993: 5). Énfasis mío.

Así la cuestión, la Comisión pudo llegar a un «grado de certeza» sobre el que cimentó sus conclusiones finales. Fueron tres grados: «pruebas abrumadoras» o contundentes,

«substanciales» o muy sólidas y «suficientes» o de apoyo (CVES 1993: 14); todas ellas ayudarían a «garantizar la confiabilidad de la evidencia recolectada» (CVES 1993: 15), en donde la CV insistiría en la «verificación, comprobación y reexamen [sic] de todas las afirmaciones sobre hechos, cotejándolas con un gran número de fuentes cuya veracidad ya hubiera quedado establecida» (CVES 1993: 15). Ningún testimonio, *por sí solo*, sería «considerado lo suficientemente confiable como para establecer la verdad sobre cualquier cuestión de hecho necesaria para que la Comisión arribara a una conclusión» (CVES 1993: 15). Al dar un panorama sobre casos y patrones de violencia, insistirá en lo mismo: al haber tenido solo tres meses de recepción de testimonios, no es posible afirmar que «cada uno de los hechos ocurrió tal y como lo expresan los testimonios» (CVES 1993: 41). «Podría argumentarse —advierte antes la CVES— que, dado que su metodología de investigación no cumple con los requisitos tradicionales del debido proceso, la Comisión no debería señalar en su Informe los nombres de las personas que considera implicados en determinados hechos de violencia» (CVES 1993: 15). No obstante, se afirma, no hubo otra alternativa. Las Partes de los Acuerdos de Paz había abogado por un “conocimiento cabal” de la verdad; este, en efecto, no podía ser posible sin que se revelaran nombres en las jerarquías de poder tanto del Estado como de los grupos armados. Sin embargo, en búsqueda de un *equilibrio*, en algunos casos estudiados por la Comisión, «se suprimió detalles que podrían revelar la identidad de ciertos testigos» (CVES 1993: 16).

En su “Cronología de la violencia”, que comprende el lapso de enero de 1980 a julio de 1991, la CVES destaca al inicio la «*instauración de la violencia de manera sistemática, el terror y la desconfianza en la población*» (CVES 1993: 18). Ello, debido a varios hechos fundamentales; uno de ellos: la formación del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), compuesta por cinco grupos: Fuerzas Populares de Liberación (FPL), Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), Fuerzas Armadas de Liberación (FAL), Fuerzas Armadas de Resistencia Nacional (FARN) y el Partido Revolucionario de los Trabajadores de Centroamérica (PRTC). Nuestro protagonista, como veremos, formará parte de esta guerrilla unificada a comienzos de la década de 1980, años en los que será herido gravemente. Antes de ello, Rodas se había formado en organizaciones de izquierda como el Bloque Popular Revolucionario (BPR). Este, junto con las Ligas Populares 28 de Febrero (LP-28) y

el Frente de Acción Popular Unificada (FAPU), había creado una «pugna política entre civiles y sectores militares conservadores, en el marco de una efervescencia y movilización social»²⁵⁵ (CVES 1993: 19). Otro hito importante en el desarrollo de la “violencia política” fue el asesinato de Monseñor Óscar Arnulfo Romero, profundizado en el “Caso ilustrativo” de asesinatos de los llamados «escuadrones de la muerte» del Capítulo IV (CVES 1993: 132-138). «La violencia anti-gubernamental se manifiesta —afirmaba la CV con respecto a esos primeros años de conflicto armado— en acciones de ocupación de medios radiales, bombas a periódicos (*La Prensa Gráfica* y *El Diario de Hoy*), secuestros, ejecuciones y ataques a blancos militares, en particular por parte» de las FPL y el ERP.

Quizás sea la CVES, a diferencia de la CVR y la dupla REMHI/CEH, mucho más lacónica, precisa y profiláctica. Su efectividad historiográfica es la más concreta y por lo tanto la menos emocional. No es posible por ello ir más allá, por ejemplo, con respecto a los orígenes de la guerrilla, al tratamiento de nociones antropológicas más elaboradas sobre el indígena, el campesino pobre o el obrero —profusas, dicho sea de paso, en la CVR y generales en la CEH—. Si bien el documento en sí forma parte de un proceso de memoria social importante, este no se preocupó en problematizar o clarificar una *metamemoria* afín a sus traumas sociales.

La violencia subversiva es llamada desde un inicio «FMLN», y la Comisión, en su registro de más de 800 denuncias que dan cuenta de «graves hechos de violencia atribuidos al FMLN» (CVES 1993: 42), solo se preocupa en describir *clínicamente* cómo eran los procesos de sus “ajusticiamientos” y demás procedimientos militares.

²⁵⁵ «El *Bloque Popular Revolucionario* —precisa el IF de la CVES— fue la mayor coalición de organizaciones a fines de los años 70 y principios de los 80. El BPR fue creado en 1975 y entre los sectores que lo componían estaba los campesinos: Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS) y la Unión de Trabajadores del Campo (UTC), los maestros: Asociación Nacional de Educadores de El Salvador (ANDES), la población marginal Unión de Pobladores de Tugurios (UPT), y los estudiantes: Movimiento Estudiantil Revolucionario de Secundaria (MERS). Las *Ligas Populares 28 de Febrero* (LP-28) fue una organización de menor dimensión con basamento urbano y controlada por sectores estudiantiles. (...) El *Frente Popular de Acción Unificada* (FAPU) fundado en 1974 fue una organización compuesta por sindicatos de trabajadores, organizaciones estudiantiles, campesinos y maestros» (CVES 1993: 19).

Esto debe hacernos reflexionar sobre los distintos niveles de *cientificidad* a los que llegaron las Comisiones aquí estudiadas, en cuya base social ha predominado un enorme factor indígena. Testimonios como el de Lucio por ello ganan un peso mayor a la hora de contrastar su narrativa con otras; su oposición al discurso oficial lo que hace es enriquecer la misma pues ilumina en vez de oscurecer. O, en otras palabras, prefiere detenerse en los hechos antes que seguir una síntesis.

3. Testimonio: sangre y narración

Nací el 10 Noviembre 1953 [sic] —comienza así el relato de Lucio Rodas—, en el Cantón San José de la Montaña, Zacatecoluca, Departamento de La Paz, El Salvador. Desde niño fui pobre. Mis padres no tenían tierra propia, comenzaron viviendo en los callejones, eran bastante amplios los callejones en ese tiempo, allí hacían ranchitos. Cuando yo tenía una edad bien tiernita, un señor de apellido Núñez tenía la propiedad de El Coco. Ahí habían un montón de champitas, vivía un montón de gente pobre y él ordenó que les avisaran, que se fueran. Era un callejón libre. Aparte estaban dos haciendas, pero al hombre se le antojó desalojar a esa gente y dijo:

—¡Al que no se salga, yo meto al bulldog! (Henríquez Consalvi 2011: 23).

La información sobre el nacimiento de nuestro protagonista nos permite ubicar las acciones en el tiempo y el espacio. Ello no significa, sin embargo, que este haya sido el objetivo inicial del relato en su ejecución testimonial original. Quiero decir, *primitiva*. La información afirma (o *delata*, si se quiere) la influencia del editor, del letrado comprometido, al preocuparse por crear una uniformidad geográfico-social en el conjunto narrativo del libro. La misma preocupación es posible ver al final de la antología, al incluirse un breve glosario de términos y siglas. Zacatecoluca, ciudad capital del departamento de La Paz (centro-sur salvadoreño), tiene orígenes prehispánicos; su nombre, de raíz náhuatl, remite a pastos y búhos. Así, durante todo el relato, es posible ver *la mano* del editor apoyando, salvando los

“momentos ambiguos” del testimonio para corregir, ampliar, diversificar el dato original y dotarles a las experiencias narradas tanto un carácter universal como un “lugar de origen”: la amplia zona del río Lempa, que recorre casi todo el territorio salvadoreño y fue, antiguamente, asentamiento de la llamada «sociedad pipil». Esto nos indicará cómo el testimonio clásico en efecto, como he dicho ya, es tanto una co-edición como una co-narración, en donde la voz del testigo y la voz del intelectual se mezclan hasta diluirse.

Con respecto a este punto, el trabajo de José María Arguedas sobre el manuscrito de Francisco de Ávila, *Dioses y hombres de Huarochirí* (Ávila 2012), es también ilustrador. Al verificar que en algunos pasajes del mismo se podía notar un «lenguaje escrito» (Ávila 2012: 10), como en las páginas iniciales y en los títulos de los capítulos, Arguedas reafirmaba su posición frente a lo siguiente: «el torrente del lenguaje del manuscrito es oral» (Ávila 2012: 10). Este *torrente* «cautiva; a pesar de los obstáculos señalados, la materia de la lengua oral transmite un mundo de hombres, dioses, animales, abismos, caminos y acontecimientos como únicamente lo sentimos en los cuentos quechuas oídos es nuestra infancia a los famosos narradores indígenas» (2012: 10). Así, en el caso del testimonio de Lucio Rodas, es posible distinguir este “torrente oral” que campea a contracorriente de las anotaciones del recopilador o letrado. Ello es posible ver este flujo original en todo el texto testimonial, sobre todo en la interacción entre distintas voces, distintos personajes.

A diferencia de los testimonios hasta ahora estudiados, el salvadoreño es mucho más dialógico, mucho más rico en voces alternas, en multivocalidad. «Mire, aquí ando buscando un pedacito donde venir a hacer un ranchito», *dice* el padre. «No fregués, ahí tengo una casa sola; te la voy a ir a enseñar. Vaya, ahí está la carreta y andá a jalar tus cosas», *responde* Anastasio Hernández. En el relato es posible distinguir, en efecto, al padre y a la autoridad local, así como al agente, al militar, al militante y otros tantos personajes más en el pequeño universo narrativo testimonial de Rodas, al ser evocados por la subjetividad de este “yo-narrador”, por su voz performativa. Estas «champas» o chozas, casas precarias, hechas «de horcones», maderos verticales, dan materialidad al recuerdo de la miseria. El padre y la madre vivían ahí, en pequeños terrenos donde cosechaban maíz. Como en otros testimonios latinoamericanos, la primera certeza es la de la opresión, la pobreza, la injusticia: la violencia. Había llegado el momento del desalojo. «Mire Miguelito, con usted somos amigos —

recuerda Lucio a su padre—, pero yo quiero suplicarle, no me bote la champa, yo voy a desocupar, deme chance, voy a ir a ver dónde consigo para trasladar mis cositas, yo voy a desocupar, pero si me bota la casa yo no respondo» (Henríquez Consalvi 2011: 23). Tenía «una escopeta de unas que se llenaba el cartucho, dicen que con mezcal y le ponía pólvora. Y mi papá bien bravo se le puso al frente al señor y ya no continuó» (Henríquez Consalvi 2011: 23). Le decían Peche, cuenta Lucio. Esta alternancia de nombres también formará parte de la identidad del testimoniante. «Pablo o Pablino, todos me decían así. Y toda la gente se acostumbró a decirme Pablo» (Henríquez Consalvi 2011: 24). Más adelante, veremos, llevará otro nombre en la clandestinidad.

Al crecer, nuestro testimoniante fue tomando partido en el quehacer rural. «Trabajaba en la agricultura, no fui a la escuela, y sembraba en tierra ajena, en tierras de la Hacienda El Pichiche» (Henríquez Consalvi 2011: 24). Don Nicolás Peñate, el *mandador*, es la figura que Lucio identifica “arriba” en la escala social del campo: el hacendado. «Ese señor tenía una política de alquilar tierras a los campesinos por censo, valía 4 anegas de maíz en hoja; la anega se componía de 16 canastos, de 50 mazorcas el canasto» (Henríquez Consalvi 2011: 24). Es ahí cuando, dice, «vinieron las algodonerías. Cuando eso pasó es cuando se puso crítico» (Henríquez Consalvi 2011: 24).

Antes de las algodonerías, en esta zona cualquiera hacía su pedazo de milpa, habían lugares que le alquilaban a la gente por dinero, valía 100 colones el alquiler de una manzana, pero habían otros lugares que lo hacían por censo. [Después] alquilaron toda la propiedad. Allí, a los colonos que habían en El Pichiche, ya no les permitían tener una gallina, mucho menos un chanco, porque al tener una gallina el avión las mataba, porque el avión llevaba un veneno para las plagas. Pasaba el avión y los cercos los manteníamos a nivel de poste; los árboles los íbamos podando, ahí nadie tenía una gallina, un chanco o una res (Henríquez Consalvi 2011: 24).

Las algodonerías suponen ese paso temporal, el “antes y después”, del testimonio de violencia. *Antes*, la vida campesina se suponía inmersa en un sistema de hacienda salvaje;

una cotidianidad controlada por la autoridad de las familias más poderosas —«en ese tiempo eran cómodas las cosas», dice Lucio (Henríquez Consalvi 2011: 26)—, exacta en su dimensión económica, religiosa y patriarcal. Después, comienzan las sanciones y, por lo tanto, surge también la organización, la toma de conciencia. «Estando allí fue que vino la organización» (Henríquez Consalvi 2011: 24). Aparecen grupos como el de “Caballeros del Cristo Rey”; la promoción pastoral del sacerdote David Rodríguez —su testimonio es también recopilado al final del libro, es el más extenso y presenta un mejor ordenamiento textual (Henríquez Consalvi 2011: 111-122)—, de formación conservadora (Concilio de Trento) pero altamente influenciado con el tiempo por los aportes de la Conferencia de Medellín de 1968 y al conocer, de manera directa, al *pobre* de la teología de Gutiérrez bajo el abuso de los hacendados y finqueros. Lucio recuerda sus misas y a los Legionarios de María. «Después aparecieron compañeros ya organizados, no de parte de la Iglesia, sino que iban a luchar contra la explotación» (Henríquez Consalvi 2011: 24). «Había explotación — dice Lucio Rodas— porque en los campamentos el caporal se aprovechaba» (Henríquez Consalvi 2011: 25).

Llega entonces un momento importante en el testimonio. El momento en el que Lucio confiesa empezó a interesarte por la organización, la insurgencia. «[Para] ser sincero, cuando yo me organicé en 1974, no me organicé porque pensaba en algún objetivo social. Yo directamente me organicé porque tenía una novia. Y esa novia salía a manifestaciones a San Salvador. Y yo no me daba cuenta para dónde salía. Y comencé a decirle que por qué no me invitaba» (Henríquez Consalvi 2011: 25). Ya Gott había advertido el carácter familiar, de cierta atmósfera de afabilidad, del origen de los movimientos revolucionarios en Latinoamérica (Gott 1968a: 85). Recuérdese, además, que era en la familia en donde nace la épica popular, la tradición oral (Alva Mendo 2003). No obstante, el dato indica la estrecha relación entre las pasiones humanas del individuo y la lucha social. El aporte de testimonios como el de Cabezas o Mármol, el elemento *bionómico* (no solo psicológico) del guerrillero de T. E. Lawrence, toman aquí una presencia mucho más clara. Lucio sabe que la lucha armada no fue, en su momento, una decisión producto de una reflexión, de una larga meditación, una posición espiritual. Todo lo contrario, su acercamiento tuvo un empuje orientado hacia el goce, hacia los afectos.

Comienzan así las tareas, a «repartir el riego de la propaganda» (Henríquez Consalvi 2011: 25). Echa abajo entonces ciertos “mitos” sobre los inicios de la guerrilla. «[Al] siguiente día la gran bulla. Que eran enmascarados que andaban fusiles, que han visto a cuatro o cinco, y yo sabía que era yo solo el que andaba» (Henríquez Consalvi 2011: 25). La relación con la mujer que lo invitó a la organización llega a su fin. Lucio es en 1977 «capturado en Zacatecoluca por una pistola» (Henríquez Consalvi 2011: 25). La sentencia es ambigua. No sabemos si es apresado por *llevar* un arma o es detenido precisamente por *un* agente armado. Es importante anotar que estas marcas orales del texto de Rodas no solo pueden encontrarse en el vocabulario poco convencional (hablar popular: “tiernita”, “champitas”, “riegue”, “disparazón”, “cachimbones”) que utiliza, sino en diversos momentos en donde quiebra convenciones gramaticales: “habían un montón”, “andaban fusiles”, “yo anduve una prótesis”.

Este primer enfrentamiento con agentes del orden no será aquí profundizado. Lucio prefiere no dar más información. Habla más bien de las manifestaciones en San Salvador, la capital. Experimenta así la represión brutal del Estado. Se mezclaba con «estudiantes, maestros, obreros, campesinos y eran manifestaciones grandísimas» (Henríquez Consalvi 2011: 25). Sin que en la familia se enteraran de sus andanzas, logra «formar parte de las milicias populares clandestinas» (Henríquez Consalvi 2011: 25). Iba armado a las manifestaciones. «Nacieron las guerrillas, se comenzaron a concentrar grupos. Y de ahí comenzaron las masacres en San Salvador» (Henríquez Consalvi 2011: 25).

El Ejército, la Guardia Nacional y la Policía empiezan a infiltrarse entre los grupos armados, a rastrear sus movimientos y a recuperar las recientes “zonas liberadas”. Comienzan las persecuciones, los abusos, los asesinatos; la propia la familia de Lucio Rodas, como dije, perecerá en estas arremetidas militares. «Las operaciones militares contra-insurgentes —dice la CVES, en su recuento de 1981— afectan a la población civil no combatiente con un elevado costo en vidas y genera la figura del “desplazado” (CVES 1993: 23). «Ya había que andar aquí en esta zona sin casa, bajo de los palos, viviendo en el monte, corriendo permanentemente» (Henríquez Consalvi 2011: 26). Lucio Rodas es, en efecto, un desplazado. Él, y otros miembros de su familia. Marx y Engels habían advertido ya, a mediados del siglo XIX, la incapacidad del capitalismo de lograr el bienestar total del

individuo: «Die Arbeiter haben kein Vaterland» (Marx y Engels 2014: 61). La madre aparecerá muerta tres días después de su captura, en abril de ese mismo año. Matarán a sus hermanos y a una hermana menor, meses después, en setiembre. La CVES, con respecto a los acontecimientos acaecidos en esos años, afirma que el 17 de marzo de 1981, al intentar cruzar el Río Lempa hacia Honduras, un grupo de cientos de campesinos había sido atacado “por aire y tierra”; se reportaron entre 20 y 30 muertos y 189 desaparecidos. Otra masacre similar sucedió en octubre al sur del mismo río; el saldo: 147 campesinos muertos; entre ellos, 44 menores de edad (CVES 1993: 23). Es a finales de este año que ocurrirá la execrable matanza de El Mozote²⁵⁶. Masacrarán después a la familia de su cuñado, esposo de otra de sus hermanas, en el cantón El Campanario, cerca de Tecoluca. Hasta ese lugar habían llegado también los militares y habían cometido una masacre. «Yo hacía cuentas», recuerda Lucio, «porque en la Radio Venceremos salía que había muerto ahí todo el mundo. Eso fue el 25 de enero de 1982» (Henríquez Consalvi 2011: 26). Aunque parezca extraño, ninguna de las fechas de matanzas y enfrentamientos que Lucio saca de su memoria aparece registrada en las cronologías de la CV. Esta última, por ejemplo, se acerca a la matanza reportada por el IF, ocurrida el 31 de enero, en donde 150 civiles murieron en Nueva Trinidad, en el departamento de Chalatenango, al norte del país (CVES 1993: 24). No obstante, mientras esto ocurría, se firmaba el Pacto de Apaneca, en agosto de ese año, para formar un gobierno de Unidad Nacional, comprometido con la pacificación, la democracia, la defensa de los derechos humanos y la recuperación de la economía. Estos buenos propósitos, por supuesto, finalmente no tuvieron éxito.

²⁵⁶ Cuenta el IF en su resumen del caso, en su cuarto capítulo, C. “Masacres de campesinos por la Fuerza Armada”: «El 10 de diciembre de 1981, en el caserío de El Mozote, departamento de Morazán, fueron apresados por unidades del Batallón Atlacatl, sin resistencia, todos los hombres, mujeres y niños que se encontraban en el lugar. Después de pasar la noche encerrados en las casas, el día siguiente, 11 de diciembre, fueron ejecutados deliberada y sistemáticamente, por grupos. Primero fueron torturados y ejecutados los hombres, luego fueron ejecutadas mujeres y, finalmente, los niños en el mismo lugar donde se encontraban encerrados. El número de víctimas identificadas excedió de doscientas. La cifra aumenta si se toman en cuenta las demás víctima no identificadas. Estos hechos ocurrieron en el transcurso de una acción antiguerrillera denominada “Operación Rescate”, en la cual, además del Batallón Atlacatl, participaron unidades de la Tercera Brigada de Infantería y del Centro de Instrucción de Comandos de San Francisco Gotera» (CVES 1993: 118).

Al ser un desplazado, Lucio recorrerá la cordillera del río Lempa, junto con otros camaradas. Atravesarán poblados como Rancho Grande, El Jícara, Mata de Plátano, El Naranja, Puerto Nuevo, La Pita. Él no iba entonces armado. Esta es su experiencia inicial al formar parte de las huestes clandestinas del FPL, y al *invadir* zonas y comunidades, estableciendo “puestos de soldados”. Pero sabe que todos esos lugares no son refugios donde quedarse mucho tiempo. «Ya la gente estaba con su mochilita lista; al oír el primer disparo, había que correr» (Henríquez Consalvi 2011: 27). Sigue recordando las matanzas.

Ahí mataron a una hermana en El Porvenir. Cuando llegaron ahí, estaba mi papá y el dueño de la casa que era el finado Licho y un Víctor Campucho, estaban platicando. Mi papá tenía una nieta sentada en sus brazos y ese finado Licho tenía un hijo de él, que era el último; ellos estaban chineando [cuidando] a las dos criaturas. Cuando vinieron los soldados que llegaron por el lado de El Coco, llegaron al cerco y ahí los ametrallaron. [A] mi papá de suerte no le pegaron ningún disparo pero a la niña que tenía en los brazos le cayeron cinco balazos. Mi papá acostó a la niña y salió por un potrero corriendo con unas botas de hule y se cayó. La sangre que la niña tiró lo chispeó todo a él, bañado en sangre quedó. ¡Y aquella disparazón! (Henríquez Consalvi 2011: 27).

La emboscada no terminó ahí. Matarán a casi todos los demás miembros que quedaban de su familia. Incluso, hermanos de Lucio miembros también de la guerrilla, encontrarán la muerte en combate: Toño, Manuel y Bartolo. «[T]oditos fueron víctimas de la guerra, diez en total, todos murieron y solo yo que quedé amputado de la pierna derecha» (Henríquez Consalvi 2011: 28).

Comienza así una segunda etapa del testimonio marcado por una cierta pasividad. Rodas liderará grupos y será incorporado a la guerrilla en 1983. Al año siguiente, afirma, le «pegaron los primeros golpes» (Henríquez Consalvi 2011: 28). «[M]e cayó un granadazo y dos esquirlas, eso fue un 6 de agosto de 1984. Pasé como un año que no podía hacer nada, quedé demasiado débil. Me sacaron de la estructura de guerrillas y me pusieron en la estructura de milicias» (Henríquez Consalvi 2011: 28).

Hay un salto temporal importante; acontecimientos que Lucio ha preferido también mantener en silencio. El 26 de mayo de 1988, cuenta, pisó una mina en el caserío de Sisiguayo, en Jiquilisco, en el departamento de Usulután (zona oriental del país). Estuvo un mes en un “hospital clandestino”. «Era buscado por aire, por tierra y por agua. Los helicópteros pasaban soplando las islas de los manglares, por tierra los patrullajes, por los esteros las lanchas y pirañas» (Henríquez Consalvi 2011: 28). Un médico, que Lucio creía era extranjero, le hace una operación en el bote que utilizaban para trasladarse entre los manglares. Trata de comunicarse con la Cruz Roja. Lo trasladan a Sisiguayo, lo internan en un hospital del Estado. Le informan que va a ser interrogado y que es posible además que vaya a la cárcel. Sabemos entonces que Lucio, a quien le decían Pablo, llevaba el seudónimo de Ramiro. Llega así el momento en que debe enfrentarse con las fuerzas del orden, esta vez en desventaja: no puede caminar y está convaleciente. «[A]hí estaban esperándome las fuerzas represivas del Estado. Yo iba con una mentalidad agresiva, y les dije que no había caído por ser ellos cachimbones [buenos en lo que hacen]; había caído porque estaba herido» (Henríquez Consalvi 2011: 29).

«Mirá —dice uno de los agentes—, vengo a hablar con vos, yo te voy a hacer las preguntas. Vos vas a pensar lo que vas a decir, yo no te voy a exigir, voy a escribir lo que digás» (Henríquez Consalvi 2011: 29). Lucio empieza a contarlo todo, «desde el primer día que yo vine a este mundo y hasta el momento que llegué a ese hospital» (Henríquez Consalvi 2011: 29). Este dato es clave para entender las dinámicas del testimonio de violencia que ha sido núcleo de este estudio. Rodas está *contando* una historia que, al menos en su primera parte —esas circunstancias importantes de la vida en la formación de un individuo—, ya había contado otras veces. Como afirmé al inicio, es necesario entender que la ejecución testimonial, siempre performativa —forme parte o no de auditorios o tribunales—, es una dinámica repetitiva, inconclusa, acomodativa en el tiempo. No *surge* solo en la entrevista, en otras palabras: su ámbito no solo es la investigación etnográfica, sino que viene de mucho antes y va más allá. Su espacio es el entorno comunicativo de la cotidianidad del ser humano inmerso en sus ámbitos sociales.

Aunque nos sea difícil entender la exploración del lenguaje en el tratamiento de traumas de guerra o de opresión, su praxis social no se cancela, continúa, pervive, se

transforma incansablemente. Así, al entrevistarse con uno de los «pistoleados de la 6ª. Brigada», Rodas tratará de imponer su voz, su palabra, para no caer en los *juegos* de la estrategia contra-insurgente. «Lamentamos tu caso, que estés herido, pero todavía sos una persona importante, tenés vida; yo vengo a ver cuáles son las necesidades más sentidas que tenés, para ayudarte» (Henríquez Consalvi 2011: 29). Lucio desconfía y recuerda las veces que tuvo que enfrentarse a la 6ª. Brigada en el campo de batalla. «¡Fueron cantidades de veces!» (Henríquez Consalvi 2011: 29). Cinco días duró el interrogatorio. Sabía que, hasta ese momento, su recuperación continuaba pues seguía bajo la protección de la Cruz Roja. Al final, uno de los agentes le dijo: «Mirá, queremos hacerte una grabación, pero yo voy a decirte lo que vas a decir» (Henríquez Consalvi 2011: 30).

—Yo no estoy dispuesto a decir lo que usted va a decir —responde nuestro testimoniante; esta respuesta, sin embargo, no es breve, indica la carga emocional que conlleva la contrapartida de la resistencia frente a un poder exterminador—; en este momento yo acepto que ustedes son mis enemigos, pero si el día de mañana de esta cárcel a la que me van a meter yo salgo, yo sé que de los guerrilleros no soy enemigo, porque no he traicionado la sangre mía ni de mi familia ni de nadie más. Yo sé que aquí no me hacés nada, porque sabés estoy en manos de los organismos internacionales que ya saben si me desaparecés, ya saben de que vos has sido. Pero ya afuera de aquí me podés desaparecer y nadie sabe. Y yo no tengo esa grabación y salgo y yo me encuentro con los guerrilleros, no me pueden hacer nada porque no he traicionado a mi sangre. Pero si yo hago esa grabación, después, voy a ser enemigo de los guerrilleros y de mi propia sangre que he traicionado, así es que no me digás de eso. Ni me hagás promesas de nada (Henríquez Consalvi 2011: 30).

Marx decía en sus reflexiones en torno al 18 Brumario de Luis Bonaparte (Marx 1965: 111-207) que, al forjarse el hombre a sí mismo, «Die Menschen machen ihre eigene Geschichte» (Marx 1965: 115), no podía este sino estar estrechamente relacionado a su medio histórico-social. Así, «Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirn der Lebenden» (Marx 1965: 115). Es decir: un flujo poderoso y violento proveniente de las luchas pasadas debían influir en las pugnas presentes. Este flujo histórico-dialéctico,

este río imaginario capaz de fundar las nuevas demandas del hombre moderno, es lo que hacía a Marx entender el *coup d'État* de Luis Bonaparte producto de las luchas de clases, *Klassenkämpfen* (Marx y Engels 2014: 36). La “sangre” a la que alude Lucio es un elemento del testimonio, como dije, fundamental, pues remite, primero, a este *flujo mental* marxista de la tradición inestable de las esferas sociales que están a punto de colapsar. Una pesada *cadena consanguínea* de dolor debía unir las insatisfacciones humanas a través del tiempo y debía, por ello, hacer estallar la bomba de la revolución. Lucio Rodas no es sino un elemento de este frágil escenario social, marcado no solo por tensiones políticas, sino también emocionales. Lo mismo así para todas las otras organizaciones armadas que surgieron en Perú y Guatemala. Thomas J. Scheff (2000), en su *Bloody Revenge*, ha advertido ya que la gran destrucción de los conflictos nacionales, en donde se pone a prueba las fronteras de las emociones humanas —*shame*, por ejemplo, «is a basic cause of the escalation of conflict» (Scheff 2000: 4)—, es producto de una fractura irreparable del vínculo social «the social bond» (Scheff 2000: 2). En segundo lugar, es posible entender este *derrame* como una “sangre familiar”, ese espacio de relaciones afectivas en el que Lucio recordaba haber tenido momentos de sosiego —pero también de carencia y opresión—, que pasó a convertirse en sangre como *signo de muerte*, a resignificar las penurias de la persecución del Estado, la destrucción social y la injusticia. Así, esta “sangre” será interpretada en las relaciones jerárquicas de una “nueva familia”: la guerrillera, la del camarada, la de la convivencia en la montaña y la clandestinidad. *Sangre* es lo que une al camarada guerrillero como unió, tiempo atrás, a la numerosa familia de Rodas cuando todavía este era un crío. Entre ambos estadios de la historia personal de nuestro protagonista, yace la *sangre derramada* por el pueblo en su lucha por la liberación y la armonía social, la sangre derramada por el propio Lucio al ser herido y perder la pierna, la sangre derramada que es el propio relato, en su sentido magmático, de pasión y narración alternativa de la historia salvadoreña, de flujo testimonial (como el mismo río Lempa), que logra clarificar desde la oscuridad de su memoria los atavíos de una historia oficial matematizada. Es importante notar además que este *sangramiento* del sujeto testimoniante no es compatible con los flujos dialógicos de los agentes del Estado. Como podemos ver en la cita anterior, la extensa respuesta de Lucio Rodas no solo *expresa* su rechazo, sino la imposibilidad del otro, del agente, de entender la *hermandad*, el alto grado de “relación consanguínea” posible solo a través de la herencia de la vida guerrillera.

Al desbaratar así el discurso oficial que buscaba identificar al guerrillero como un individuo peligroso, enemigo del Estado, oscuro, desleal, desmitificando la figura del *campesino terrorista*, Lucio aporta un importante elemento de sentido a la lucha rebelde salvadoreña. «Pero ellos pusieron que yo andaba un fusil M-16 con siete depósitos, eso pusieron» (Henríquez Consalvi 2011: 30), dice al saber que los agentes militares querían justificar así la violencia de Estado contra la población civil. Pero su *leyenda* era ya otra. Es decir, la “otra cara” del *mito* de su vida. Lucio no tenía más que un «cántaro, un molino, ese era mi trabajo en la guerrilla» (Henríquez Consalvi 2011: 30).

Lucio Rodas estará un año en la cárcel. Esta parte de su vida también se mantendrá en silencio. Logra salir gracias a las gestiones de un abogado del FMLN en 1989.

El Licenciado Alfredo Cristiani, de ARENA, llega al poder en este mismo año. Al no tener a donde ir, Lucio llega al Comité Cristiano para los Desplazados de El Salvador (CRIPDES), una organización humanitaria. Recibe, inesperadamente, mucho dinero de una mujer extranjera. Entonces apelaré al humor para contrarrestar la situación de inestabilidad y miedo que le provocaba vivir en permanente persecución. «¡Noombre!, dije yo» (Henríquez Consalvi 2011: 31). Gracias a esta organización, aprenderá a hacer sus propias prótesis. «Utilizábamos hierro, madera, cuero, y hacíamos los pies de plantillas de ginas de esas que se pegaban. Yo anduve una prótesis, pero se me quebró» (Henríquez Consalvi 2011: 32). Por suerte (para nuestro protagonista), cuando el Ejército tomó las instalaciones de CRIPDES, Lucio y otros camaradas —también lisiados— estaban en la Universidad Nacional de El Salvador, recibiendo una capacitación. A ella también llegarán los militares, buscándolos. No será sino hasta que un grupo de ocho lisiados tome la Catedral y exija una salida a Cuba o a México, que Lucio se dará cuenta de la precariedad de su situación como “excombatiente”. Lucio participará de este acontecimiento, estando en muletas, dependiendo además de sus camaradas, de las organizaciones que los apoyan, de la prensa. La ocupación duró un mes y lograron reunirse al rededor de 48 guerrilleros salvadoreños; Lucio no precisa si también con heridas de guerra. Es interesante constatar que este hecho no aparece en el recuento ni en la descripción detallada de casos emblemáticos de la CVES. «Eso fue en 1989 antes de la ofensiva» (Henríquez Consalvi 2011: 33), dice Rodas.

Recibirán dinero de algunas personas. «No era la idea pedirle a la gente para sobrevivir, la idea es que iba a haber alguien que iba a estar mandando [dinero] para que sobreviviéramos» (Henríquez Consalvi 2011: 33). Utilizaron para ello las canastas de la limosna que se reparten durante las homilías. Tanto recibirán que, según Lucio, lograron «meter al banco 15 mil colones. ¡De la canasta!» (Henríquez Consalvi 2011: 34). Después, al ver que las negociaciones se dilataban, toman la embajada de México. Al tener los salvoconductos, son llevados al aeropuerto y logran viajar a La Habana.

En sus reflexiones finales, Lucio piensa que «valió la pena» (Henríquez Consalvi 2011: 36). Mira hacia atrás y vuelve al origen de su testimonio, al tiempo desastroso de las haciendas y los colonos que marcaron su memoria: «Del tiempo que estoy hablando de las algodóneras, ya la gente, muchos que conocieron la zona de Marillo, ninguna hacienda tenía un colono en la propiedad. Todo mundo vivía en las cunetas. Ahí ponían palos, ahí tiraban tierrita y los horcones para arriba y ahí vivía la gente y el agua pasando por abajo» (Henríquez Consalvi 2011: 36). Si no hubiera sido por “esta lucha”, afirma, la gente más desfavorecida seguiría siendo maltratada por el Estado y las clases altas salvadoreñas. «Si no hubiera sido esta lucha, a estas alturas, quizás no hubiera nadie que tuviera un pedacito de tierra, hablo de pobres» (Henríquez Consalvi 2011: 36).

Reconoce que algunos líderes de la guerrilla cometieron errores. Lo lamenta, eso ha creado una imagen negativa de la lucha armada librada en El Salvador, dice. En esos días de su formación militar guerrillera, de guerra, «hubo unidad, y eso se ha perdido bastante» (Henríquez Consalvi 2011: 36). Teme la indiferencia, la desidia, la deslealtad. Tiene hijos. La sangre que se *derramó* durante el conflicto finalmente vuelve a un cauce, para él, correcto, familiar. Es el ciclo de la vida vista por la lucha guerrillera. Pero ello no significa que Lucio afirme el triunfo de la paz y la armonía, que tanto había anhelado durante su militancia guerrillera. A diferencia de la experiencia guatemalteca, en donde de manera constante se advierten los pocos alcances concretos en materia política o económica de los Acuerdos de Paz que originaron sus distintas Comisiones, en el testimonio de Lucio la paz (al parecer) ha dado frutos. Habla bien del gobierno, de los Acuerdos de Paz, del nuevo tiempo en comunión nacional. Muchos hoy, dice, «tienen su pedacito de tierra» (Henríquez Consalvi 2011: 37).

Pero, de todas formas, termina, todo ello «no costó dinero, eso costo sangre. Estas tierras están bañadas con sangre» (Henríquez Consalvi 2011: 37).

CONCLUSIONES

El testimonio es un acontecimiento performativo. No solo remite a un texto escrito sino a una “escenificación social”, dentro de una dinámica determinada, que la origina y complejiza. En el caso de testimonios dados durante las investigaciones de las Comisiones de Verdad en Perú, Guatemala y El Salvador, cuerpo y voz dan al testimonio su estatuto simbólico y social. Considerarla un hecho fáctico antes que textual permite comprender de una manera profunda la forma cómo la memoria de los acontecimientos es siempre un proceso dinámico, desenmarcado, plural, que reintegra lo indivisible: voz y cuerpo en la experiencia de la violencia total. Centrar su comprensión en la voz corporizada y ritualizada de las audiencias nacionales ayuda a entender y visualizar mejor la huella de la lucha ideológica de los conflictos sociales latinoamericanos durante el pasado siglo XX. Aunque se conserve y circule de manera escrita, el testimonio es netamente un hecho corporal que se entabla entre sujetos que pugnan por una cuota de poder.

El cuerpo como materia de reflexión de las relaciones sociales y políticas a través del tiempo hecha luz sobre su destrucción, enagenación, división y sufrimiento. El cuerpo como un organismo estructural, como pieza de una máquina o como espacio utópico revelan una compleja antagonía, pues para asir conceptualmente su esencia se le ha reconocido primero en su destrucción. El cuerpo en la comprensión del individuo en su medio social juega un rol importante en el reconocimiento del testimonio como hecho performativo. Así, en el surgimiento de un arte enfocado en las dinámicas del cuerpo, es posible entender cómo la ritualización de los procesos de verdad de las Comisiones en Latinoamérica tuvo —al menos en principio— un objetivo visualizador, crítico y persuasivo.

El discurso testimonial debe entenderse inicialmente dentro del amplio espectro de los discursos antropológicos, pues surgieron desde el interés del intelectual comprometido, dispuesto a retratar la miseria de los sectores marginales tercermundistas. El testimonio fue pues visto como la “auténtica voz” del subalterno. Así, el testimonio es desde su origen un texto heterogéneo: busca revelar una verdad social, pero desde la reconstrucción de la realidad del individuo a través de la palabra y la imaginación. Al hablar del testimonio como texto literario, es necesario ir a la comunicación dialógica bajtiniana y a la heterogeneidad de los géneros discursivos. El carácter *transformativo* o transgresor de los discursos literarios se materializa de manera cultural a través de la interacción de los individuos. El testimonio forma parte sin duda de estas dinámicas multiculturales.

El testimonio hispanoamericano puede entenderse desde cuatro elementos importantes de su estructura discursiva: la metodología, la oposición estratégica que representa su “co-autoría”, la ficción y la “huella de la oralidad”. Existe una ineludible relación entre el testimonio y las ciencias sociales, entre la lucha ideológica, la oposición oralidad-escritura y las identidades heterogéneas que debe tomarse en cuenta a la hora de abordar críticamente la producción textual del testimonio. El testimonio hispanoamericano es un género narrativo donde confluyen dos sujetos en permanente oposición y conflicto. No obstante, la clásica tradición testimonial solo presentó al individuo desde su voz, intervenida, registrada y organizada por la voz del intelectual. Es precisamente el cuerpo, posible de valorar en el testimonio de las CV, el elemento que marca la diferencia entre un testimonio de tradición antropológica y un testimonio en donde la voz del subalterno presenta huellas más claras de autenticidad.

La discusión sobre la oralidad en las culturas maya y andina puede echar luces sobre los procesos históricos americanos sobre la base del descalabro colonial. El ingreso violento de la escritura en América es el inicio de la oposición entre maneras distintas de ver el mundo y formas heterogéneas de retratar la realidad. El poder avasallador de la letra dominó las tradiciones orales a través de los siglos; la oralidad fue pues un *arma* de resistencia cultural, de identificación milenaria, de preservación esencial de lo propio. Lo importante es entender cómo estas culturas ancestrales lograron establecer mecanismos de sentido e identidad basados no en un soporte material específico sino especialmente en el cuerpo performativo y

la voz, en relación con la naturaleza de un mundo violento. Entender el testimonio desde la literatura importa porque solo así puede reflexionarse sobre la base social, imaginaria y política que la funda en la comunicación humana.

La visión del indio que las jóvenes repúblicas centro-sudamericanas elaboraron durante los siglos XIX y XX, debe ayudarnos a comprender la compleja concepción de nación que sustentó la dinámica social contemporánea: dictadura, represión, masacre, marginalización, autoritarismo, son algunos de los conceptos claves que ayudan a entender la manera cómo se identificaron las grandes masas indígenas en el continente, en oposición a los ideales reformistas o conservadores de las élites latinoamericanas. Desde mi lectura, el hallazgo de estos documentos de alguna manera anuncia la tragedia nacional que se viviría tiempo después durante la segunda mitad del siglo XX. Es necesario pues concebir los conflictos sociales que las CV interpretaron como episodios conectados, a través del tiempo, con hechos históricos concretos. No para justificarlos, sino para encontrar íntimas conexiones sobre las cuales comprender sus raíces político-sociales.

El testimonio dentro del espectro de los informes de las CV, debe entenderse como una empresa político ideológica, empapada de divergencias ético-morales, de crítica teológica marxista, de defensa de una sanación espiritual, de de proyectos de reconciliación nacional. Es, a fin de cuentas, una fusión de diversos discursos de poder y movimiento social. Es importante advertir la porosidad del “discurso homogéneo” de los IF de las Comisiones de Perú, Guatemala y El Salvador, pues al querer retratar, representar y actualizar el pasado de violencia de estos tres países solo siguieron la línea de una reinterpretación científico-social. El Informe ha fracasado en su intento de abordar, desde el discurso pericial, una realidad que lo desborda.

Finalmente, el testimonio como hecho oral y corporal, el escenario y sus componentes esenciales escenográficos, la disputa de la memoria del sujeto sobre el recuento oficial de las instituciones jurídicotransicionales en América Latina y la performatividad de la ritualidad de la verdad del “encuentro etnográfico” muestran la compleja relación del testimonio como narrativa alternativa de la violencia política y la memoria nacional de una guerra interna. El testimonio de los sobrevivientes de masacres, torturas, violaciones o luchas guerrilleras se

presenta como una escenificación del pasado imposible de recuperar. Es ahí, en esa dicotomía, en donde debe valorarse el testimonio como narrativa de una realidad social mucho más compleja de lo que un Informe Final puede reportar. El recuerdo de la masacre es pues reactualizado en el ritual registrado de la CV y su poder subversivo radica en su íntima retórica y su múltiple estética marginal.

APÉNDICES

Caso número 8: Pobladores de Accomarca

Testimonios de Primitivo Quispe Pulido, Crispín Baldeón Illaconza y Avelino Baldeón Pulido

Doctor Salomón Lerner Febres

Los testimoniantes son los señores Primitivo Quispe, Avelino Baldeón y Crispín Baldeón, ruego a la asistencia ponerse de pie.

Señores Primitivo Quispe, Avelino Baldeón y Crispín Baldeón ¿formulan ustedes promesa solemne de que su declaración la harán con honestidad y buena fe y que, por tanto, expresarán solo la verdad en relación con los hechos relatados?

Testimoniantes

Sí

Doctor Salomón Lerner Febres

Gracias, tomen asiento.

Padre Gastón Garatea Yori

Queridos hermanos, los recibimos con mucha gratitud, sabiendo que lo que nos van a relatar es siempre doloroso. La historia de Accomarca es para todos los peruanos un símbolo de mucho dolor, de mucha pena. Queremos que ustedes sepan que queremos... nosotros... que el Perú entero sepa el dolor que pasaron y pasan todavía. Por eso es que los invitamos ahora a rendir su testimonio.

Señor Primitivo Quispe

Señores de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, señores miembros de APRODEH, señores de la prensa nacional e internacional y público en general, permítanme declarar, en honor a la verdad, los sucesos ocurridos en mi pueblo, Accomarca, desde el año 1983 hasta 1985.

Tal es el caso. Al amanecer 3 de setiembre, incursionan los militares destacados en la provincia de Vilcashuamán, más o menos, aproximadamente, doce efectivos, a las cuatro de la mañana, simple llanamente justificando que ellos estaban rastreando o en persecución a los terroristas. En ello, a esa hora, a las cuatro de la mañana, incursionan casa por casa, donde incursiona a la casa de mi hermano que era profesor, que trabajaba en el pueblo Accomarca, matando a su esposa, a sus dos hijos y a mi tía. A mi hermano lo sacan a la calle y en la calle

lo asesinan. Después, así buscando, llega a mi casa y, exactamente, llega a mi casa, donde yo ya estaba despierto esa hora y escuché el sonido, los pasos de los militares. Y a la vez cargan su arma. Momentos, yo, asustado, tenía que escapar por la ventana, dejando a mi mamá, a mi esposa, a mis hijos, otra prima más. Bueno, cuando sintieron que yo estaba escapando, a mi atrás comienzan a soltar balas. Y peor, yo, asustado, tenía que retirarme fuera del pueblo, donde al retirarme fuera del pueblo, ya no sabía nada qué pasaba en el pueblo, cuando realmente todo el día no he regresado al pueblo.

Después, al atardecer, la gente comenzaba a hacer su retirada, porque los militares habían amenazado, si es que regresaran, iban matar a todos. Donde ellos, al encontrarme, me informan que han matado a mis familias, a mi mamá en mi casa, a mi esposa, a mi prima, dejando a mis dos niños. Después de ahí pasa donde mis dos tíos ancianos, esposo y esposa, lo asesinan también.

Al amanecer, los militares reúnen a toda la comunidad en la plaza principal, donde justifican su demencia, que han asesinado a los terrucos y tienen que enterrar inmediatamente. Bueno, la gente asustados han enterrado en ese momento, sin cajón y sin nada. Al hacer eso, hacen su retirada los militares, saqueando nuestros hogares, llevando todos los artefactos domésticos, como el caso radio grabadora, linternas, máquina de escribir. Por último, de mi madre anciana llevó treinta cabezas de ovinos.

Todo esta suceso realmente. Nadie ha denunciado. Yo era único sobreviviente ahí en Accomarca. Parte de mi familia... mis familias radicaban en Lima. Tengo un hermano mayor; se radica hasta actual en Lima. Ha denunciado sobre los casos, pero no era escuchado. Es el caso la primera matanza en el pueblo Accomarca. Desde la fecha, Accomarca realmente ya era un punto clave para los militares, llegar cualquier momento, robar, saquear sus cosas. Y la gente prácticamente eran asustados, y algunos comuneros prácticamente ya se iban a otros lugares, especialmente hacia la capital, hacia Ica, así.

Otro caso, pasando realmente el caso de Accomarca, Accomarca y Llocllapampa. Llocllapampa es un sitio, no es pueblo... Siempre, cada año después de la cosecha, bajan a abonar sus terrenitos con sus animales menores, como cabras, ovejas, así, casi todo hasta la... prácticamente hasta que llegue la siembra. En eso, el 14 de agosto, incursionan al sitio los militares, aproximadamente, unos veinticuatro efectivos. Llegan por dos sitios, uno de ellos comandado, según dice, por Telmo Hurtado Hurtado; y el otro... el otro, capitán o teniente Rondón. Bueno, incursionan a la zona, la gente prácticamente vivían cada uno en sus chozas, no eran casas sino chozas. Incursionan choza por choza, reuniendo a la gente. Para eso, inclusive los puntos de la salida lo cierran, porque algunos de susto, asustados, los jóvenes más que nada hacen su retirada, al ver que estaban llegando los militares. Ya bueno, más que nada quedaron ahí mujeres, niños, ancianos, madres gestantes. Bueno, reúnen más o menos, a parte céntrica, diecisiete de Llocllapampa, con el cuento que van hacer una asamblea, pero siempre reventando sus balas. Bueno, la gente que se quedaron ahí. Se reúnen inconscientemente en esa pampa gritando. ¿Qué cosas preguntaría?

Yo estaba presente ahí, pero hice mi retirada, más o menos cercano a un bosque. De ahí yo miraba. Inclusive de esa pampa a las mujeres jóvenes arrastrando lo llevaban a un montículo cercano. Y otros han visto también, así ocultos. Eso llevaban para violar. Hacían gritar. Después de hacer todo esto lo hacen formar en columna de dos, una columna de mujeres y otra columna de varones, y a una distancia más o menos donde hay dos chozas o dos casas... casas... ah, casitas, no tampoco, una casa grande, dos casas juntas, ahí lo dirigen, más o menos a 200 metros de distancia. Ahí lo meten realmente, mujeres, niños a una casa;

a otra casa los varones. Después hacerlo eso, comienzan soltar sus balas. Después de eso, sueltan bombas. Cuando lo soltaron bombas, comienza incendiarse las casas. Y prácticamente ahí lo silenciaron a 69 personas, niños, ancianos, mujeres.

Al hacer eso los militares, más o menos las once de la mañana, se hacen su retirada. Se retiran hacia Accomarca, hacia el pueblo, a una subida. Cuando estaban subiendo, ven a una señora. Aparece una anciana ahí, que inmediatamente agarra balde y lleva agua, posiblemente para apagar lo que estaba incendiándose. Entonces, al ver, mandan nuevamente a un soldado, para que asesine esa anciana. Al llegar, efectivamente lo asesina a la anciana también, haciendo sentar en un rincón, amarrando con una soguilla, así de paso.

No solamente siempre tienen costumbre los militares saquear, robar... claro... violar. Todo eso ha hecho realmente en mi pueblo. Esto realmente nadie lo sabe. Hay una incógnita. ¿Por qué asesinaron? Creo que el teniente Telmo Hurtado Hurtado se justifica que «no, entre ellos, se mataron», o «bueno, a los terrucos hemos matado». Entonces así fue los sucesos de Llocllapampa. Lamentablemente, esa gente ¿qué culpa tenía? ¿Ahí ha encontrado terrucos? No han encontrado. Por lo que la gente vivían ahí en sus chacras, pensaron que éstos son terrucos, «Por eso del pueblo han escapado» diciendo. Todo eso era su justificación de los militares.

Después de eso, también mi pueblo ya estaba diezmándose. Ya no había habitantes. Ya no funcionaban sus escuelas. Pero seguía incursionando, seguía matando. Hay más de una decena de desapariciones que ahorita no me acuerdo sus nombres. Inclusive hay montón de desapariciones. Seguían matando. 9 hasta 13 de setiembre, por ahí seguían matando a la gente, lo que encontraban. Si encontraban dos, mataban. Si encontraban tres, tres mataban, así. Entonces mi pueblo realmente era un pueblo, no sé, un pueblo ajeno dentro del Perú. Otra gente de repente a ellos consideraban como animales. Así es la situación de mi pueblo, Accomarca. Después de eso, los militares, ahora, ya, bueno, llegaron los investigadores. Yo también soy docente, pero laboraba en ese pueblo. Pero esa fecha ya no laboré ahí, sino estaba destacado en otro sitio. Siempre visitaba a mi pueblo, pero muchas veces ya no encontraba gente. Así fue el caso de mi pueblo Accomarca. Ahora realmente mi pueblo sufre, llora, como se dice, suda sangre, y pide. Hasta mientras que esos culpables siguen en libertad, que no van a ser juzgados, mi pueblo nunca olvidará. Sus heridas no se curará. Eso es a grandes rasgos.

Padre Gastón Garatea Yori

Muchas gracias. Creo que el testimonio le sirve al Perú entero. Es muy importante oír de la voz de ustedes mismos esa masacre que aconteció. Le pediría yo a los otros...

Señor Primitivo Quispe

Quisiera aumentarlo de eso. Después de tres días, cadáveres han sido enterrados por nosotros mismos, algo de diez personas. Encontramos prácticamente chicharronadas, pedazos. Uno tenía que agarrar con la mano y enterrar en fosa común. Prácticamente hemos encontrado solamente parte del cuerpo. Ya no tenía sus brazos, ya no tenía piernas. Esto es lamentable que... Creo que en el mundo no ha pasado esas cosas, no así semejante.

Padre Gastón Garatea Yori

Les pasamos la voz a los otros hermanos, a ver si quieren complementar algo.

Señor Avelino Baldeón Pulido

Señores de la Comisión, me llamo Avelino Baldeón Polido. Después de la masacre el 14 de agosto, los militares siempre llegaban diariamente hacia el pueblo Accomarca. En esos viajes siempre saqueando, ha traído hasta la campana de la iglesia, hasta banda de guerra de la escuela.

Entonces, una de las incursiones del 9 de setiembre, lo detienen a mi padre, don Martín Baldeón Ayala, 66 años de edad y con él... la hacen juntar todos sus robos. La hacen juntar burros, caballos. En esos lo hace cargar. Lo toman como un peón. La hacen llevar todos sus robos hacia Vilcas... al destacamento de Vilcashuamán. En eso, en ese viaje, cuando lo está llevando... choca con dos personas, la señora Brígida Pérez, 70 años, y su hijo Alejandro Baldeón, y lo asesinan en su presencia de mi padre.

De ahí mi mamá, como llevó a mi padre, va a averiguar su situación a hacia base de Vilcashuamán, el siguiente día. Pero nadie querían acompañar a averiguar su situación al base militar. Mi mamá andaba diario en las calles de Vilcashuamán. En eso, consigue a un primo que es yerno de Vilcashuamán. Le dice: «Sobrino, a tu tío lo ha traído, y ya está varios días. ¿Cómo estará de hambre?». Y no nadie me quiere acompañar. «Acompáñame». En eso el primo le acepta, lo acompaña, y mi mamá le ha dejado sus quipecitos en la casa donde que está alojado. Así se ido a averiguar. Y llega a la puerta, le preguntan y a mi mamá la hacen entrar. Al primo, no. «Anda tú, regrésate nomás». En eso... justamente ese día había también un tío, primo de mi mamá, estaba detenido en el base militar, y justo ese día a él le sueltan. Él ve a los dos sentados adentro.

Y de ahí nosotros ya empezamos a averiguar. Nos han negado totalmente, y hemos valido a muchas autoridades así, la Comisión de Derechos Humanos, a los congresistas, averiguamos. Totalmente se negó. Simplemente se negó, y nosotros ni hemos detenido ahí. Tiene copias, varias copias, y nosotros también. De tanto cansancio de andar, así llorar, como no había repuesta ninguna parte, teníamos que dejar. Pero ahora, como apareció la Comisión de la Verdad, acudimos acá, a ver si nos puede hacer alguna justicia, sancionar por lo menos a los culpables, de tanto dolor, daño que nos han hecho.

Quisiera saber de mis padres, dónde está. Hay un responsable. Él es el capitán Zanabria. Él estaba a cargo de base militar Vilcashuamán. A sus manos de él ha llegado mis padres. Dónde esté, pero él debe decir la verdad, dónde está mi padre. Yo quisiera recoger aunque sea sus huesos para llevar al cementerio, por lo menos para asentar su partida defunción. Ese sería mi declaración.

Padre Gastón Garatea Yori

Muchas gracias, el otro hermano si quisiera... ceder la palabra.

Señor Crispín Baldeón Illaconza

Señores autoridades, muy buenas tardes, nacional e internacional, y la Comisión de la Verdad, yo voy a presentar el testimonio de masacre de Pacchahuaya del 25, 26 de setiembre de 1990. Yo soy de comunidad Copaccabana. Yo soy el hijo. A Copaccabana llega el 25 de

setiembre, a las siete de la mañana, llega los cuatro militares del base militar del cuartel de Accomarca. A las siete de la mañana haciendo disparar al aire y repique de campana, reúnen a todos. Nos hacen reunir a todas las comunidades. Después de hacer reunir a los comuneros, ellos comienzan pedir cuatro carneros ¿Por qué motivo cuatro carneros? Cuando creó base en Accomarca, ellos a todos los anexos han dado una obligación para que le den mensualmente, bien en carnero, gallina o huevo o en algo. Pero si en la comunidad no teníamos nada ni para comer, ni para nosotros, y para ellos ya teníamos que conseguir de donde sea. Obligaba.

Justamente, como de Copaccabana dejó de llevar dos meses sus pedidos de esos señores militares, asesinos, criminales, por ese razón es lo que ellos vinieron; ahí nos han obligado para entregar los cuatro carneros y todavía a golpes. Hay un señor era edad, a él también le ha dado una patada para que le entrega, porque a él le correspondía un carnero, ha hecho el señor edad esfuerzo y los cuatro carneros hemos reunido y de ahí, como eran cuatro... dos queda en la plaza con restos comuneros y a dos con un comunero más nombra y lo manda a casa... a dar orden a casa por casa para que vaya a rebuscar, a buscar qué es lo que tiene casa, frazada, radio, todo lo que encontraba ¿no? y ellos se lo recogían. Después, pobremente, nuestra pobreza teníamos. Como era temprano lo que hemos preparado para tomar nuestro desayuno y ellos encontraron, todo se lo comían; y ahí, después de ahí, tenía una lista en la mano el soldado, se llama Morino Getano, saca de su bolsillo una lista y llama a Eustaquio Baldeón Palacios. Él no estaba presente, luego llama a su papá Jesús Baldeón Zapata; después, Santos Baldeón Palacios y a Bernabé Baldeón García, de ahí, como ya a los tres ha hecho reunir de acuerdo lista, después de ahí ya regresaron ya los restos esa que ha rebuscado a las viviendas de los campesinos, y cuando llegaron ya era como las diez y mandaron preparar almuerzo, tenemos que preparar su comida y almorzaron todo y dijo: «Ustedes, los tres personas, tienen que llevar ese cuatro carnero hasta base Accomarca a entregar, a cumplir con su deber. Después de entregar, ustedes van a regresar, ¿ya?».

Entonces, a las diez de la mañana, los cuatro militares sacaron de esa comunidad a los tres detenidos con los cuatro carneros. En trayecto de camino por Chirúa, en altura de comunidad, allá en altura, encuentran con dos pastoras. La otra pastora era joven, la otra era edad, lo piden dos carneros. Las dos pastoras cumplen con entregar las dos carneros, pero ellos no quedaron con ese contento, comenzó a violar a la pastora lo que era más joven. Al pesar que estaba pidiendo ruegos, auxilios porque los... no podía defenderlo. Terminó de violar y después seguía, seguía trayendo carne..., ya no eran cuatro, seis carneros; luego llegan a Pacchahuayllua a las tres de la tarde y ahí reúnen, ya con... porque de base militar habían salido una patrulla de veinte soldados... comandado por este... por orden de teniente Morán, de su superior, de la patrulla responsable era solamente apodo Maque; entonces, ahí, en ese pueblo, en Pacchahuayllua han reunido los veinte militares, ya no ya con doc... ya no... ya no... ya no eran ya solamente los tres detenidos sino que ya de todos los pueblos habían traído los detenidos, cualquier cantidad ahí se reúnen los veinte soldados.

Luego después de ahí, ellos comienzan a... a hacer preparar también almuerzo a las comunidades, después comienzan separar a los hombres, y a las mujeres lo encierran en un cuarto, aparte cada uno, en el Concejo, y de los cuáles lo mandan traer cilindro, dos cilindros... con los alumnos y, de ahí, hacen hervir agua en un cilindro y en otro cilindro agua fría, todo ese ya está preparado toda, toda la tarde y luego de ahí, el castigo, el masacre comienza a las ocho de la noche; en primero lugar, ellos comienzan a... la forma de castigo es formar una pera, una ruma de humano, como si fuéramos saco de arroz, en primero lo que

era es mi papá el anciano de edad de 68 años; ellos después de formar esa ruma, ellos saltaban encima, bailaban, todos los veinte militares, después de ahí, han hecho vendar sus ojos con sus respectivas ropas y hacían bailar desnudos a todos los detenidos, y de ahí seguía... seguía el castigo, ya era noche. De ahí, ya, dentro de la iglesia hay una viga, ya han colgado, amarrando con alambre y soga, de ahí sumergían primero a agua hervida después le trasladaban al cilindro agua fría como si fuera un pollo. Luego, a raíz de... a raíz de esa tortura hay un testigo, hasta ahorita está vivo todavía, Santos Baldeón Palacios, tiene tres costillas roto, y mi papá, como ya era edad, no ha resistido, ahí lo que ha fallecido en ese tormento, de los cuales, ahí... ahí habido... han muerto tres. A dos han hecho desaparecer.

De ahí luego hemos reclamado a mi papá no tenía por qué hacer desaparecer, tenían que... ellos tenían que... ya sabrán qué hacer, entiérralo, llévalo... tanto reclamo de todas las comunidades, de los sobrevivientes, ya nos ha hecho caso y ha llevado así a su base a Accomarca, cargando en un costal, en un burro, y con todos los detenidos sobrevivientes, todos el día 26 de setiembre, luego hace llegar a su base Accomarca, ahí, ahí estaba gente, cualquier cantidad, porque eran bastantes sus familiares, el que sabía han ido como la detención ha sido desde el día martes el 25 de setiembre, y los restos como habían adelantado pensando que ya estaban ya en base han ido sus familiares a esperar. Pero, sin embargo, no, todavía no habían llegado, ¿no?

El día 25, entonces, ya 26, 26, había bastantes gentes; luego hacen llegar a todos los detenidos. El cadáver... cadáver ya estaba, ya el cadáver del Bernabé Baldeón García; ellos da... entregan a su jefe, a teniente Morán. Ellos dicen que este fulano ha muerto con paro... con paro cardíaco... ataque paro cardíaco y luego el teniente Morán da un orden, diciendo que lo hagan desaparecer inmediatamente ese difunto. Lamentablemente ahí... ahí estaba me sobrina Aurea Baldeón Huacaña. Ella... ella reconoció bien el cadáver y ella lo que reclamó. Ella dijo que ese cadáver es de mi abuelito, de Bernabé Baldeón de Copaccabana de Lambrayoc, no tienen... no tienen por qué hacer desaparecer, es un humano y ustedes mismos tienen que hacer, tienen que hacer enterrarlo a ruego de... gracias a ella... a ruego de ellas lo que se ha... han llegado a enterrar ellos mismos y con... con... ha velado en su presencia de todos los testigos, de los sobrevivientes, de los torturados. Ahora, después de... de terminar de enterrar el cadáver, a los sobrevivientes dan libertad como si fuera que no ha pasado nada.

Estos señores, ahora, ya de esa masacre yo he denunciado a todas las autoridades, a Derechos Humanos, gracias en Lima a APRODEH. Agradezco que me han asesorado y me han ayudado... y también esa masacre es denunciado Amnistía Internacional, a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, a todas las autoridades nacional, internacional y luego yo sigo... mi seguimiento está durante doce años, pero la verdad hasta ahorita, justicia no encuentro y de los cuales para... a cada caso tiene su... tiene un justo... tiene... tiene un justo... en la vida necesita dinero, no tenemos nosotros un financiamiento, por falta de dinero no se puede... hacer más seguimiento. Ahorita se encuentra la investigación en fiscal de... en la fiscalía de provincia Vilcashuamán. Ahora, para eso hay como más... como treinta y ocho testigos claves y de los cuáles ellos pueden declarar para que salga bien esclarecimiento, pero lo que pasa que falta es no tengo apoyo, recurso... y apoyo económico. Por eso... eso está en olvido, está en la impunidad, yo ya la verdaderamente ya no creo en los autoridades. ¿Por qué? Porque ya yo he... todo sitio he visitado, hasta ya he cansado de tocar las puertas también, ojalá la única esperanza a la Comisión que ha creado ahorita Comisión de la Verdad, que lleguen a mi comunidad.

Yo solicito directamente que llegue a mi comunidad, a investigar, a aclarar el caso, no solo... no solo es muerte de mi papá. Ahí, en ese lugar, van a encontrar bastante, ¿por qué no denuncian los restos de familiares? Porque para caminar es costoso, es gasto y no tenemos plata, señor, por esa razón, señores autoridades, los restos no denuncian, a mí me dicen: «¿Qué cosa has encontrado? ¿Qué cosa encuentras? Ahí estás andando por gusto pues, tendrás tiempo, ganará ahí». Pero no es así, señor; a mí me duele, a un campesino inocente, indefenso, por qué lo han asesinado. Si son militares, por qué no se han enfrentado con los senderos, con los jefes... verdaderos. Ellos cuando salían los verdaderos, metían a su... metían a su cuartel como si fueran un cuy, como un conejo ¿eso es justicia, señores? y ahora, nosotros, los familiares de la víctima, no recibimos hasta ahorita ninguna ayuda de ningunas autoridades. Ahora... ahorita, mi mamá Guadalupe Illaconza Ramírez está postrado, está en cama en mi comunidad durante veinticinco meses sin ninguna ayuda del gobierno, sin ninguna ayuda de las organizaciones. Yo presento en Lima a la Ministra, a las oficinas, solo está nada, todo es negativo, no tienen plata para que nos ayuden, no hay, es en vano, más bien soy mal mirado, ya tengo vergüenza. Pero no es eso.

Yo, señor, yo no soy mendiguero, yo no soy limosnero, yo reclamo justa razón; ahora, por ejemplo, en tiempo de Fujimori, ha salido una ley, si me equivoco, creo que ha sido cero cuarenta y cuatro, una ayuda para víctimas, para los niños huérfanos, por intermedio de PAR, por intermedio organizaciones esa... esa ayuda, en Pacchahuaylla, los niños huérfanos no merecen, no reciben, a mí me preguntan cuándo yo voy, porque ellos ya saben que yo soy responsable del masacre, de la denuncia, me preguntan: «¿hay que dale algo... está saliendo ayuda para los... o puedes conseguir pa los niños, tengo mis chiquitos, había estado huérfano, no tiene mamá no tiene papá, esos son huérfanos de guerra sucia, violencia?» Yo qué razón... tengo que decir la verdad, pues: «No sale, pues, ha salido pero no llega pues, señor, sólo estará quedando pues en el camino».

Por eso lo que yo... mi pedido es... yo solicito a los señores autoridades, nacional, internacional, si tendrían su gentileza ayudarme como humanitario para que salga ese masacre en el aire, solicito quizás algunos... o el gobierno de otros países o los señores embajadores me ayudarían con apoyo económico, para que salga en el aire ese masacre de Pacchahuaylla. Y al salir va a ser bastante, señores, mucho. Agradezco ese es todo, señores, mi testimonio de Pacchahuaylla, gracias.

Padre Gastón Garatea Yori

Muchas gracias también por este testimonio y por la fuerza de su protesta, porque me parece muy importante que no nos quedemos pasivos. Yo le agradezco en nombre de todas esas personas que no se atreven, porque no tiene medios económicos, porque no se atreven porque tienen miedo también, pero le agradezco en nombre de ellos que usted levante esa voz fuerte para decir que esa injusticia tiene que ser resarcida. Creo que lo que ustedes, los tres, nos han dado como testimonio ha sido un relato muy lleno de fuerza, de vida, y creo que nos corresponde a todos luchar por la vida, creemos que sin justicia la vida siempre corre peligro, muchísimas gracias.

Señor Crispín Baldeón Illaconza

Perdón... Gracias.

Padre Gastón Garatea Yori

Gracias también a usted.

Testimonio 7.

Departamento de Quiché

Buenas tardes a todos y a todas, presentes en este evento tan importante. Mi nombre es Sandra Patricia García Paredes, soy una persona sobreviviente del año 1975. Voy a contar un poco resumida mi historia.

En el año 1975 vivía en el Ixcán, en el Parcelamiento San José la Veinte. Haciendo un poco de historia, en ese año, el 20 de julio, capturan a mi hermano Carlos. El 21 de ese mismo mes capturan a mi padre, y nunca más supimos de ellos. Yo vivía allí como cualquier otra persona campesina, analfabeta, como la mayoría de nuestro pueblo.

El ejército, después de haber capturado a mi padre y a mi hermano, me persiguió hasta encontrarme en un lugar de la costa sur a donde había viajado meses antes. El día 17 de septiembre de 1975, llegó una escuadra del ejército y me sacó de la casa de mi hermana en el Parcelamiento de Nueva Concepción, parcela “A”, 47, Barrio Santa Teresa. No sé la hora exacta cuando llegaron los soldados, tocaron la puerta y cuando mi hermana preguntó “¿quién es?” ellos le dijeron “el ejército, abran la puerta”. Mi hermana abrió y entraron los soldados. Preguntaron por mí. Mi madre me negó. Pero ellos estaban seguros que yo estaba en ese lugar. Yo tenía mi pelo trenzado y me hicieron que me deshiciera las trenzas para poder identificarme, ellos andaban fotografías mías.

Cuando me identificaron, me agarraron y mi madre se metió a defenderme y salió con un brazo quebrado. Ante esa situación, nadie pudo hacer nada y me sacaron de la casa, me llevaron, y como a 50 metros de la casa tenían un jeep del ejército, un carro negro con vidrios polarizados de los que nosotros le llamamos “fantasmones”, en la época de la guerra los usaba la judicial. Cuando llegamos al jeep, el oficial le dice a un soldado que me vende los ojos, el soldado le dijo “no tengo con qué” y él le dijo “quítate el pantalón y los calzones y haces una venda con el calzoncillo”. El soldado lo hizo y me vendaron con esa prenda.

Posteriormente, no sé a dónde me llevaron. Me tuvieron secuestrada siete días. El día que me llevaron, o la noche, allí empezó la tortura, el interrogatorio. Primero me agarraron los soldados, me pusieron boca abajo en el piso, me sostuvieron las piernas abiertas, los brazos, y una bota sobre mi cabeza, y luego, me imagino que fue el oficial el que me violó primero. En el curso de los días, fueron haciendo las mismas preguntas, las mismas torturas. No sólo me violaban, me torturaron psicológica y físicamente, me pusieron toques eléctricos en los pies, me pusieron la capucha con gamezán [«Insecticida comúnmente utilizado para matar ratas»].

Todos los días se repetía lo mismo y los interrogatorios no cesaban, me tuvieron encerrada en un cuarto, me pusieron una grabación que decía “¿estás embarazada de un guerrillero?”. No sé por cuántas horas tuve que escuchar esa pregunta, eso fue terrible para mí. Yo era una niña con una carencia tremenda de conocimientos y no entendía muchas cosas. Los días fueron pasando y todos los días me trasladaban de lugar. A cada lugar donde llegábamos era la misma cosa. Un día me quitaron toda la ropa, me tomaron fotos de todos los ángulos, me tomaron huellas digitales de los pies y de las manos, me pesaron, me

midieron, me abrieron expediente, me pidieron todos los datos de mi familia. Querían saber todo.

El penúltimo día, antes de que me soltaran, me llevaron a un lugar donde me dijeron que me iban a fusilar, no sé por qué razones no me fusilaron. Pude escuchar la orden, cuando alguien le dijo al oficial que había una contraorden. Y me volvieron a vendar y me andaban llevando en el jeep envuelta en un poncho de tela reciclada. Al otro día me dijeron que si yo colaboraba me iban a dar los documentos de mi hermano y de mi padre, yo les dije que eso era mentira.

Después me trajeron a otro lugar donde estaba un señor con uniforme caqui, bien planchado, bien lustrado. En ese lugar me interrogó ese señor que era un mayor del ejército. Había un soldado que me cuidaba que le decían “pajarito”. Después de ese interrogatorio me fueron a dejar abandonada en los cañales del ingenio Madre Tierra que yo no conocía en esa época. Posteriormente, investigando, supe que allí era. Allí entraron con el carro, me bajaron, me dijeron que caminara, que no me volteara. Después que ellos se retiraron, regresó uno de los hombres y me dijo “toma dos quetzales para tu camioneta”. Después de eso se fueron y me quedé allí llena de terror, maltratada.

Con mucho miedo comencé a caminar a la carretera, y allí la gente me ayudó y logré llegar a la casa de mi hermana, donde el ejército aún estaba vigilando. Después de todo eso, mi vida cambió totalmente y mi decisión fue de alzarme a la guerrilla. Y desde entonces me alcé, porque sabía que si me volvían a agarrar, me iban a matar, como me lo habían advertido.

Hoy estoy aquí para compartir esto con todos ustedes, porque sólo así podemos luchar por la vida y botar el muro de la impunidad que tantos años hemos tenido en este país. Hago un llamado a todos y a todas para que sigamos luchando para encontrar la justicia, la verdad y la paz que todos necesitamos. Solo así podemos realmente seguir adelante en medio de tantas penas y dolor que nos ha causado el mismo Estado a través de sus fuerzas represivas. No entiendo por qué los niños también teníamos que pasar horrores si no le debíamos nada al Estado de Guatemala.

Muchas gracias a todos y a todas por haberme escuchado.

3. “ESTAS TIERRAS ESTÁN BAÑADAS CON SANGRE” Lucio Rodas Velásquez “Pablo”

Nací el 10 noviembre de 1953, en el Cantón San José de la Montaña, Zacatecoluca, Departamento de La Paz, El Salvador. Desde niño fui pobre. Mis padres no tenían tierra propia, comenzaron viviendo en los callejones, eran bastante amplios los callejones en ese tiempo, allí hacían ranchitos. Cuando yo tenía una edad bien tiernita, un señor de apellido Núñez tenía la propiedad de El Coco. Ahí habían un montón de champitas, vivía un montón de gente pobre y él ordenó que les avisaran, que se fueran. Era un callejón libre. Aparte estaban dos haciendas, pero al hombre se le antojó desalojar a esa gente y dijo:

—¡Al que no se salga, yo meto al bulldog!

Eran champas de horcones, lo que tenían de techo era madera rolliza y palma, con eso hacían las champitas. Contaba mi mamá y papá que tenían maicillo y maíz. Miguelito Valdés empezó a botar las champas. Y cuando llegó a la casa le dijo mi papá:

—Mire Miguelito, con usted somos amigos, pero yo quiero suplicarle, no me bote la champa, yo voy a desocupar, deme chance, voy a ir a ver dónde consigo para trasladar mis cositas, yo voy a desocupar, pero si me bota la casa yo no respondo.

Mi papá tenía una escopeta de unas que se llenaba el cartucho, dicen que con mezcal y le ponía pólvora. Y mi papá bien bravo se le puso al frente al señor y ya no continuó. De ahí mi papá agarró gira y fue a ver a donde hallaba un pedacito en la calle en otra parte para hacer la champa. Se juntó con un señor, se llamaba Atanasio Hernández. A mi papá le decían el Peche. Le dijeron a mi papá:

—Hola Peche, ¿qué andás buscando?

—Mire, aquí ando buscando un pedacito donde venir a hacer un ranchito.

—No fregués, ahí tengo una casa sola; te la voy a ir a enseñar. Vaya, ahí está la carreta y andá a jalar tus cosas.

Tenía la casa un montón de matas de guineo. Y cuando se fue de regreso, en la carreta empezó a jalar las cosas. Cuando llegó, estaba mi mamá y mi hermano; yo era el más tierno y le dijo Atanasio:

—¿Y a este le das pacha?...

—Sí.

—Andá a traer una leche para que le des pacha. ¿Y este otro cómo se llama?

—Se llama Lucio. Pero no le voy a decir Lucio, yo le voy a decir Pablino o Pablo.

Pablo o Pablino, todos me decían así. Y toda la gente se acostumbró a decirme Pablo. Ya cuando fui creciendo, mi papá alquilaba tierra para trabajar, para sembrar el maíz y cosechar para comer. Habían años que sacaba y otros que no. Luego por fin nos aburrimos. El señor ese murió, la señora de él no fue lo mismo. Y nos venimos ahí por la Hacienda El Pichiche, ahí exactamente crecí y empecé a trabajar.

Trabajaba en la agricultura, no fui a la escuela, y sembraba en tierra ajena, en tierras de la Hacienda El Pichiche, el mandador era Don Nicolás Peñate. Ese señor tenía una política de alquilar tierras a los campesinos por censo, valía 4 anegas de maíz en hoja; la anega se

componía de 16 canastos, de 50 mazorcas el canasto. Y ya cuando las milpas estaban dobladas, pasaba el señor en un caballo, si la milpa tenía una esquina mala decía:

—Mirá, ahí me das 3 anegas.

Y había que llevarla a la Hacienda. Se limpiaba a pura a cuma. Si la milpa era poquito y decía:

—Sacá estas mazorquitas y te las comés con tus hijos.

Pero había un compromiso, sembrarle maicillo a la milpa. Del maicillo si había cosecha, por la cosecha no cobraba censo, pero le gustaba que quedara el rastrojo o el zacate. La Hacienda no tenía ganado, pero venían unos ganaderos grandes de la zona de San Vicente, esos venían a alquilar para todo el verano. Y el ganado lo llevaban hasta que ya volvía a llover; las tierras las dejaban barridas. Pero por fin, vinieron las algodoneras. Cuando eso pasó es cuando se puso crítico.

Antes de las algodoneras, en esta zona cualquiera hacia su pedazo de milpa, habían lugares que le alquilaban a la gente por dinero, valía 100 colones el alquiler de una manzana, pero habían otros lugares que lo hacían por censo.

Cuando vinieron las algodoneras alquilaron toda la propiedad, allí a los colonos que habían en El Pichiche, ya no les permitían tener una gallina, mucho menos un chanco, porque al tener una gallina el avión las mataba, porque el avión llevaba un veneno para las plagas. Pasaba el avión y los cercos los manteníamos a nivel de poste, los árboles los íbamos podando, ahí nadie tenía una gallina, un chanco o una res.

Estando allí fue que vino la organización. Apareció por ejemplo una asociación que conocí como “Caballeros del Cristo Rey”. Quien bajó en esta zona organizando a la gente en la Iglesia católica fue el Padre David Rodríguez. Mi lugar de salir a divertirme era El Guayabo, yo para ahí agarraba. Allá llegó, en una iglesia pequeña daba misas, y ahí fueron metiéndose una parte de jóvenes a los Legionarios de María. Después aparecieron compañeros ya organizados, no de parte de la Iglesia, sino que iban a luchar contra la explotación.

Había explotación porque en los campamentos el caporal se aprovechaba, le mandaba las tareas a los mozos, las cuadrillas andaban de 30 personas, y habían campamentos que tenían 5 o 7 personas. En ese tiempo a uno le pagaban el salario mínimo, 2.25 de colón sin comida. Si perdía un día a la semana, perdía el séptimo. Salía perdiendo el día y el mínimo. Si solo trabajaba en el quince 10 días, que perdiera un día de cada semana por “x” razón, estaba perdiendo alrededor de 9 colones. Pero como en ese tiempo eran cómodas las cosas, ajustaba todavía un poco para cubrir la canasta básica.

Había explotación, porque los caporales se pasaban de la medida, y las tareas que daban eran grandes. Había quien llegaba a las tres de la tarde con tarea, había quien no lo hacía y si no hacía la tarea, trabajaba de choto porque a ese no lo apuntaban, ese día lo perdía. Tenía que regresar al siguiente día si quería que lo apuntaran, a hacer la burla. Había quien hacía dos tareas en tres días.

Yo para ser sincero, cuando yo me organicé en 1974, no me organicé porque pensaba en algún objetivo social. Yo directamente me organicé porque tenía una novia. Y esa novia salía a manifestaciones a San Salvador. Y yo no me daba cuenta para dónde salía. Y comencé a decirle que por qué no me invitaba cuando salía.

Como yo tenía amistades de los que eran organizados, por fin quizás ella consultó y dijeron que me invitara. Así fue como yo me metí. Y ya metido allí, las primeras veces comenzaron a darme tareas, porque en el Caserío donde yo vivía solo yo era el único. Entonces cuando se debía repartir el riego de la propaganda, a ese caserío no iba otro para regar la propaganda. A mí me daban todas las hojas para regar y yo las regaba. Yo conocía bien. Y al siguiente día la gran bulla. Que eran enmascarados que andaban fusiles, que han visto a cuatro o cinco, y yo sabía que era yo solo el que andaba. Ya cuando íbamos a San José, habían veces que iban hasta cinco. Pero ya allá, la bulla era que andaban en carro. Con la novia al final tuvimos dificultades porque por ahí, en 1977, yo fui capturado en Zacatecoluca por una pistola.

Yo me organicé en 1974 en el famoso Bloque Popular Revolucionario (BPR), donde apareció la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS) y la Unión de Trabajadores del Campo (UTC). Empezamos a ir a manifestaciones a San Salvador. Y empezaron a reprimir a la gente. Primero fueron las manifestaciones en San Salvador, ahí nos aglutinábamos con estudiantes, maestros, obreros, campesinos y eran manifestaciones grandísimas. Yo pasé un tiempo que en mi casa, mi familia no sabía. Porque ni la familia se daba cuenta dónde uno andaba, y así fue pasando el tiempo. Llegamos después a formar parte de las milicias populares clandestinas. En esas manifestaciones prepararon grupos de seguridad, con pistolitas personales que las tenía alguna gente, las prestaban, el arma iba a ser seguridad. Nacieron las guerrillas, se comenzaron a concentrar grupos. Y de ahí comenzaron las masacres en San Salvador.

Después el Ejército, la Guardia Nacional, la Policía fueron conociendo personas afuera y quizás empezaron a investigar y empezaron a venir a los cantones, a las comunidades, a sacarlas.

En el caso de mi mamá, fue capturada en 1981 sin saber por qué la capturaron. Mi mamá no sabía ni qué era una reunión. La capturaron en Zacatecoluca, en la Terminal, ahí un muchacho le puso el dedo y a los tres días se encontró muerta en un desvío que le decían Las Tres Puertas en la calle a la Herradura.

De ahí fue una persecución a toda la familia, en el mismo año 1981e. Empezaron a caer mis hermanos. Mi mamá dejó un niño de siete meses cuando a ella la capturaron, era el menor. Siete meses después, a ese niño le quitaron la vida y no solo a él sino que al resto de mis hermanos. Yo tenía una hermana, estaba soltera y se llamaba Mariana, pero cuando a mi mamá le quitaron la vida, ella se puso criar ese hijo que dejó mi mamá, el hermanito de nosotros. La otra hermana que teníamos que estaba adulta ya estaba acompañada, ya estaba aparte con el marido. Pero a los tres meses, a mi mamá la mataron el 27 de abril y a esa hermana que había quedado cuidando a los niños pequeños la mataron un primero de septiembre. La otra hermana habló conmigo, yo era el mayor y me dijo:

—Mirá, yo cuido a mis hermanos, me han dicho que si me vuelven a ver aquí en la casa me van a matar. Tengo miedo. Me los llevan para El Campanario.

El Campanario queda por Tecoluca, ellos ahí habían hecho un ranchito que había hecho el marido de mi hermana. Ese muchacho era bueno para trabajar. Nos fuimos a dejar a los cipotes a El Campanario en la noche, porque no se podía ir uno en bus, tenía que caminar uno a pie y yo me vine de regreso. Pero yo siempre que iba, conseguía pescado, les llevaba algo y eran varios los que habían allá. Un día que yo llegué, el Ejército mató al cuñado, a un

primo, a una prima, a un sobrino y a un particular. Total que eran cinco muertos que mató en un mismo rato.

Mi hermana quedó sola, a los días llegaron a El Campanario, recogieron a la gente. Había un señor que se llamaba Ismael Guzmán, tío mío, estaba bien viejito. Era pastor evangélico, él me dijo que venía de Zacatecoluca que le había mandado una carta el coronel de ahí, que en ese lugar nunca le habían tirado ni un disparo al Ejército y que ahí nunca iban a matar a la gente, que él podía dar culto a toda hora.

Mi tío me dijo que el coronel es evangélico. Yo le dije que a los militares no les creo, desde que me quitaron a mi mamá yo he dicho que a mi capturado no me van a hacer, a mí me van a matar al menos corriendo. Entonces yo no visitaba seguido El Campanario. A los pocos días llegaron y reunieron a la gente, a todo mundo. Que iba a dar un culto en la casa del pastor que se llamaba Ismael Guzmán, y llevaron a toda la gente, jóvenes, adultos, viejitos, niños y todos. ¡Sí fue una orden! Cuando llegaron los formaron, al primero que le quitaron la vida con un hacha fue a Ismael Guzmán, el pastor, de ahí ametrallaron a toda esa gente en el cantón El Campanario.

Ahí murieron mis hermanos, quedó una niña de unos doce años con un balazo en el brazo a la altura del codo, ella estaba chineando al hermanito que les cuento que tenía catorce meses, la niña quedó en medio de los muertos. Ahí quedó otro niño. A los adultos les dieron con el machete y a todos les iban dando en la nuca, pero a los niños no les repasaron. Entonces se libró esa hermana. Yo hacía cuentas, porque en la Radio Venceremos salía que había muerto ahí todo el mundo. Eso fue el 25 de enero de 1982. A los días, fue una gente a La Gavidia; alguien me dijo que mi hermana Estela estaba en un hospital clandestino allá pegado a El Chile. Solicité permiso para ver cómo iba allá; me fui a encontrar con ella, ya le habían dado de alta. En ese tiempo había aparecido una organización llamada los PPL y ellos tenían control en las agrupaciones de población civil; la tenían registrada como niña huérfana. Llegué, empecé a preguntar y les dije que ella tenía hermanos y familia, porque todavía habíamos hermanos y estaba mi papá, para llevármela a la zona de la costa. Se opusieron los señores y me dijeron que no. Yo informé en la zona donde estaba, me hicieron una nota, la llevé y pregunté quién era el presidente del PPL. Me entregaron a la cipota, me la traje. Ya había que andar aquí en esta zona sin casa, bajo de los palos, viviendo en el monte, corriendo permanentemente.

Anduve toda la cordillera del río Lempa, comenzando de Rancho Grande, El Jícaro, Mata de Plátano, El Naranjo, Puerto Nuevo, La Pita, en toda esa zona anduvimos nosotros con un grupo de gente de masa, aun no andaba armado yo. Acampados, nosotros hacíamos posta en la noche. En el día, siempre se ponían dos postas, una por un lado, otra por otro. Ya en la noche la posta estaba cerquita pero sin arma estábamos, no habían armas, eso fue en 1982. Ya aquí había tres secciones de guerrilla de las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), se mantenían tres fusiles, solamente para enseñarles a los combatientes cómo se armaban y desarmaban.

De ahí vino un puesto de soldados a Las Marías, ahí por Los Marranitos, un puesto a San José de la Montaña y uno en Hacienda Vieja. Ya con esos puestos de tropas, no había necesidad de que viniera gente de San Vicente o de Zacatecoluca para invadir esta zona. Todos los días esta zona costera estaba invadida. Un día estaban en una comunidad; aún había gente en estas comunidades; abarcaban sus dos o tres comunidades en el día, otro día estaban

en otras tres, y así todos los días que salían, por lo menos habían tres muertos. Ya la gente estaba con su mochilita lista; al oír el primer disparo, había que correr.

En ese tiempo mataron a bastantes personas y al que encontraban o lo lograban ver corriendo lo mataban. Ahí mataron a una hermana en El Porvenir. Cuando llegaron ahí, estaba mi papá y el dueño de la casa que era el finado Licho y un Víctor Campucho, estaban platicando. Mi papá tenía una nieta sentada en sus brazos y ese finado Licho tenía un hijo de él, que era el último; ellos estaban chineando a las dos criaturas. Cuando vinieron los soldados que llegaron por el lado de El Coco, llegaron al cerco y ahí los ametrallaron.

Y ya traían a Cresencio López, a mi papá de suerte no le pegaron ningún disparo pero a la niña que tenía en los brazos le cayeron cinco balazos. Mi papá acostó a la niña y salió por un potrero corriendo con unas botas de hule y se cayó. La sangre que la niña tiró lo chispeó todo a él, bañado en sangre quedó. ¡Y aquella disparazón!

Siguieron con los otros. Mi hermana iba corriendo con un hermanito, mi papá quedaba vivo. Y mi papá cuando vio que ya no los veía, solo la disparazón adelante, él se fue a meter en medio de unas tejas que estaban cubiertas con bejuco, ahí se metió, fue la única opción que vio, ahí se quedó, ¡eso fue una barbaridad!

A mi hermana la mataron allá en el llano de El Porvenir, al cipote no lo mataron, corrió bastante y encontró un pedacito de ese monte que le llaman malva, ahí se metió en medio y no lo vieron.

En la tarde que yo bajé con el cuñado. Según yo, ya habían matado a toda mi familia. Me dijo una señora, Inés, que mi papá pasó llorando porque le habían matado a los hijos. Pero no a todos los hijos los habían matado, yo era hijo de él. Me lo encontré pero fui a encontrarme con todos los muertos, eran siete muertos, incluyendo a los dos niños. El niño de ese finado Licho y la niña que era sobrina mía. ¡Eran niños como de unos 9 meses! Los enterramos con el cuñado, a los dos niños en un mismo hoyito. Al siguiente día fuimos a enterrar a los adultos, que eran cinco adultos. Posteriormente los otros cipotes hermanos míos, que ya estaban más grandecitos se quedaron aquí en la zona y luego lo que hicieron fue incorporarse a las unidades guerrilleras.

Mala suerte en el mismo año 1981, se incorporó el mayorcito que se llamaba Toño; ese perdió la vida allá en la cruzadilla de San Juan del Gozo, en la Borda del Desprecio, ahí cayó emboscado, pero andaba armado, estaba en el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos PRTC.

Pero quedaron los otros, quedó Manuel y quedó Bartolo, que eran de los más cipotes. Llegaron a ser de las fuerzas especiales. Manuel anduvo en la Brigada Rafael Arce Zablah BRAZ del ERP, le decían el Yankee. Después se pasó a las fuerzas especiales de las FPL, mala suerte también cayó. Y el otro hermano también cayó en una escuela de Nombre de Dios, cuando aniquilaron a la compañía El Atonal, la única baja fue mi hermano. Así que desgraciadamente de mis hermanos todititos fueron víctimas de la guerra, diez en total, todos murieron y solo yo que quedé amputado de la pierna derecha.

De ahí, anduve un tiempo en masas, liderando grupos. A finales de 1983, me incorporaron a la guerrilla. En 1984, me pegaron los primeros golpes, el Batallón Bracamonte cuando vinieron a estrenarlo a la zona de la costa de Usulután, ahí en el lindero estábamos cuatro organizaciones juntas, el ERP, las FPL, el PRTC y la RN. Ahí me cayó un granadazo y dos esquirlas, eso fue un 6 de agosto de 1984. Pasé como un año que no podía hacer nada,

quedé demasiado débil. Me sacaron de la estructura de guerrillas y me pusieron en la estructura de milicias. Ya después cuando tenía valor, me mandaban de correo, después me pusieron tareas operativas. Pasé alrededor de un año en la estructura de milicias y después me volví a incorporar a la guerrilla. El 26 de mayo de 1988, pasé sobre una mina en el caserío de Sisiguayo en Jiquilisco. Estuve un mes en un hospital clandestino. Era buscado por aire, por tierra y por agua. Los helicópteros pasaban soplando las islas de los manglares, por tierra los patrullajes, por los esteros las lanchas y pirañas.

El gran problema fue de que a mí me iban a entregar a la Cruz Roja. El compañero jefe que teníamos se llamaba Eduardo, recibió el mensaje y después lo sacó en limpio, donde ya venía la fecha, la hora, el lugar en que iba a ser entregado a la Cruz Roja Internacional. Lo recibe en la tarde y en la noche lo matan y le quitan todo.

A partir de ese momento, las cosas para mí son imposibles. Al siguiente día, esos helicópteros pasaban soplando los palitos de mangle y las pirañas por los esteros y por tierra en todas las islitas el montón de soldados del BIN.

Andábamos alrededor de tres heridos. La operación en el hospital clandestino me la hizo un compañero de nombre José, un buen médico, posiblemente extranjero. Ese médico me prestaba un radio para escucharlo suave como a las 11 de la noche para oírlo, porque solo podía oírlo uno, ya lejos no, porque lo ponía con poco volumen, y yo escuchaba la Radio Venceremos. Ese doctor me hizo la operación. Estábamos en una bordita seca, agua para los dos lados y el bote estaba ahí porque así lo manejábamos para andar de islita en islita.

En la noche en una parte y en el día la pasábamos en otra parte. Habíamos puesto a dos compañeros para que los anduvieran cuidando, porque a mí me jalaban el agua hasta para bañarme. La comida no la hacíamos donde estábamos, la iba a traer un compañero a saber a dónde; yo solo lo miraba que se tiraba por los manglares y llegaba con la comida calientita. Yo les agradezco, porque si no hubiera sido así me hubiera muerto, y al médico porque le debo la vida.

Un 28 de junio, volvieron a contactar a la Cruz Roja y llegaron a traerme a Sisiguayo, cuando llegó el compa me dijo que la Cruz Roja iba a tener que ir a un hospital del Estado, que iba a ser interrogado y que iba a ir quizás hasta a la cárcel. La Cruz Roja necesitaba un permiso del Estado Mayor de la Fuerza Armada; quizás era un poquito más de las cuatro de la tarde, estaba pidiéndole el nombre completo del herido, a dónde era la herida y en qué lugar estaba. Como a un kilómetro tenía a la tropa porque el operativo estaba en la zona, por eso no se movían porque me dijeron que si iban en marcha, ellos me agarraban y no me podían desaparecer, pero en el puesto no había problema. Allá dieron la orden de que sí, que me trasladaran. Ahí fue donde me conocieron el nombre que ahorita tengo, el nombre legal, porque todo mundo me conocía por Pablo; yo me puse el seudónimo de Ramiro, pero nadie me decía el seudónimo, sino que todo mundo me decía Pablo, pero ahí tenía que dar mi nombre que era Lucio. Fue llegando al hospital de San Miguel, ahí estaban esperándome las fuerzas represivas del Estado. Yo iba con una mentalidad agresiva, y les dije que no había caído por ser ellos cachimbones; había caído porque estaba herido. Me preguntaron cómo me llamaba, que de qué fuerzas era. Les dije que era de las FPL. Ya era de noche. Ya después llegó uno vestido de civil, que era uno de los que interrogaban. Comiendo chicle llegó y me dijo:

—Mirá, vengo a hablar con vos, yo te voy a hacer las preguntas. Vos vas a pensar lo que vas a decir, yo no te voy a exigir, voy a escribir lo que digás.

Así fue toda la noche, a comenzarme a preguntar desde el primer día que yo vine a este mundo y hasta el momento que llegué a ese hospital. Ese día, no sentí mucho las preguntas. Curándome estaban al siguiente día cuando sentí que llegaron unos pistoleados de la 6ª. Brigada, y ya venían, y dijeron:

—Miren, venimos de parte de la 6ª. Brigada a hablar con Lucio Rodas Velásquez.

—¡Ah!, van a esperar porque he empezado a curar.

Les dijo la enfermera.

—Yo no vengo a esperar a nadie, usted me lo cura ya y me lo lleva para la sala que esta allá.

Ya tenían la sala de interrogación. Yo oí bien cuando estaba ahí donde la enfermera, de allá se vino el hombre y me dijo:

—Lamentamos tu caso, que estés herido, pero todavía sos una persona importante, tenés vida, yo vengo a ver cuáles son las necesidades más sentidas que tenés para ayudarte.

¡Eso me lo dijo un pistoleado de la 6ª Brigada! Yo como con la Fuerza Armada nunca pude conciliar y le dije que yo:

—Mire, necesidades no tengo ninguna, papel higiénico ahí tengo, pasta dental ahí tengo, comida no me da hambre.

Desde que supe que era de la 6ª Brigada, se me quitó la voluntad de comer. Vino la enfermera y me curó. Yo bien me podía bajar de la silla de ruedas pero no me bajé, me bajó la enfermera como pudo; yo ya estaba molesto desde que oí de dónde venía, sabiendo que con la 6ª Brigada no fue una vez que nos dimos duro, ¡Fueron cantidades de veces! Me llevó la enfermera al cuarto que tenían para interrogación y empezamos, habían ratitos que como que eran familiares míos. Pero habían ratitos que nos agarrábamos como enemigos. Lo único que me dijeron los de la Cruz Roja:

—Nosotros garantizamos que un golpe no te lo van a pegar; pero sí, no podemos negar que puedes ir a prisión, porque los Acuerdos de Ginebra no lo contemplan. Garantizamos que no te van a dar un golpe, que no te va a faltar comida, que no te va a faltar medicina o alguna cosa que necesités, nosotros respondemos.

Por fin terminó el día, llamaron a la enfermera que me fuera a traer a la cama y se fueron. Al siguiente día ahí los tenía a los mismos y después de que ellos se fueron llegó otro, a la cama, en la noche. Total de que fueron cinco días y cinco noches de sacrificio. Pero esos señores de la 6ª Brigada sí me interrogaron y al final me dijeron, el último día:

—Mirá, queremos hacerte una grabación, pero yo voy a decirte lo que vas a decir.

—Yo no estoy dispuesto a decir lo que usted va a decir; en este momento yo acepto que ustedes son mis enemigos, pero si el día de mañana de esta cárcel a la que me van a meter yo salgo, yo sé que de los guerrilleros no soy enemigo, porque no he traicionado la sangre mía ni de mi familia ni de nadie más. Yo sé que aquí no me hacés nada, porque sabés estoy en manos de los organismos internacionales que ya saben si me desaparecés, ya saben de qué vos has sido. Pero ya afuera de aquí me podés desaparecer y nadie sabe. Y yo no tengo esa grabación y salgo y yo me encuentro con los guerrilleros, no me pueden hacer nada porque no he traicionado a mi sangre. Pero si yo hago esa grabación, después, voy a ser enemigo de los guerrilleros y de mi propia sangre que he traicionado, así es que no me digás de eso. Ni me hagás promesas de nada.

Pero ellos pusieron que yo andaba un fusil M-16 con siete depósitos, eso pusieron. Porque mi leyenda fue que yo andaba un cántaro, un molino, ese era mi trabajo en la guerrilla. Y esa fue mi leyenda y la leyenda de todos los guerrilleros que llegaban al hospital, la misma

leyenda poníamos todos, andamos alrededor de cuatro y lo mismo habíamos dicho todos. Me preguntaron que cómo entraban las armas los guerrilleros. Les dije que armas que los guerrilleros andan se las han quitado a ellos, al Ejército; que los guerrilleros no necesitan a ir a traer armas a otra parte, que yo sé que los guerrilleros llegan con las armas al campamento, pero yo estoy con el molino moliendo maíz, eso sé que ahí llegan con el montón de carambadas.

Al final estuve un año en la cárcel, en el penal de San Miguel. Al año me sacó un abogado del FMLN, que tenía un abogado, porque antes de eso llegaron abogados de oficio. A mí me visitaron, no menos de unos ocho. Todos llegaban para que les firmara el poder. Pero no volvían, a los quince días llegaba otro. Lo mismo, que les firmara el poder. Hasta que por fin llegó un abogado de apellido Melara y mencionó todos los nombres de los abogados que llegaron de oficio:

—Esos no sacan a un guerrillero. En ocho días vengo a sacar a uno de ustedes. No sé a quién me voy a llevar, si a Israel, a Carmelo o a vos, pero en quince días vengo.

Yo no le creía nada, lo mismo habían dicho todos. Pero a los ocho días estaba llamándome a mí, y lo bueno es que no quería irme porque los otros eran amigos y había hecho cheros en la cárcel. Y yo no sabía para dónde iba agarrar. Y ya cuando regresé, que tenía que hacer mi maleta con las cositas que tenía, ya me mandó a decir con otro que no era yo, que era Israel el que se iba. ¡Ah!, yo contento cuando me dijo que era Israel el que se iba. Yo no quería salir; yo quería salir pero después. Entonces se fue Israel. En ese tiempo yo pregunté por una nota; se podían mandar notas ocultas; pregunté a la jefatura que había en La Ángela que para dónde me iba. Yo tenía miedo de irme para donde mi papá. Y me dijeron:

—Vos decile al abogado cuando te diga para dónde te vas a ir; vos decile que no tenés para dónde irte. Él te va a llevar para otra parte, él tiene para dónde llevarte.

Bueno, así fue y me dijo:

—Ya estás libre, quiero ver para dónde te vas a ir, si con tu familia o para dónde.

—No tengo para dónde irme.

—Ah pues no; yo te llevo.

—Ah pues, si usted me lleva, yo le voy a agradecer.

Me fui en el carro con él, llevaba a dos porque sacó a Carmelo también, sacó a dos. Eso fue en 1989, después de las elecciones que ganó Cristiani, el primer presidente de ARENA. Ahí habían unos señores en la cárcel que ya eran miembros de ARENA y los sacaban a reunirse afuera de la cárcel. Y eran bastante amigos conmigo. Había un señor que se llamaba Juan Ramón Medrano y cuando llegaba me decía:

—Mire Lucio, procuren salir antes de que vayan a pasar las elecciones porque si gana ARENA, nosotros sabemos que a todos los que están como presos políticos los van a desaparecer.

—No hay problema, si ellos me desaparecen, los que van a salir desprestigiados son ese gobierno en funciones, nosotros no. Si perder la vida hace un montón de tiempo que ya la hubiera perdido, no hay problema.

Pero no, ganó ARENA y después de eso me sacaron. Yo cuando me fui le dije a Juan Ramón que se quedaba, que yo me iba. Yo sabía que él era un miembro de ARENA. Que no se le había concedido al final lo que él decía.

Me fui a CRIPDES. Ese abogado me hizo un paro, que yo se lo agradecí. Yo a la cárcel no llevaba nada, con qué iba a comprar algo para comer. Aunque ahí en CRIPDES nos daban la comida en San Salvador. Pero uno necesita a veces comer alguna galgura. Había una señora extranjera que yo no sé cómo se llamaba, que le había dicho al abogado que cuando sacara a un guerrillero de la cárcel, se lo llevara porque lo quería conocer. Y el hombre me contó después que él había sacado cantidad de guerrilleros. Acusados por guerrilleros, pero buenos. Él no había querido llevarle a nadie, cuando llevó ahí a Carmelo llegó ahí donde la señora, no nos había dicho nada, llegó y tocó un portón negro y ya yo vi que salió una cabeza a vigilar y le abrieron el portón y entró. Y le dijo adentro:

—Mirá, estos dos que te traigo aquí son guerrilleros. Como vos me dijiste que querías conocer a un guerrillero, aquí te traigo dos, para que veás.

La señora bien contenta y nos dijo:

—Miren, en nombre mío y en nombre de Dios, tengan esto que de algo les va a servir.

Yo sentí el manojito de pisto, me alegré porque pensé que eran unos 25 pesos. Bien contenta la señora y se fueron para adentro y digo yo a revisar. Iban ocho billetes de cien colones que nos había entregado a cada uno. ¡Noombre!, dije yo. Porque yo sentí que aquellos 800 pesos eran un pistol. Para las condiciones que nosotros llevábamos. Él salió y nos fuimos. El hombre sabía que la señora nos había dado esos pesos y dijo:

—Yo sabía que esta señora algo les iba a dar, porque ustedes lo necesitan. Por eso los traje.

Tuvimos esa ayuda de esa señora extranjera y nos llevaron a CRIPDES. Ahí pasamos alrededor de unos tres o cuatro meses, quizás un poco más. Estuvimos en unas capacitaciones con unos Médicos sin Fronteras, en la Universidad de El Salvador, aprendimos a hacer prótesis hechizas. Utilizábamos hierro, madera, cuero, y hacíamos los pies de plantillas de ginas de esas que se pegaban. Yo anduve una prótesis, pero se me quebró. Israel Quintanilla hizo otra, esa él la llevó a La Habana, Cuba. En CRIPDES fueron tomadas las oficinas por el Ejército. Mala suerte para esos hombres que no nos encontrábamos ahí nosotros. Buena suerte para CRIPDES, la búsqueda era por nosotros. Si nosotros hubiéramos estado ahí a CRIPDES se le hubiera complicado más porque estaba dándole cobertura a gente guerrillera. CRIPDES es una institución humanitaria. Nosotros andábamos en la Universidad, cuando fue la toma de CRIPDES. Ya cuando nosotros íbamos con los médicos, estaba aquel montón de gente en CRIPDES pero rodeado por todos lados de guardias, policías y soldados. Y los Médicos sin Fronteras dijeron que para dónde nos íbamos a ir. Yo le dije:

—Mire, aquí necesitamos el apoyo de ustedes, si ustedes tienen para dónde llevarnos, llévennos, pero allí no podemos entrar porque hay peligro.

—Yo solo necesitaba la decisión de ustedes.

Dijo alguien de ellos.

Y nos fueron a meter a la Escalón, allá tenían oficina en una casa donde ellos estaban, eran varios médicos. Ahí estuvimos, ahí nos dieron cena. En la noche todos se fueron. Y preguntaron:

—Miren, ¿anda alguno de ustedes que pueda manejar radio comunicación?

Bueno, éramos cinco y de esos, tres habíamos que podíamos usar el radio. Nos dejaron un radio, nos dejaron televisor, una grabadora, podíamos oír música, y estaba el radio por cualquier cosa, podíamos llamarlos, y se fueron. Nos enseñaron toda la comida que tenían, canastos llenos de guineos, de naranjas; ahí tenían ellos de toda clase de fruta, la refrigeradora

llena de comida, si aguantábamos hambre es porque queríamos porque ahí había, hasta unas cervezas. Nos dieron una cama a cada uno para que durmiéramos hasta con mosquitero y una cama a cada uno nos dieron. Tenían condiciones ahí. El siguiente día fue de dar vueltas. Nosotros anduvimos con ellos porque ellos se movieron para ver cómo liberaban a los compañeros de CRIPDES. Yo anduve con ellos en algunas partes, pero a CRIPDES nos llevaron de regreso hasta cuando ya habían liberado a las compañeras que estaban capturadas porque por fin las liberaron. Hasta entonces nos llevaron de nuevo ahí.

Después se nos puso difícil en la Universidad, para ir a recibir la capacitación porque un día a la entrada de la Universidad había un retén y dijeron que iban a hacer cateo al carro, que nos bajáramos, y cuando nos bajamos habíamos tres que llevábamos prótesis de las hechizas que hacíamos nosotros. Los otros no las llevaban. Y preguntaron:

—¿Llevan lisiados aquí?

—Sí, todos son lisiados.

Admirados ellos que todos éramos lisiados. Apárteseme aquí. Y llamó diciendo que tenían unos lisiados y qué iban a hacer, y un soldado le dijo al otro:

—¿Y qué hacemos?

—¡Y qué andás preguntando, apartalos ahí!

Y va de llamar el maishtro con un radio grande que tenía ahí. Y nosotros afligidos. Y el médico extranjero, va de debatir con los hombres. Diciéndoles que él tenía permiso para entrar a la Universidad. Por fin nos dejaron entrar. Pero cuando llegamos a la sala donde se trabajaba, allá estaban otros médicos que habían entrado por otro lado. Y dijeron que ya estaba peligroso y que al regreso podíamos ser capturados. A ese momento nos dejaron ahí, solo se quedó uno, y salieron a hacer contacto con otros organismos; estuvieron pendientes, porque si no a la salida nos capturaban. Así fue, pusieron la hora en la que podíamos salir. Así que cuando salimos nosotros, no estaba nada, ya no estaba el retén. Ni por una ni por la otra salida. Ya no quisieron los hombres que siguiéramos asistiendo a las capacitaciones.

De ahí, hicimos un esfuerzo, comenzamos un grupo de ocho lisiados y nos fuimos a tomar la Catedral. Ya con la lucha de salir para Cuba o México, esas eran las peticiones. Pero de primero Cuba. Y nos pusimos de acuerdo, unos estaban en COMADRES y otros estaban en CRIPDES. Habíamos cuatro en CRIPDES y cuatro que estaban en COMADRES. Eso fue en 1989 antes de la ofensiva. Llegamos cuatro a Catedral, los otros llegaron como una hora después. Llegó Israel, Toño, José María y yo. Esos fueron los primeritos que llegamos. Solo Israel llevaba prótesis pero de las que habíamos hecho nosotros en la Universidad; ya la mía se había quebrado, yo ya andaba con muletas. Y desde que llegamos, estaba una misa, nos esperamos un ratito que terminara la misa y dijimos:

—A partir de este momento esta iglesia está tomada por los lisiados de guerra.

Y se nos amontona el montón de medios preguntando:

—¿Cuáles son las exigencias?

—Pedir la salida para Cuba o México, y mientras eso no se nos solucionara no dejábamos la iglesia.

Pero no la cerramos. Decidimos que la iglesia se mantuviera abierta, que las cosas religiosas no iban a parar, porque si parábamos eso nos aislábamos. Entonces la manteníamos abierta. En la noche cerrábamos la iglesia, pero en el día estaba abierta. Tuvimos un apoyo en ese tiempo. Ahí fuimos a comenzar, el 1° de septiembre recién habíamos llegado a tomarnos la iglesia. Ahí fueron a hacer todos los actos cívicos de todas las instituciones del

Estado. Pero tenía más éxito la vista de nosotros, que lo que estaban diciendo allá, ¡porque a nosotros se nos aglutinaba aquel montón de gente que se metía como que iba a misa!

Había mucha gente que no conocía a los guerrilleros y nos dijeron:

—Miren, nosotros queremos ayudarles en algo, pero no podemos dárselo en la mano. ¡Porque en la calle está el Ejército!

Estaba tomado todo eso por ellos. Entonces nos dijeron que pusieramos una canastilla de la que ponía el señor cura ahí para recoger las limosnas, y el que tuviera voluntad iba a echar en esa canasta.

No era la idea pedirle a la gente para sobrevivir, la idea es que iba a haber alguien que iba a estar mandando para que sobreviviéramos. Pero cuando nos dijo eso, se puso la canasta. La iniciativa de poner una canasta era de las COMADRES. Esa señora estaba pendiente, los primeros días desocupaban la canasta alrededor de tres veces, ¡así de billetes y de monedas! Le estoy hablando de billetes y de monedas, billete grande.

Hubo una semana que nosotros como grupo de lisiados no supimos cuánto caía. A la semana se vio la iniciativa del grupo de que la gente estaba dando por nosotros, y nosotros ni siquiera sabíamos cuánto caía. Que a partir del siguiente día se pusiera gente nuestra a recoger lo que la gente daba. Y contarlo, y en la tarde ver cuánto se había recogido y ya también se planteó que en el taller iban a comprar baterías, todo lo que iba a necesitar el grupo. Llegamos a ser un grupo de 48 personas. Comenzamos cuatro. Ahí estuvieron llegando compañeros de diferentes partes, ahí llegó Patrocinio ya lisiado, estaban verdes las heridas. Y llegaron de distintas partes. Nosotros nos estuvimos ahí un poquito más de un mes en Catedral.

Y si nosotros llamábamos a una conferencia de prensa, llegaba una gran cantidad de medios. Todos los días había gente haciéndonos entrevistas individuales. Habían periodistas de *Salpress* que se habían hecho cheros con nosotros, había uno llamado Mauricio bien chero el hombre que trabajaba para el Latino. Ahí después salía, de lo que la gente daba, para comida, hasta de ese pollo Campero comprábamos. ¡Habían tiempos que lo hacíamos con Campero! Para baterías, para cigarros, se nos perdió una grabadora que era de COMADRES, la pagamos de ahí.

Se puso grave un compañero, José María, estaba cipote, se le infectaron los balazos y llevaba varios balazos en el pecho y se le infectaron.

Llamamos a una conferencia de prensa, llamamos a la Cruz Roja Salvadoreña, que hacíamos entrega del compañero, para que ellos lo llevaran a una clínica particular, eran comprometidos en esa conferencia a llevarlos y a traerlos, nosotros pusimos el dinero, por tres días costó 18 mil colones. ¡De la canasta salió!

Ahí nos dijeron las COMADRES de que había posibilidades, nosotros tuvimos papeles, cantidades de anónimos que nos llegaban diciendo que nos iban a desaparecer con todo y la iglesia. Ahí las COMADRES dijeron:

—Miren, hay posibilidades de un cateo y todo lo que ustedes tienen aquí se va a perder. Si tienen dinero nosotros podemos ir a depositarlo a un banco y cuando ustedes se vayan lo cambiamos en dólares, para que ustedes lo lleven y se repartan un poquito cada uno.

Fueron a meter al banco 15 mil colones. ¡De la canasta! A nosotros nos apoyó la gente con todo, nosotros no le pedimos a nadie. ¡La gente pasaba y push! Marquetillas de billetes, ¡push! Habían días que se recogía y sobraban de todos los gastos y ¡sobraban hasta 500 pesos!

Después decidimos que ahí la solución estaba a lo largo. No había ninguna alternativa. Decidimos que queríamos tomarnos la Embajada de México. Yo no sé cómo hicieron los organismos pero había una misa de solo gente corbatada. Se miraba que eran curas, cantidad de curas. Y los microbuses entraron a la mera entrada de la iglesia, por la puerta de oriente y ahí nos metimos los 48.

Los periodistas no se dieron cuenta para dónde íbamos. Porque nosotros íbamos todos. Nos llevamos las cositas que andábamos y nos subimos en el microbús y salimos. Llegamos a la Embajada de México, allá estaban los policías, los que están vigilando la Embajada. Les ayudaron a bajar a algunos que estaban en silla de ruedas y la sorpresa fue que nosotros entramos y dijimos que la Embajada en ese momento estaba tomada por los lisiados de guerra y la persona que no tuviera nada que ver con lo que era la gente de la Embajada, que la dejara. ¡Ja! Todo mundo se fue para afuera. Los periodistas sí nos siguieron y rapidito estaban en el portón, pero después los policías se pusieron listos. Por una ventanilla me habían llamado a hacer declaraciones. Y fue el primer ingrínche con los periodistas y los policías. ¡Pero ahí tronaban los pencazos afuera, porque nosotros estábamos adentro! Y el molote adentro gritando. De ahí salió el Embajador y dijo:

—Miren, muchachos, ustedes han buscado apoyo de México, apoyo de México tendrán, pero aquí las actividades para ustedes se terminaron. Aquí la Embajada es la que tendrá que ver por ustedes. Queremos que pasen de aquí para allá, pero todo mundo nos deja el maletín aquí.

Era para registrar, para saber si andábamos armas. Nosotros no andábamos nada.

Dejamos ahí los maletines cada quien, dejamos los radios que teníamos para oír música. Solo un ciego pasó uno, a saber cómo lo pasó, pero el lo pasó. Y nos llevaron ahí a la orilla de la piscina y nos dijeron:

—Miren, aquí van a tener comida, allí hay café en una cafetera grande, aquí si necesitan medicina va a haber medicina, necesiten lo que necesiten aquí va a haber. Por la salida, para ustedes ya se les acabaron las actividades, nosotros vamos a ver cómo gestionamos esto. Aquí la Embajada es la encargada, aquí están en tierras de El Salvador pero son de México y ninguna autoridad salvadoreña les va a hacer nada.

Estuvimos ahí unos 3 o 4 días. ¡Se portaron bien esos hombres! Los tres tiempos bien comidos. Siempre escuchábamos la Radio Venceremos, como teníamos el radio que tenía el ciego, nosotros silenciosos oyendo la radio. Pero según ellos no teníamos ningún radio, porque lo que querían era dejarnos incomunicados, ninguna noticia, nada.

Al final lograron sacar el salvoconducto y llegaron las ambulancias de la Cruz Roja Internacional. Allí nos cargaron para llevarnos al aeropuerto. Y al llegar toda esa autopista estaba repleta de tropas, pero la orden que llevaban las ambulancias es que nadie abriera los libros. En la calle que va al aeropuerto de Comalapa, en la entrada, ahí en la carretera por donde venden cocos, ahí fue el primer engrínche de los periodistas con el Ejército. Pero los periodistas en ese tiempo eran de verdad agresivos. Allá en el aeropuerto, las condiciones eran que nadie iba a hablar nada. Había un carril de soldados, el otro carril y pasaba uno por uno, sacados por la ambulancia. Y pasaba uno aquí, el otro allí y el otro en medio, hasta que lo pasaban al avión. Y estaba ese periodista que se llamaba Mauricio, y yo cuando entré por las gradas me dice ese Mauricio que yo me despedía sin siquiera un saludo. Y como siempre me la llevé de agresivo y me paró casi en la puerta del avión. No sentí a qué hora estaba

arrinconado en el avión. Porque para los miembros de la Cruz Roja estaba prohibido que hablaran, y me dijeron:

—Mirá, por vos nos van detener a todos.

Pero no, no paso a más. Nos fuimos a dar a La Habana. Allá estaba un grupo de gente salvadoreña adelante de nosotros que habían salido, y ya habían comunicado que iban para allá ese grupo de gente. Cuando llegamos al aeropuerto, los periodistas de allá preguntando que quienes eran los primeros que habían tomado Catedral, que ellos querían entrevistar a los primeros, a los primeritos.

Ahí estaban en las gradas del avión. Así fue. Así que los cuatro que tomamos Catedral fuimos los últimos que llegamos al hospital. Porque todo mundo después del aeropuerto estaban las ambulancias para ir al hospital, todos fuimos a dar al Miguel Henríquez. Allá fuimos a dar, a un chequeo general de todas las enfermedades que existen. Porque todo mundo ya iba sano de las heridas. Eran pocos los que no, solo iba un Neco que es de Chalatenango y el José María. De los que me acuerdo esos dos eran los que iban, y Patrocinio que todavía iba malo de las heridas. Pero ya el resto iba sano. Pero allá la cosa es que había que hacerle todos los exámenes y hasta que dieron los resultados nos dieron de alta.

Estaba el Campamento 26 de julio y ahí estaban los salvadoreños. A los 8 días de estar en el hospital, los del campamento pidieron permiso para que nosotros fuéramos al campamento. Eso fue en octubre 1989.

Después de nosotros vino el otro compañero y se tomó la iglesia El Calvario, creo, a los que les agarró la ofensiva. Ellos pasaron la ofensiva en San Salvador, creo que fue un grupo mediano. Pero sí estuvo un grupo ahí en la iglesia El Calvario. Nosotros ya estábamos allá. Recién llegados nosotros a La Habana fue la ofensiva. Y ya estando allá, escuchábamos las noticias de la ofensiva que había en El Salvador y era una novedad.

Para mí, yo si digo que valió la pena. ¿Por qué razón? Del tiempo que estoy hablando de las algodonerías, ya la gente, muchos que conocieron la zona de Marillo, ninguna hacienda tenía un colono en la propiedad. Todo mundo vivía en las cunetas. Ahí ponían palos, ahí tiraban tierra y los horcones para arriba y ahí vivía la gente y el agua pasando por abajo.

Y así se estaba dando en todas partes. Si no hubiera sido esta lucha, hubiera llegado el momento que la gente hubiera llegado a trabajar por no morir de hambre, hubiera tenido que trabajar para ganarse la tortilla a las haciendas. Hubieran llegado a ser, así como han sido estos gobiernos, quizás hasta a venderlos con los grandes ricos grupos de personas como que tienen ganado, para ponerles quizás una marca para ver quién es el dueño de cada ser humano. Yo me imagino que así hubiera sido. Si no hubiera sido esta lucha, a estas alturas, quizás no hubiera nadie que tuviera un pedacito de tierra, hablo de pobres. Quizás no hubiera habido nadie que pusiera sus hijos a la escuela. Porque en el caso mío, mi familia era bastante grande, dos hermanas tuvieron la necesidad de estudiar. Y estudiaron hasta 6º grado. De ahí nadie más, de todos mis hermanos, nadie más. Y si eso hubiera sido después más crítico, yo creo que la gran mayoría de la población no supiera leer.

Entonces, yo creo que hay muchas razones para decir que si valió la pena. Aunque estoy claro, que ya no se cuenta por qué fue la lucha. Se ha visto algunas deficiencias de algunas cabezas que lo lideraron a uno en aquel momento. Pero eso no quiere decir que eso fue lo que en aquel momento se planteaba; en aquel momento de guerra hubo unidad, y eso se ha perdido bastante. Ahora se da el caso que muchos podemos tener la comida, pero no nos acordamos que puede haber otro que le está faltando la comida. Y nos hacemos los

desentendidos. Y así se da. Creo que falta, hay un reto grande para que esto se logre en su totalidad. Cuáles fueron las ideas, ya cuando uno entendió por qué a mucha gente le pasó lo que me pasó a mí. Pero después sí. Después entendimos que era una necesidad de luchar. A mí me salieron ofertas de que me fuera, y les dije que no estaba dispuesto a morirme, que estaba dispuesto a morir aquí, porque aquí había muerto la familia y aquí tenía que quedar.

Buena suerte, no fue así, quedé vivo. Y ahí sigo criando hijos ahora. Así que yo sí sé que valió la pena, porque mis hijos por lo menos, los que hoy después he tenido, a todos los he puesto a la escuela, todos están estudiando. Hoy este gobierno les ha dado los útiles, los zapatos, ya hay otro beneficio para la población. Eso con los grados bajos, porque con los grados altos ya hay que sacar dinero siempre. Pero antes hubiera sido, no los hubiera puesto, porque lo que gana una gente con el salario no sirve. Ahora hay una ventaja que con la lucha de toda la gente y la firma de Los Acuerdos de Paz, muchos tienen su pedacito de tierra y otros que murieron porque anduvieron luchando para que esto se diera. Muchos fue recibiendo la tierra y la vendieron, quedaron lo mismo, están en las mismas condiciones, se ha dado el caso. Eso no costó dinero, eso costo sangre. Estas tierras están bañadas con sangre. Pero sí sé que valió la pena.

IMÁGENES



Audiencia Pública de Ayacucho. Caso: Accomarca. A la izquierda, en la mesa de comisionados (siempre de izquierda a derecha), Salomón Lerner (tomando la palabra), Sofía Macher y Carlos Iván Degregori; a la derecha, en la mesa de "víctimas", Primitivo Quispe Pulido, Crispín Baldeón Illaconza y Avelino Baldeón Pulido. Fuente: Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social de Perú (LUM).



Carlos Iván Degregori, Primitivo Quispe Pulido (dando su testimonio), Crispín Baldeón Illaconza y Avelino Baldeón Pulido. Fuente: LUM.



Velo protegiendo a la testificante (nótese el perfil, el micrófono en mano, el “ojo” de luz) en los Tribunales de Conciencia en Guatemala. A la derecha, la mesa de Magistradas de Conciencia. Fuente: UNAMG.



Lucio Rodas Velásquez, "Pablo", dando su testimonio. Fuente: Museo de la Palabra y la Imagen.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

1. Informes Finales

Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) (1999): *Guatemala. Memoria del silencio*. Guatemala: UNOPS.

—(2004): *Conclusiones y recomendaciones. Guatemala, memoria del silencio*. Prólogo de Edelberto Torres-Rivas. Guatemala: F&G Editores.

Comisión de la Verdad para El Salvador (CVES) (1993): *De la locura a la esperanza. La guerra de los 12 años en El Salvador*. San Salvador/Nueva York: NACIONES UNIDAS.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2003): *Informe Final. Para que nunca se repita*. Tomos I-IX, Anexos 1-12 y *Yuyanapaq*. Lima: CVR (CD ROM).

—(2004): *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: CVR.

Henríquez Consalvi, Carlos (2011): *El río de la memoria*. San Salvador: EDICIONES MUSEO DE LA PALABRA Y LA IMAGEN.

Mendia Azkue, Irantzu y Gloria Guzmán Orellana (2012): *Ni olvido, ni silencio. Tribunal de Conciencia contra la violencia sexual hacia las mujeres durante el conflicto armado en Guatemala*. Bilbao: UPV/EHU.

Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) (1998): *Guatemala. Nunca más*. Ciudad de Guatemala: ODHAG

2. Testimonios

Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003): *Audiencias Públicas de Casos en Huamanga y Huanta*. En: ANEXO 10 del IF de la CVR. Lima: CVR, pp. 15-238.

Mendia Azkue, Irantzu y Gloria Guzmán Orellana (2012): “Testimonios de las mujeres sobrevivientes de violencia sexual”. En: Mendia, Irantzu y Gloria Guzmán. *Ni olvido, ni silencio. Tribunal de conciencia contra la violencia sexual hacia las mujeres durante el conflicto armado en Guatemala*. Bilbao: UPV/EHU, pp. 31-54.

Henríquez Consalvi, Carlos (2011): “Memoria oral de sus habitantes. Entrevistas por Carlos Henríquez Consalvi”. En: Henríquez, Carlos. *El río de la memoria*. San Salvador: EDICIONES MUSEO DE LA PALABRA Y LA IMAGEN, pp. 21-122.

3. Testimonio Hispanoamericano

Barnet, Miguel (1966): *Biografía de un cimarrón*. Barcelona: ARIEL.

—(2001): [1967] *Cimarrón: historia de un esclavo*. Madrid: CIRUELA.

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.

Cabezas, Omar (1982): *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*. La Habana: PREMIO CASA DE LAS AMÉRICAS:

Dalton, Roque (1983): *Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador*. La Habana: CASA DE LAS AMÉRICAS.

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, pp. 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.

Jiménez, Edilberto (2009): *Chungui. Violencia y trazos de memoria*. Lima: IEP/COMISEDH/DED.

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): *Erasmus, 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 Wiese, José (1974): “La villa de Santiago de Cao, ayer. Narración de don Enrique”. En: *Anuario Indigenista*. Vol. XXXIV. México: INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, pp. 91-151.

Sindicato de Trabajadoras del Hogar De Cusco (1982): *Basta*. Cusco: CENTRO DE ESTUDIOS BARTOLOMÉ DE LAS CASAS.

Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) (1986): *Habla la ciudad*. Lima: UNMSM/MUNICIPALIDAD DE LIMA.

Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante (1977): *Gregorio Condori Mamani*. Autobiografía. Cuzco: CENTRO DE ESTUDIOS REGIONALES ANDINOS BARTOLOMÉ DE LAS CASAS.

Viezzer, Moema (1978): ‘*Si me permiten hablar*’... *Testimonio de Domitila. Un amujer de las minas de Bolivia*. México D. F.: SIGLO XXI.

Bibliografía secundaria

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

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.

Adams, Richard (1956): *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: EDITORIAL DE MINISTERIO DE EDUCACIÓN PÚBLICA.

Adorno, Rolena (2008): *De Guancane a Macondo. Estudios de Literatura Hispanoamericana*. Salamanca: EDITORIAL RENACIMIENTO.

Adorno, Theodor W. (1970): *Erziehung zur Mündigkeit*. Frankfurt: SURHKAMP.

Agamben, Giorgio (2000): *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: PRE-TEXTOS.

—(2011) “¿Qué es un dispositivo?”. En: *Sociológica*, Año 26, N°73, pp. 249-264.

Albizúrez Palma, Francisco (1975): *La novela de Asturias*. Ciudad de Guatemala: EDITORIAL UNIVERSITARIA.

Alva Mendo, Jacobo V. (2003): “El testimonio oral en los andes centrales. Travesías y rumor”. En: Espino Relucé, Gonzalo. *Tradición oral, culturas peruanas*. Lima: UNMSM, pp.63-90.

Anderson, Benedict (2006): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: VERSO.

Andreu, Alicia G. (2000): *El testimonio peruano oral y las ciencias sociales: una problemática postmoderna*. Lima: CELACP/LATINOAMERICANA EDITORES.

Anónimo (1966): *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*. Edited with introduction and notes by R. O. Jones. Manchester: UNIVERSITY PRESS.

Ansión, Juan (1982): “¿Es luminoso el camino de Sendero?” En: *El Caballo Rojo*, Lima, 108, pp. 4-5.

Amar Sánchez, Ana María (1990): “La ficción del testimonio”. En: *Revista Iberoamericana*, 151, pp. 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, pp.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, pp. 215-227.

Amnesty International (1999): *14 Principles on the Effective Exercise of Universal Jurisdiction*. London: AMNESTY INTERNATIONAL.

Apter, David E. (2006): “Politics as theatre: an alternative view of the rationalities of power”. En: Alexander, Jeffrey C., Bernhard Giesen y Jason L. Mast. *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. New York: CAMBRIDGE UNIVERSITY Press, pp. 218-256.

Arfuch, Leonor (2002): *El espacio biográfico*. Buenos Aires: FCE.

Aricó, José (1978): *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Selección y prólogo del autor. México D. F.: SIGLO XXI.

Aristóteles (1948): *El arte poética*. Buenos Aires: ESPASA CALPE.

—(1971): *Retórica*. Madrid: INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS.

Arguedas, José María (1967): *Amor mundo*. Montevideo: ARCA.

—(1973): *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: LOSADA.

—(1978): *Los ríos profundos*. Caracas: AYACUCHO.

—(1989): *Canto kechwa*. Lima: HORIZONTE.

Asturias, Miguel Ángel (1957): *Leyendas de Guatemala*. Buenos Aires: LOSADA.

—(1971): [1923] *El problema social del indio y otros textos recogidos y presentados por Claude Couffon*. Paris: CENTRE DE RECHERCHES DE L’INSTITUT D’ETUDES HISPANIKUES.

—(1988): *París 1924-1933. Periodismo y creación literaria*. Amos Segala (coordinador). Madrid: COLECCIÓN ARCHIVOS.

Austin, J. L. (1962): *How to do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955.* OXFORD UNIVERSITY PRESS.

Ávila, Francisco (2012): *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila.* Traducción de José María Arguedas y estudio biobibliográfico de Pierre Duviols. Lima: IEP.

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.

Ball, Patrick, Paul Kobrak y Herbert F. Spirer (1999): *Violencia institucional en Guatemala, 1960 a 1996: una reflexión cuantitativa.* Washington: AMERICAN ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF SCIENCE.

Barón Castro, Rodolfo (1943): *Pedro de Alvarado.* Madrid: ATLAS.

Bendezú Aybar, Edmundo (1980): *Literatura quechua.* Edición, prólogo y cronología de Edmundo Bendezú. Caracas: BIBLIOTECA AYACUCHO.

—(1986): *La otra literatura peruana.* México D.F.: FCE.

Benítez, Fernando (1968): *Los indios de México.* Tomo I. México D.F.: EDICIONES ERA.

Benjamin, Walter (1965): *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze.* Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse. Frankfurt am Main: SUHRKAMP.

—(2012): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit.* Frankfurt am Main: SUHRKAMP.

Betanzos, Juan de (1987): *Suma y narración de los Incas.* Prólogo, transcripción y notas de Carmen Martín Rubio. Estudios preliminares de Horacio Villanueva Urteaga, Demetrio Ramos y Martín Rubio.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann (1991): *The Social Construction of Reality. Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: PENGUIN BOOKS.

Beristain, Carlos Martín (2006^a): “Reconciliación luego de conflictos violentos: un marco teórico”. En: IIDH..., pp.19-52.

—(2006b): “Reconciliación y democratización en América Latina: un análisis regional”. En: IIDH..., pp. 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..., pp. 137-166.

Beverley, John y Hugo Achugar (editores) (1992): *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima/Pittsburgh: LATINOAMERICANA EDITORES.

Beyerdorff, Margot (1986): “La tradición oral quechua vista desde la perspectiva de la literatura”. En: *Revista Andina*, Cuzco, 1, pp. 213-233.

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, pp. 211-219.

Bonfil Batalla, Guillermo (1984): “Brevísimo apunte sobre la literatura obrera”. En: Consejo Nacional de Fomento Educativo. *Relatos obreros mexicanos*. México DF: AMNCP/A. C., pp. 7-10.

Breloer, Heinrich (hrsg) (1984): *Mein Tagebuch. Geschichte vom überleben. 1939-1947*. Köln: VERLAGSGESELLSCHAFT SCHULTERNSEHEN.

Brown, Jonathan C. (2015): "To Make the Revolution: Solidarity and Divisions among Latin American Guerrillas in the 1960s". En: *Asian Journal of Latin American Studies*. Vol. 28, N°1, pp.1-25.

Buergenthal, Thomas (1996): "La Comisión de la Verdad para El Salvador". En: Buergenthal, Thomas y Antônio A., Cançado Trindade (compiladores). *Estudios especializados de Derechos Humanos I*. San José de Costa Rica: IIDH.

Bustamanto Belaúnde, Luis (1984): "Mecanismos de violencia estructural en lo político-institucional". En: Mac Gregor, Felipe y Laura Madalenoitia (editores). *Violencia y paz*. Lima: APEP, pp.109-117.

Butler, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, Chapman & Hall.

Cabrejos Samamé, José (2006): *La Verdad sobre Ayacucho 1985*. Lima: s/e.

Callirgos, Juan Carlos (1991): "Identidades, estereotipos, tabú: el problema de las razas". En: *Márgenes*, Lima, 8, pp.211-230.

Campbell, Leon G. (1973): "The Historiography of the Peruvian Guerrilla Movement, 1960-1965". En: *Latin American Historical Review*, Vol. 8, No. 1, pp.45-70.

Cappulletti, Ángel J. (1990): *El anarquismo en América Latina*. Ángel J. Cappulletti (prólogo y cronología); Carlos M. Rama y Ángel J. Cappulletti (selección y notas). Caracas: BIBLIOTECA AYACUCHO.

Cardoza y Aragón, Luis (1991): *Miguel Ángel Asturias*. México D. F.: EDICIONES ERA.

Carrillo, Francisco (1987): *Cartas y cronistas del descubrimiento y la conquista*. Lima: HORIZONTE.

Casasús Arzú, Marta (1990): "La mujer en el contexto centroamericano: el caso de Guatemala". En: *África- América Latina*. Cuadernos – N°1, pp. 83-94.

—(2007): “Prácticas sociales y discurso racista de las élites del poder en Guatemala (siglos XIX y XX)”. En: Van Dijk, Teun A. (Compilador). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: GEDISA, pp. 229-283.

Castillo, Jesús (1977): *La música maya quiché. Región de Guatemala*. Ciudad de Guatemala: EDITORIAL PIEDRA SANTA.

Chaliand, Gerard y Arnaud Blin (editores) (2007): *The History of Terrorism form Antiquity to Al Qaeda*. Londo/Berkeley/Los Angeles, California: University of California Press.

Chavarría, María C. (2002): *Eshawakuana, sombras y espíritus. Identidad y armonía en la tradición oral Ese Eja*. Tomos I-II. Lima: PROGRAMA FORTE-PE.

Chocano, Magdalena, William Rowe y Helena Usandizaga (2011): *Huellas del mito prehispánico en la literatura latinoamericana*. Madrid: IBEORAMERICANA.

Chonati, Irma, José Cerna Bazán, Santiago López Maguiña y Miguel Ángel Rodríguez Rea (1978): *Tradición oral peruana. I. Hemerografía (1896-1976)*. Lima: INC.

Collazos, Oscar, Julio Cortázar y Mario Vargas Llosa (1970): *Literatura en la revolución y revolución en la literatura*. México D.F.: Siglo XXI.

Comas, Juan (1953): *Ensayos sobre indigenismo*. Prólogo de Manuel Gamio. México D. F.: INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO.

Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR) (2002): *Manual del Entrevistador*. Lima: CVR.

Comité de Unión Campesina (CUC) (2007): *Historia de Guatemala. Desde un punto de vista crítico*. Ciudad de Guatemala: RUKEMIK NA'OJIL.

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. Ensayos sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: HORIZONTE.

- (1997): *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Lima: HORIZONTE.
- Cortés, Hernán (1993): [1522] *Cartas de Relación*. Edición, introducción y notas de Ángel Delgado Gómez. Madrid: EDITORIAL CASTALIA.
- Cossio, Jesús (2010): *Barbarie. Comics sobre violencia política en el Perú, 1985-1990*. Lima: CONTRACULTURA.
- Cotler, Julio y Romeo Grompone (2000): *El Fujimorismo, ascenso y caída de un régimen autoritario*. Lima: IEP.
- Cobarruvias Orozco, Sebastián de (1616). *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: LUIS SÁNCHEZ, IMPRESOR DEL REY.
- Dalton, Roque (1965): *El Salvador (monografía)*. La Habana: ENCICLOPEDIA POPULAR.
- (1981): *Roque Dalton y otros lugares/und andere Orte*. Frankfurt am Main: STROEMFELD/ROTER STERN.
- Darwin, Charles (2003): *The Origin of Species. By Means of Natural Selection of the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. With an Introduction by Sir Julian Huxley. New York: SIGNET CLASSICS.
- De La Jara, Ernesto (2002): “Audiencias Públicas: espejo del ser humano, y del país”. En: *Ideele*, Lima, 146, pp. 21-23.
- Dobrawa, Ralph (2013): *Der Auschwitz Prozess. Ein Lehrstück deutscher Geschichte*. Berlin: DAS NEUE BERLIN.
- De Lamberg, Vera B. (1971): “La guerrilla castrista en América Latina”. En: *Foro Internacional*. Vol. 12, No.1(45), pp. 95-111.
- 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, pp. 109-114.

—(2009): “Edilberto Jiménez. Una temporada en el infierno”. En: Jiménez, Edilberto. *Chungui. Violencia y trazos de memoria*. Lima: IEP/COMISEDH/DED.

—(2010): *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. Lima: IEP.

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, pp. 117-188.

De Miguel, Raimundo y el Marqués De Morante (1881): *Nuevo diccionario latino-español*. Madrid: AGUSTIN JUBERA.

Derrida, Jacques (1967a) : *De la grammatologie*. París: LES ÉDITIONS DE MINUIT.

—(1967b): *La voix et le phénomène*. París: PUF.

—(1967c): *L'écriture et la différence*. París: ÉDITION DU SEUIL.

—(1997): *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: TROTТА.

De Santos, Víctor (1991). *Diccionario de Derecho procesal*. Buenos Aires: EDITORIAL UNIVERSIDAD.

DESCO (2003): “Las mentiras sobre la verdad”. En: *Quehacer*, Lima, 143, pp. 54-57.

De Trazegnies, Fernando (1984): “Derecho y violencia”. En: Mac Gregor, Felipe y Laura Madalengoitia (editores)..., pp. 127-137.

De Tuya, Manuel (1964): *Biblia comentada. Texto de la Nácar-colunga. II. Evangelios*. Madrid: LA EDITORIAL CATÓLICA.

Díaz Caballero, Jesús (1996): “Para una lectura del etno-testimonio peruano de los años setenta”. En: Mazotti, José Antonio y Juan Zevallos. *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Lima: ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE PERUANISTAS/LLUVIA EDITORES, pp. 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, pp. 171-218.

Díaz, Jesús (1994): “Grandeza y miseria de la utopía cubana”. En: *Alma Máter*, Lima, 8, pp. 31-40.

Domenach, Jean-Marie (1981): “La violencia”. En: UNESCO. *La violencia y sus causas*. Mayenne: EDITORIAL DE LA UNESCO, pp. 33-45.

Domínguez Vial, Andrés (2006): “La verdad es la fuerza de la dignidad de los oprimidos”. En: IIDH..., pp. 115-141.

Durkheim, Émile (2013): *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: QUADRIGE.

Eagleton, Terry (2002): *Una introducción a la teoría literaria*. México D.F.: FCE.

Eliade, Mircea (1963): *Aspects du mythe*. Paris: GALLIMARD.

Elmore, Peter (1993): *Los muros invisibles. Lima y la modernidad en la novela del siglo XX*. Lima: MOSCA AZUL/CABALLO ROJO.

—(2003): “Vallejo, Arguedas y Gutiérrez: las ceremonias de la vergüenza”. En: Monteagudo, Cecilia y Víctor Vich (editores). *Del viento, el poder y la memoria. Materiales para una lectura crítica de Miguel Gutiérrez*. Lima: PUCP, pp. 19-32.

Enaudeau, Corinne (1999): *La paradoja de la representación*. Barcelona: PAIDÓS.

Espino Relucé, Gonzalo (1999): *Literatura oral o literatura de tradición oral*. Quito: ABYA-YALA.

—(2003): “Garúa y polvadera (polvareda), memoria de la tradición oral —Un intento de prólogo de las actas del Seminario de Tradición Oral—”. En: Espino Relucé, Gonzalo. *Tradición oral, culturas peruanas*. Lima: UNMSM, pp.15-24.

—(2010): “Literatura oral o la tradición oral, una bibliografía necesaria (Bolivia, Ecuador, Perú)”. En: *Escritura y pensamiento*. Año XII, N°26, pp.195-225.

Espinoza Espinoza, Esther (2003): “*Con nombres propios. Análisis del testimonio de Liz Valdez ante la Comisión de la Verdad*”. En: Espino Relucé, Gonzalo. *Tradición oral, culturas peruanas*. Lima: UNMSM, pp. 217-224.

Favre, Henri (1998): *El Indigenismo*. México. D. F.: FCE.

Fendler, Ute y Juan Camilo Escobar (2005): “Memoria colectiva entre escenificación y archivos: el caso del Ecuador”. En: Coronel-Molina, Serafín y Linda L. Grabner-Coronel (editores). *Lenguas e identidades en los Andes. Pespectivas ideológicas y culturales*. Quito: ABYA YALA, pp.401-420.

Fentress, James y Chris Wickham (2003): *Memoria social*. Madrid: FRÓNESIS CÁTEDRA.

Fischer-Lichte, Erika (2004). *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt am Main: SUHRKAMP.

Flores Galindo, Alberto (1987): “Independencia y clases sociales”. En: Flores Galindo, A. *Independencia...* Tomo I, pp.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 (UL).

Foster, David William (1985): *Alternate voices in the contemporary Latin American narrative*. Columbia, Missouri: UNIVERSITY OF MISSOURI PRESS.

Foucault, Michel (1970): *La arqueología del saber*. México DF: SIGLO XXI.

—(1975): *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París: GALLIMARD.

—(1996): *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: EDITORIAL GEDISA.

—(2005): *El orden del discurso*. Barcelona: TUSQUETS.

—(2014): *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*. Zweisprachige Ausgabe. Berlin: SUHRKAMP.

Franco, Carlos (1990): “La plebe urbana, el populismo y la imagen del *alumbramiento*”. En: *Socialismo y Participación*, Lima, 52, pp. 43-52.

Franco, Jean (1984): “Memoria, narración y repetición: la narrativa hispanoamericana en la época de la cultura de masas”. En: Rama, Ángel (editor). *Más allá del boom: literatura y mercado*. Buenos Aires: FOLIOS EDICIONES, pp.111-129.

—(1985): *Historia de la literatura hispanoamericana*. Barcelona: ARIEL.

—(1992): “La lucha por el poder interpretativo”. En: RCLL, Lima, 36, pp.119-135.

—(2008): “La cultura hispanoamericana en la época colonial”. En: Íñigo Madrigal, Luis (coordinador). *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I: Época colonia*. Madrid: CÁTEDRA, pp. 35-53.

Freeman, Mark (2006): *Truth Commissions and Procedural Fairness*. New York: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

Freud, Sigmund (1960): *Abriss der Psychoanalyse/Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt am Main/Hamburg: FISCHER BÜCHEREI.

Forcinito, Ana (2012): *Los umbrales del testimonio. Entre las narraciones de los sobrevivientes y las señas de la posdictadura*. Madrid: IBEROAMERICANA.

Forgues, Roland (1986): *El fetichismo y la letra. Ensayos sobre literatura hispanoamericana*. Lima: HORIZONTE.

García Márquez, Gabriel (1982): *El coronel no tiene quien le escriba/ Cien años de soledad/ La soledad de América Latina/Brindis por la poesía*. Caracas: BIBLIOTECA AYACUCHO.

García Márquez, Gabriel y Mario Vargas Llosa (1967): *La novela en América Latina: diálogo*. Lima: CARLOS MILLA BATRES/UNIVERSIDAD NACIONAL DE INGENIERÍA (UNI).

Gallegos Valdés, Luis (1962): *Panorama de la literatura salvadoreña*. San Salvador: MINISTERIO GENERAL DE PUBLICACIONES DEL MINISTERIO DE COMUNICACIÓN.

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.

Garcilaso de la Vega, Inca (1944): [1617] *Historia General del Perú (segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas)*. Tomo I. Buenos Aires: EMECÉ EDITORES.

Garibay K., Ángel María (1953): *Historia de la Literatura Náhuatl*. Primera Parte. México D.F.: EDITORIAL PORRUA.

Garrard-Burnett, Virginia (2010): *Terror in the Land of the Holy Spirit. Guatemala under General Efraín Ríos Montt, 1992-1983*. Mew York: Oxford University Press.

Gavidia, Francisco (1958): [1917-18] *Historia moderna de El Salvador*. San Salvador: DEPARTAMENTO EDITORIAL DEL MINISTERIO DE CULTURA.

Geertz, Clifford (2001): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: GEDISA.

Genette, Gérard (1993): *Ficción y dicción*. Barcelona: EDITORIAL LUMEN.

Ginés Sepúlveda, Juan (1951). *Democrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Edición crítica bilingüe, traducción castellana, introducción, notas e índices por Ángel Losada. Madrid: INSTITUTO FRANCISCO DE VITORIA.

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, pp. 273-289.

González Echevarría, Roberto (2000): *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México DF: FCE.

González Holguín, Fray Diego (1989): [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca*. Edición facsimilar de la versión de 1952. Incluye Addenda. Presentación de Ramiro Matos Mendieta. Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: UNMSM.

González Prada, Manuel (1976): *Páginas libres/Horas de lucha*. Prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez. Sucre: BIBLIOTECA AYACUCHO.

González Stephan, Beatriz (1991): “Culturas Subalternas. Crítica literaria no-androcéntrica”. En: *Iberoamericana*. 15, N°43/44, pp. 93-107.

Goldberg, RoseLee (1979): *Performance: live art, 1909 to the present*. New York: HARRY N. ABRAMS, INC., PUBLISHERS.

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.

Goodman, Tanya (2006): “Performing a “new” nation: the role of the TRC in South Africa”. En: Alexander, Jeffrey C., Bernhard Giesen y Jason L. Mast. *Social Performance. Symbolica Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. New York: Cambridge University Press, pp. 169-192.

Gorriti, Gustavo (2013): *Sendero. Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: PLANETA.

Gott, Richard (1968a): “La experiencia guerrillera en Bolivia”. En: *Estudios Internacionales*. Año 2. N°1, pp. 85-114.

—(1968b): “La guerrilla en América Latina”. En: *Mensaje*. Vol. XVII. N°174, pp.557-566.

Goubaud Carrera, Antonio (1964): *Indigenismo en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: CENTRO EDITORIAL “JOSÉ DE PINEDA IBARRA”.

Gow, Rosalind y Bernabé Condori (1976): *Kay Pacha*. Cuzco: CENTRO BARTOLOMÉ DE LAS CASAS.

Graham, John (1964): “Sobre la escritura maya”. En: Vogt, Evo Z. y Alberto Ruzl. *Desarrollo cultural de los Mayas*. México D. F.: UNAM, pp.243-254.

Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980): *Nueva corónica y buen gobierno*. Transcripción, notas y cronología por Franklin Pease. Caracas: BIBLIOTECA AYACUCHO.

Gugelberger, Georg M. (editor) (1996): *The Real Thing. Testimonial discourse and Latin America*. North Carolina: DUKE UNIVERSITY PRESS/DURHAM & LONDON.

Gutiérrez Álvarez, Coralia (2007): “El espacio de la muerte: el miedo y el terror en los pueblos de San Salvador, Sonsonate y Guatemala”. En: Gómez, Ana Margarita y Sajid Alfredo Herrera Mena. *Los rostros de la violencia. Guatemala y El Salvador. Siglos XVIII y XIX*. San Salvador: UCA Editores, pp. 13-45.

Gutiérrez, Gustavo (1975): *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: SÍGUEME.

—(1980): “En busca de los pobres de Jesucristo”. En: *Revista de la Universidad Católica*. N°7/30 de junio, pp. 81-108.

—(2002): “Situación y tareas de la teología de la liberación”. En: *Theologica Xaveriana*, 143, pp. 503-504.

Gutiérrez, Miguel (1980): “Ideología y política en los estudios literarios peruanos”. En: *Hueso Húmero*, Lima, 4, pp.17-33.

Gutmann, Amy y Dennis Thompson (2000). “The Moral Foundations of Truth Commissions”. En: Rotberg, Robert I. y Dennis Thompson. *Truth v. Justice. The Morality of Truth Commissions*. Princeton University Press, pp. 22-43.

Guzmán-Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert (1972): *Guatemala: una interpretación histórico-social*. México D.F.: SIGLO XXI.

Halbwachs, Maurice (1950): *La mémoire collective*. Un document produit en version numérique par Mme Lorraine Audy et Jean-Marie Tremblay.

Haraway, Donna Jeanne (1991): "Gender for a Marxist Dictionary; The Sexual Politic of a Word". En: Haraway, Donna Jeanne. *Simians, cyborgs and women; The Reinvention of Nature*. London: Free Association, pp.127-148.

Harcourt, Glenn (1987): "Andreas Vesalius and the Anatomy of Antique Sculpture". En: *Representation*, N°17, *Special Issue: the Cultural Display of the Body*, pp. 28-61.

Havelock, Eric A. (1977): "The Preliteracy of the Greeks". En: *New Literary History*, Vol.8, N° 3, *Oral Cultures and Oral Performances*, pp. 369-391.

—(1996): *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: PAIDÓS.

Hayner, Priscilla B. (1994): "Fifteen Truth Commissions-1974 to 1994: A Comparative Study". En: *Human Rights Quarterly*, Vol. 16, No. 4, pp. 597-655.

—(2002). *Unspeakable Truths. Facing the Challenge of Truth Commissions*. Second Edition. New York/London: ROUTLEDGE.

—(2011): *Unspeakable Truths. Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions*. Second Edition. New York/London: ROUTLEDGE.

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, pp. 205-223.

Heidegger, Martin (1984): *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik" (Wintersemester 1937/38), Gesamtausgabe*, Band 45. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Herzog, Jacque Bernard (1949): “Recuerdos del proceso de Núremberg”. En: *Revista de Derecho y Jurisprudencia*. N°1, Tomo 46, s/n.

Heydeck, Joe J. y Johannes Leeb (1998): *Der Nürnberger Prozeß*. Mit einem Vorwort von Eugen Kogon und Robert M. W. Kempner. Köln: KIEPENHEUER&WITSCH.

Huamán, Miguel Ángel (1994): *Fronteras de la escritura: discurso y utopía en Churata*. Lima: HORIZONTE.

—(2003): “Crítica de la escritura”. En: Espino Relucé, Gonzalo. *Tradición oral, culturas peruanas*. Lima: UNMSM, pp.97-108.

Huard, Pierre y Marie-José Imbault-Huart (1983): *Andrés Vesalio. Iconografía anatómica (Fabrica, Epitome, Tabulae sex)*. Barcelona: LABORATORIOS BEECHAM, S.A.

Hurtado Heras, Saúl (2006): *La narrativa de Miguel Ángel Asturias. Una revisión crítica*. México D. F.: UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO/UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM).

Huntington, Samuel P. (1962): “Introduction”. En: Osanka, Franklin M (editor). *Modern Guerrilla Warfare: Fighting Communist Guerrilla Movements, 1941-1961*. New York: THE FREE PRESS.

Huyssen, Andreas (2000): “En busca del tiempo futuro”. En: *Revista Puentes*, Buenos Aires, 2.

Honneth, Axel (2006). “El reconocimiento como ideología”. En: *Isegoría*, N°35, pp.129-150.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (2010): *Ayacucho. Boletín de Indicadores Demográficos, Sociales, Económicos y de Gestión Municipal*. Lima: INEI.

Irish Museum of Modern Art (2011): *What is Performance Arte?* Texts written and edited by Amanda Coogan, Sophie Byrne and Lisa Moran. Dublin: Irish Museum of Modern Art.

James, Henry y Walter Besant (2007): *El arte de la ficción*. Lima: LLUVIA EDITORES.

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, pp.1-6.

Jelin, Elizabeth (2002): *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Jitrik, Noé (1975): *Producción literaria y producción social*. Buenos Aires: SUDAMERICANA.

Johnson, Paul (1987): *The Holocaust*. London: ORION BOOK.

Kalyanaraman, S. (2003): “Conceptualisations of Guerrilla Warfare”. En: *Strategic Analysis*, Vl. 27. N°2, pp. 172-185.

Koch, Peter und Wulf Oesterreicher (1985): “Sprache der Nähe-Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit mi Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte”. En: *Romanistisches Jahrbuch*, N° 36, pp. 15-43.

Koc-Menard, Nathalie (2014): “Sufrimiento humano y representación de víctimas. El caso de Chungui en la posguerra peruana“. En: *Bulletin de L´institut français d´études andines*. 43 (2), pp. 209-226.

Komisaruk, Catherine (2007): “Juicios de violencia sexual en la Guatemala tardía colonial”. En: Gómez, Ana Margarita y Sajid Alfredo Herrera Mena. *Los rostros de la violencia. Guatemala y El Salvador. Siglos XVIII y XIX*. San Salvador: UCA Editores, pp 47-78.

Krüger, Anne K. (2014): *Wahrheitskommissionen. Die globale Verbreitung eines kulturellen Modells*. Frankfurt am Main: CAMPUS VERLAG.

Küng, Hans (2002). *La Iglesia católica*. Barcelona: Mondadori.

La Garza, Mercedes de (compilación y prólogo) (1980): *Literatura maya*. Caracas: BIBLIOTECA AYACUCHO.

Las Casas, Fray Bartolomé de (1975): [1536] *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Advertencia preliminar de Agustín Millares Carlo. Introducción de Lewis Hanke. México D.F.: FCE.

—(1999): [1552] *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición, introducción y notas de Consuelo Valera. Madrid: EDITORIAL CASTALIA.

Lamas, Marta (1995): “Cuerpo e identidad”. En: Arango, Luz Garbiela, Magdalena León y Mará Viveros (compiladoras). *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: TERCER MUNDO, pp. 61-81.

Larson, Judith (1977): “La guerrilla en América Latina. Terrorismo o guerra popular”. En: *Revista de Sociología*, 7, pp. 91-112.

Lawrence, T. E. (1935): *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*. New York: DOUBLEDAY & COMPANY, INC.

Lazzerini, Luigi (2012): “Anatomy and blood sacrifices in the renaissance period. The Frontispiece of *De humani corporis fabrica* by Andreas Vesaluis and the sacrificial scene”. En: Catrien G., Santing and Jetze J. Touber. *Blood–Symbol–Liquid*. Leuven/Paris/Walpole: Peeters, pp. 83-102.

Le Bot, Yvon (1997): *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guaetmala (1970-1992)*. México D.F.: FCE.

Le Breton, David (1992): *La sociologie du corps*. Paris: PUF.

—(2013): *Anthropologie du corps et modernité*. París: PUF:

Lerner Febres, Salomón (2004): *La rebelión de la memoria. Selección de discursos 2001-2003*. Lima: CEP.

Levi, Primo (2005): *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: EL ALEPH EDITORES.

Lévi-Strauss, Claude (1995): *Myth and Meaning*. New York: Schocken Books.

Leyva Carías, Héctor (1995): *La novela de la revolución centroamericana (1960-1990). Narrativa de los procesos revolucionarios centroamericanos 1960-1990*. Tesis. Madrid: UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

Lewis, Oscar (1966): *Los hijos de Sánchez*. México: JOAQUÍN MORTIZ.

—(1969): *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. México DF: FCE.

Lienhard, Martin (1981): *Cultura andina y forma novelesca/Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Lima: HORIZONTE.

—(1992): “Zu diesem Heft/Nota del coordinador”. En: *Iberoamericana*, 16. N°3/4, pp.3-5.

—(1996): “De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras”. En: Mazotti, 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, pp. 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, pp.43-63.

—(2003): “Arqueología de una mirada criolla: el informe de la matanza de Uchuraccay”. 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, pp. 257-275.

Lorand de Olazagasti, Adelaida (1968): *El indio en la narrativa guatemalteca*. San Juan de Puerto Rico: EDITORIAL UNIVERSITARIA.

Lord, Albert B. (1991): *Epic Singers and Oral Tradition*. Ithaca: Cornell University Press.

—(1995): *The Singer Resumes the Tales*. Ithaca: CORNELL UNIVERSITY PRESS.

Lyotard, Jean-François (1980): *Les problèmes du savoir dan les sociétés industrielles les plus développées*. Québec: Gouvernement du Québec. Conseil des Universités.

Macera, Pablo (1992): “Límites y posibilidades para una racionalidad mestiza”. En: *Kachkaniraqmi*, Lima, 7, pp. 5-15.

Macher, Sofía (2005): *Audiencias Públicas. Un espacio para legitimar el testimonio y dignificar a las víctimas del conflicto interno en el Perú*. Minneapolis: CENTRO PARA LAS VÍCTIMAS DE LA TORTURA. NEW TACTICS.

—(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..., pp. 175-203.

Mac-Lean y Estenós, Roberto (1962): *Indios de América*. México D.F.: INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES DE LA UNAM.

Mannheim, Bruce (1999): “Hacia una mitografía andina”. En: Godenzzi..., pp.47-79.

Manrique, Nelson (1989): “La década de violencia”. En: *Márgenes*, Lima, 5/6. pp. 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, pp. 47-75.

—(2003): “Memoria y violencia. La nación y el silencio”. 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, pp. 421-433.

Mariátegui, José Carlos (1979): [1928] *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Prólogo de Aníbal Quijano; notas y cronología de Elizabeth Gerrels. Caracas: BIBLIOTECA AYACUCHO.

Martínez, José Luis (1989): *El “Códice Florentino” y la “Historia General de Sahagún”*. México D.F.: ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN.

Marx, Karl (2009): [1867] *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Ungekürzte Ausgabe nach der zweiten Auflage von 1872. Mit einem Geleitwort von Karl Korsch aus dem Jahre 1932*. Köln: ANACONDA.

—(1960): [1852] *Der 18te Brumaire des Luis Napoleon*. Marx, Karl und Friedrich Engels. *Werke*. Band 8. Berlin: DIETZ VERLAG, pp.111-207.

Marx, Karl und Friedrich Engels (2014): *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: RECLAM.

—(1968): *Werke. Ergänzungsband. Schriften, Manuskripte, Briefe bis 1844*. Erste Teil. Berlin: DIETZ VERLAG.

Matute, Arturo e Iván García (2007): *Informe estadístico de la violencia en Guatemala*. Programa de Seguridad Ciudadana y Prevención de la Violencia del PNUD. Ciudad de Guatemala: PROGRAMA DE LA NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO.

Mauss, Marcel (1967): *Introducción a la Etnografía*. Madrid: ISTMO.

—(1979): *Sociología y Antropología*. Madrid: EDITORIAL TECNOS.

Mavrodi, Alexandra, George Paraskevas y Panagiotis Kitsoulis (2013): “The History and the Art of Anatomy: a source of inspiration even nowadays”. En: *Italian Journal of Anatomy and Embryology (IJAE)*. Vol.118, N°3, pp. 267-276.

Mc Clintock, Cynthia (1986): “Sendero Luminoso: la guerrilla maoísta del Perú”. En: *Revista Occidental*, San José de Costa Rica, 2, pp.131-153.

Melis, Antonio, Adalbert Dessau y Manfred Kossok (1971): *Mariátegui. Tres estudios*. Lima AMAUTA.

Meneses, Carlos (1975): *Miguel Ángel Asturias*. Madrid: EDICIONES JÚCAR.

Mercado, Roger (1982): *PCP-Sendero Luminoso*. Lima: EDITORIAL DE CULTURA POPULAR.

Mesa Posada, Carlos Augusto (1996): “Medellín 1968”. En: *Anuario de Historia de la Iglesia*. Universidad de Navarra, 5, pp. 416-421.

Meseguer Illán, Diego (1974): *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: IEP.

Meyers Kleine Lexika (1986): *Meyers Kleines Lexikon Kunst*. Herausgegeben von Meyers Lexikonredaktion Kunst. Mannheim: MEYERS LEXIKONVERLAG.

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, pp.57-116.

—(1992): “Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”. En: *Foro Hispánico*, 4, pp.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.

Moreno Toscano, Alejandra (1987): “El siglo de la conquista”. En: Daniel Cosío Villegas (coordinador). *Historia General de México*. Tomo I. México DF: EL COLEGIO DE MÉXICO/HARLA, S.A. DE C.V., pp.289-369.

Monteforte Toledo, Mario (1959): *Guatemala. Monografía sociológica*. México D. F.: INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES.

—(1972): *Centro América. Subdesarrollo y dependencia*. Volumen 2. México D. F.: UNAM.

Montoya, Rodrigo (1999): “Historia, memoria y olvido en los Andes quechuas”. En: *Revista de Sociología*, Lima, 12, pp. 81-102.

Nairn, Tom y Jim Singh-Sandhu (1969): “Chaos in the Art Colleges”. En: *Student Power/ Problems, Diagnosis, Action*. Edited by Aleyander Cockburn and Robin Blackburn. London: Penguin Books&New Left Rview, pp. 103-115.

Nicolás, Juan Antonio y María José Frápolli (1997): *Teorías de la verdad en el Siglo XX*. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, Friedrich (2012): *Gesammelte Werke*. Köln: ANACONDA.

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.

Oesterreicher, Wulf (2013): “Diálogo y violencia, Cajamarca 1532: El Requerimiento – silencios y ecos discursivos en textos historiográficos”. En. Schäffauer, Markus Klaus, Blanca Segura, Rocío Silva Santisteban y Hildegard Willer. *Perú: Medios, memoria y violencia*. Lima: UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA, pp.21-54.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (1998): *Proyecto Arquidiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica de Guatemala. Guatemala: nunca más*. Guatemala: ODAHG.

—(2008): *Movilizando la memoria: a 10 años del REMHI*. Ciudad de Guatemala: ODHAG.

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 (URP), pp.259-281.

Ossio, Juan M. (1992): *Los indios del Perú*. Madrid: MAPFRE.

Otero Diez, Santiago (2008): *Gerardi. Memoria viva*. Gautemala: LA COPIA FIEL.

Parry, Milman (2000): [1966] *The Singer of Tales*. Cambridge, MA, Harvard University Press. Ed. By Stephen A. Mitchell and Gregory Nagy. CD ROM.

—(1971): *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Ed. By Adam Parry. Oxford: Clarendon Press.

Park, Katharine (1994): “The criminal and the Sainly Body: Autopsy and Dissection in Renaissance Italy”. En: *Renaissance Quarterly*, Vol. 47, N°1, pp. 1-33.

—(1995): “The Life of the Corpse: Division and Dissection in Late Medieval Europe”. En: *The Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*. Vol. 50, pp. 111-132.

Päschke, Bernd (1986): *Befreiung von unten lernen. Zentralamerikanische Herausforderung theologischer Praxis*. Münster: LIBERACIÓN.

Paz, Octavio (1971): *Traducción: literatura y literalidad*. Barcelona: TUSQUETS.

Panse, Barbara (1991): “Theater in Peru”. En: Adler, Heidrun. *Theater in Lateinamerika*. Ein Handbuch. Berlin: Dietrich Reimer, pp.177-197.

Pedraza Gómez, Zandra (1998): “La cultura somática de la modernidad: historia y antropología del cuerpo en Colombia”. En: Arango, Luz Gabriela; Gabriel Restrepo Jaime Eduardo Jaramillo (editores). *Cultura, política y modernidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp.149-171.

Peña Cabrera, Antonio (1993): *Racionalidad occidental y racionalidad andina*. Puno: CIDA.

Pirandello, Luigi (1921): *Sei personaggi in cerca d'autore. Commedia da Fare*. Firenze: R. Bemporad & Figlio, Editori.

Platero Trabanno, Óscar (2013): *La farsa del genocidio en Guatemala*. Guatemala: FCT.

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, pp. 61-74.

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, pp. 109-141.

Pollak, Michael (1989): “Memória, esquecimento, silêncio”. En: *Estudos Históricas*, Sao Paulo, 3, pp.3-15.

Portelli, Alessandro (1989): “¿Historia Oral? Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli”. En: *Historia y Fuente Oral*, Barcelona, 1, pp.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, pp.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..., pp.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, pp.11-88.

Prada Oropeza, Renato (1986): “De lo testimonial al testimonio: notas para un deslinde del discurso testimonio”. En: Jara, René y Hernán Vidal..., pp.7-21.

Quijano, Aníbal (1992): “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En: *Perú Indígena*, Lima, 13(29), pp. 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, pp. 201-246.

Rabelais, François (1913): *Gargantua et Pantagruel*. Texte transcrit et annoté par Henri Clouzot. Tomo I. París: BIBLIOTHÈQUE LAROUSSE.

—(2011): *Gargantúa y Pantagruel*. Prefacio de Guy Demerson. Traducción del francés y notas de presentación de Gabriel Hormaechea. Barcelona: ACANTILADO.

Randall, Margaret (1992): “¿Qué es, y cómo se hace un testimonio?”. En: RCLL, Lima, 36, pp.23-47.

Rama, Ángel (1972): “Un novelista de la violencia latinoamericana”. En: Giacoma, Helmy F. (editor). Homenaje a García Márquez. Variaciones interpretativas en torno a su obra. Madrid: LAS AMÉRICAS, pp. 57-72.

—(1984): *La ciudad letrada*. Hanover: EDICIONES DEL NORTE.

Ramos Solano, Erick (2009): *Con el cuerpo en la voz. Testimonio de la CVR en los Andes centrales*. Tesis para optar la Licenciatura en Literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

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, pp.177-211.

Reed, Christopher (1997): “Postmodernism and the Arte of the Identity”. En: Stangos, Nikos. *Concepts of modern art. From Fauvism to Postmodernism*. London: Thames and Hutson, pp. 271-293.

Rey Rosa, Rodrigo (2013). “La cola del dragón y la corte celestial”. En: *Letras Libres*, agosto, pp.72-78.

Richard, Nelly (1998): “Política de la memoria y técnicas del olvido”. En: Arango, Luz Gabriela; Gabriel Restrepo y Jaime Eduardo Jaramillo (editores). *Cultura, política y modernidad*. Bogotá: UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, pp.62-85.

Ricoeur, Paul (1997): *Temps et récit, 1. L'intrigue et le récit historique*. París: Seuil.

Riva Agüero, José de la (1962): *Estudios de literatura peruana. Carácter de la literatura del Perú independiente*. Tomo I. Introducción general de Víctor Andrés Belaúnde, prólogo de José Jiménez Borja, notas de César Pacheco Vélez y Enrique Carrión Ordóñez y un ensayo

crítico de D. Miguel de Unamuno. Lima: PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ (PUCP).

Rivera Palomino, Juan (1994): “Concepción de la naturaleza en el mundo occidental y en el mundo andino-amazónico”. En: *Logos Latinoamericanos*, Lima, 1, pp. 26-37.

Robert, A. y A. Feuillet (1967). *Introducción a la Biblia*. Tomo Segundo. Nuevo testamento. Barcelona: EDITORIAL HERDER.

Rodríguez Maeso, Silvia (2010): “Políticas del testimonio y reconocimiento en las comisiones de la verdad guatemalteca y peruana: en torno a la figura del «indio subversivo»”. En: *REVISTA CRÍTICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS*, 88, pp. 23-55.

Rodríguez Rabanal, César (1984): “Violencia personal en el Perú: dimensión psicosocial del problema de la violencia”. En: Mac Gregor, Felipe y Laura Madalengoitia (editores)..., pp. 139-150.

Rojas Lima, Flavio (1992): *Los indios de Guatemala. El lado oculto de la historia*. Madrid: MAPFRE.

Rosal Vargas, María Luisa (2012): “La construcción de la memoria histórica en Guatemala a partir de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico y el Proyecto Interdiocesano para la Recuperación de la Memoria Histórica”. En: *Publicacion para la Red Universitaria sobre Derechos humanos y Democratización para América Latina*. Año 2, N°3, pp. 89-119.

Rothenberg, Daniel. *Memory of Silence. The Guatemala Truth Commission Report*. New York: PALGRAVE MACMILLAN, 2012.

Rouillon, Guillermo (1963): *Bio-Bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima: UNMSM.

Rubial García, Antonio (2008): “La violencia de los santos en Nueva España”. En: *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*. Hors-série n° 2.

Ruba, Barry and Judith Colp Rubin (2008): *Chronology of Modern Terrorism*. London/New York: Routledge.

- Rulfo, Juan (1996): *El llano en llamas*. Madrid: CÁTEDRA.
- Sabino, Carlos (2007): *Guatemala, la historia silenciada (1944-1989). Tomo I. Revolución y Liberación*. México D. F.: FCE.
- (2008): *Guatemala, la historia silenciada (1944-1989). Tomo I. El domino que no cayó*. México D. F.: FCE.
- Sáenz, Jimena (1974): *Genio y figura de Miguel Ángel Asturias*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Sáenz, Moisés (1933): *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*. México. D. F.: PUBLICACIONES DE LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA.
- Sahagún, Fray Bernardino (1995): [1580] *Historia general de las cosas de Nueva España, 1/2*. Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Madrid: ALIANZA EDITORIAL.
- Said, Edward W. (1996): “Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología”. En: Gonzales Stephan..., pp. 23-59.
- (2003): “El humanismo como resistencia”. En: Letras, Lima, 105-106, pp. 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, pp. 29-36.
- Sánchez, Gonzalo (2004): “Guerra, memoria e historia”. En: Beloy, Reynold, Jorge Bracamonte, Carlos Iván Degregori y Jean Joinville Vacher. *Memorias en conflicto. Aspectos de la violencia política contemporánea*. Lima: IEP/IFEA, 2004, pp.157-177.
- 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.

Serrano, Rafael Alberto (2008). *El origen de la Biblia*. Illinois: TYNDALE HOUSE PUBLISHERS, INC.

Schäffauer, Markus Klaus (1998a): “La “farmacia” del *diálogo criollo*: la innovación de un género antiguo a través de la oralidad”. Sao Paulo: HUMANITAS/FFLCH/USP (Cuadernos de Recienvenido/9).

—(1998b): *ScriptOralität in der argentinischen Literatur. Funktionswandel literarischer Oralität in Realismus, Avantgarde und Post-Avantgarde (1890-1960)*. Frankfurt am Main: VERVUERT.

—(2013): “Trabajo de violencia en los medios peruanos tomando como ejemplo historietas, documentales y el cine”. En: Schäffauer, Markus Klaus, Blanca Segura, Rocío Silva Santisteban y Hildegard Willer. *Perú: Medios, memoria y violencia*. Lima: UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTROYA, pp. 93-102.

Scheff, Thomas J. (2000): *Bloody Revenge. Emotions, Nationalism, and War*: Lincoln: IUNIVERSE.

Semelin, Jacques (2004): “Pensar las masacres”. En: Beloy, Reynold, Jorge Bracamonte..., pp.51-67.

Silva Santisteban, Rocío (2003): “Maternidad y basurización simbólica en mujeres supervivientes a crímenes de violencia política”. 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, pp.203-228.

—(2007): *Las hijas del terror*. Lima: 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.

Simon, Jean-Michael (2003): “La Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Verdad y Justicia en Guatemala”. En: *Boletín Mexicano de Derecho Comparado de la Universidad Autónoma de México*, vol. XXXVI, núm. 106, enero-abril, pp. 148-203.

Sklodowska, Elzbieta (1982): “La forma testimonial y la novelística de Miguel Barnet”. En: *Revista Interamericana*, XII, 3: 375-384.

—(1991): “Hacia una bibliografía sobre el testimonio hispanoamericano”. En: *Chasqui*. Vol. 20, N°1, pp.108-116.

—(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, pp. 81-90.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): “*Can the Subaltern Speak?*”. En: *Marxism and the Interpretation of Culture*. Nelson, Cary and Lawrence Grossberg. UNIVERSITY OF ILLINOIS PRESS, pp. 271-313.

Sommer, Doris (2005). *Abrazos y rechazos. Cómo leer en clave menor*. Bogotá: FCE.

Starn, Orin (1996). “Senderos inesperados. Las rondas campesinas de la sierra sur-central”. En: Degregori, Carlos Iván. *Las rondas...*, pp.227-269.

Tanaka, Martín (2013). “Las ambigüedades del IF de la CVR en la explicación de las causas y dinámica del conflicto armado interno”. En: *Revista Argumentos*, Año 7, N°4, pp.20-33.

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..., pp.85-113.

Terao, Ryukichi (2005): *La novelística de la violencia en América Latina. Entre ficción y testimonio*. Mérida: Consejo de Publicaciones de La Universidad de Los Andes.

Theidon, Kimberly (2007): “Género en transición: sentido común, mujeres y guerra”. En: *Análisis Político*, N°6, Bogotá, mayo-agosto, pp. 3-30.

Thorndike, Guillermo (1979): *La República Militar. 1930-1980*. Lima: UNIVERSO.

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.

Tord, Luis Enrique (1978): *El indio en los ensayistas peruano 1848-1948*. Lima: EDITORIALES UNIDAS.

Torras, Meri (2007): “El delito del cuerpo. De la evidencia del cuerpo al cuerpo en evidencia”. En: Torras, Meri (ed.) *Cuerpo e identidad. Estudios de cuerpo y sexualidad I*. Barcelona: Ediciones UAB, pp. 11-36.

Torres, Javier (2008): “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.

Turner S., Bryan (1994): “Avances recientes en la teoría del cuerpo”. En: *Revista Española de investigaciones Sociológicas*. N°68, pp. 11-40.

—(2008): *The Body & Society. Explorations in Social Theory*. Nottingham: SAGE.

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.

Unnold, Yvonne S. (2002): *Representing the Unrepresentable. Literature of Trauma under Pinochet in Chile*. New York: Peter Lang Publishing, Inc.

Vallejo, César (1992): *Obra poética*. Edición Crítica, coordinada por América Ferrari. Buenos Aires: FCE.

Vanden, Harry E. (1975): *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica*. Lima: AMAUTA.

Van Dijk, Teun A. (1998): *Estructuras y funciones del discurso*. México DF: SIGLO XXI.

Vargas Llosa, Mario y José María Arguedas (1974): *La novela*. Buenos Aires: AMÉRICA NUEVA.

Vega-Centeno, Imelda (1991): “¿La felicidad para Felícitas?: 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”, pp.305-323.

Vesalius, Andreas (2004): *Anatomía*. Mit einem Prolog von Gunther von Hagens. Wiesbaden: MARIX VERLAG.

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.

Villalobos-Ruminott, Sergio (2013): “Literatura y destrucción: aproximación a la narrativa centroamericana actual”. En: *Revista Iberoamericana*. Vol. LXXXIX. N°242. Enero-Marzo, pp. 131-148.

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 (2013): *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt am Main: SUHRKAMP.

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. (1989^a): “Dialogía, voces, enunciados: Bajtín y su círculo”. En: Reyes, Graciela (editora). *Teorías literarias en la actualidad*. Madrid: EL ARQUERO, pp.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, pp.257-277.

Zumthor, Paul (1985): “Permanencia de la voz”. En: *El Correo*. Año XXXVIII, pp.4-8.

—(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.
- 27-08-2013 “Salomón Lerner a 10 años del Informe de la CVR: «Se avanzó algo, pero no lo suficiente»”.
- 23-03-2014 Rojas, Percy y Gisela Ortiz. “Accomarca, dolor, memoria y carnaval”. En: *Diario Uno*. Lima.