

DESDE LA VIOLENCIA

Maternidad y basurización simbólica¹ **(el testimonio de Giorgina Gamboa)**

Rocío Silva Santisteban

¿Qué sucede cuando una chica de 16 años es violada por siete policías, embarazada, se le prohíbe abortar y, además, es acusada de terrorista? ¿Cómo puede una mujer salir de este proceso de humillación y avasallamiento moral? ¿Qué se requiere además de coraje y cierta fe en la humanidad a pesar de todo? En este trabajo presentamos una de las historias que grafica con mayor exactitud la violencia hacia la mujer durante conflictos armados, en este caso, el que vivió el pueblo peruano durante los años 1980 a 2000. Se trata de una historia que puede repetirse en cualquier otra latitud, casi una historia característica de encuentros entre fuerzas armadas y policiales y población civil, excepto por la forma en que "esta chica de 16 años" pudo sobrevivir a ella a través de un proceso simbólico bastante complejo que de alguna manera se manifiesta en el testimonio que brindó a la Comisión de la Verdad y la Reconciliación del Perú (en adelante CVR). Este testimonio, que fue recogido durante la primera audiencia pública que organizó la CVR en la ciudad más afectada por la violencia, Huamanga, en el departamento de Ayacucho, al sur del Perú, forma parte de un acumulado de más de dieciséis mil testimonios recogidos en el transcurso de dos años de trabajo y publicados muy parcialmente en el Informe Final de la CVR.

El caso al que nos referimos es un testimonio revelador: no sólo narra los hechos infames a los que fue sometida la testimoniante Giorgina Gamboa sino que, en el despojo de sus palabras y la reconstrucción de su historia a partir del eje de su propia maternidad, se enfrenta a un problema aún

¹ Este trabajo, con ciertas variaciones contextuales, forma parte del capítulo III de mi libro *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*, Red de Ciencias Sociales, Lima, 2007.

más grave como es la reconstrucción de la memoria histórica. Los hechos sucedieron en el pueblo de Parcco, Ayacucho, en 1981: Giorgina Gamboa fue acusada de terrorista por un grupo de Fuerzas Especiales de la Policía del Perú, llamados *sinchis* (guerreros en quechua), y fue violada por siete de ellos. Producto de esta violación múltiple salió embarazada y no se le permitió abortar. Posteriormente dio a luz a una niña en prisión. Cuando sucedieron los hechos, Giorgina Gamboa tenía 16 años. Primero fue violada en su casa, luego en la Comisaría de Vilcashuamán, Ayacucho. Después de la violación y paralelamente a su embarazo, Giorgina contrajo una severa infección vaginal. Ella pasó cinco años y tres meses en prisión antes de ser considerada inocente. Durante ese tiempo su padre engrosó la larga lista de desaparecidos en el Perú y su madre, a su vez, también fue violada, a resultas de lo cual nació otra niña (Human Rights Watch).

Mi hipótesis es que, a partir de su experiencia de violación múltiple, Giorgina Gamboa fue *basurizada simbólicamente*, es decir, de alguna manera fue considerada como un ser humano sobrante, que atora la fluidez de un sistema simbólico y que, por lo tanto, debe de ser resignificada fuera de él. La fuerza denigrante de esta fórmula permite que, quienes se consideran sujetos en esta relación (en este caso los *sinchis*), se permitan a sí mismos no percibir ningún sentimiento por el otro —ni compasión, pero tampoco, odio— sino sólo la necesidad utilitaria de sacarlo del sistema: evacuarlo, someterlo o humillarlo para permitirse una victoria. Es así que, como parte de esta estrategia, se plantean una serie de estereotipos para señalar las diferencias entre "nosotros" y "los otros".

Daniel Castillo denomina *ethos de la basura* al hecho de anular cualquier posibilidad de alteridad radical en un discurso autoritario en la medida que la cotidianidad de la catástrofe absorbe y neutraliza los arrebatos del vertedero: "Las políticas del terror que prosperan en el tercer mundo descartan así la metafísica apocalíptica de la modernidad en provecho de una lógica que las libera de toda responsabilidad ética" (1999: 239). Esta manera de entender la catástrofe en América Latina —los procesos de violencia, por ejemplo— produce la sensación de que el vertedero es sólo "un efecto frente al cual no queda más que la resignación" (1999: 241). Asumir esta lógica no permite responsabilizar a las clases políticas tanto de uno como de otro lado, y, a su vez, da legitimidad a sus discursos y acciones. En el caso del Perú durante los llamados "años de la violencia", es decir, durante las décadas de los ochenta y noventa, se puso en funcionamiento el *ethos de la basura* para referirse a los indígenas y mestizos involucrados tanto como victimarios o víctimas de

la violencia del Estado y del terrorismo del Partido Comunista-Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru.²

En el caso concreto de este testimonio, a través de esta lógica de *basurización simbólica*, los operadores de justicia, así como el personal administrativo del hospital donde Giorgina Gamboa estuvo recluida, además de su abogada de oficio, —en suma, los representantes del Estado—, la responsabilizaron a ella de su propia violación por considerarla una sospechosa de terrorismo y, asimismo, le asignaron como penitencia la crianza de la niña. Si ella asumía esta tarea con valor y coraje, como sin duda lo hizo, su posibilidad de ser incorporada a la sociedad como una mujer "limpiada" aumentaría considerablemente.

La testimoniante, a través de un trabajo retórico en su propio testimonio, logra recomponer este proceso de basurización simbólica e instalarse, en su propio discurso, como un nuevo tipo de heroína nacional y, por consiguiente, incluirse en una nueva narrativa de la nación más allá del mandato materno que se le confiere. Esto se colige de lo que ella misma afirma en su testimonio que, además, se convierte en un instrumento discursivo para construir la memoria histórica de un grupo social excluido: los hijos de las mujeres sometidas a crímenes de violencia sexual en el transcurso de la guerra interna que vivió el Perú desde 1980.

Considero que su historia, narrada en este testimonio, está organizada por un paradigma de la historia del Perú: la bastardía originaria.³ Asimismo, la necesidad primordial de la testimoniante por incluirse como partícipe de una historia nacional requería encontrar un sitio "habitabile" en el imaginario

² Es sintomático del racismo en el Perú que lo mismo no sucediera con los "blancos" vinculados a las mismas actividades, como es el caso de la bailarina Maritza Garrido Lecca, atrapada junto con Abimael Guzmán el 13 de septiembre de 1992 como parte de su contingente de logística, convertida hoy por su posición de clase, su belleza y juventud, en antiheroína incluso de sagas hollywoodenses como la película de John Malkovich *The Dancer Upstairs*.

³ Max Hernández y César Delgado Díaz del Olmo han escrito, desde una perspectiva freudiana el primero, y lacaniana, el segundo, sendos libros sobre la figura paradigmática del Inca Garcilaso de la Vega como el "primer peruano" producto de contradicciones agobiantes y de desplazamientos identitarios a partir de su doble condición de mestizo y bastardo (*El bien perdido* y *El diálogo de dos mundos*, respectivamente). De alguna manera, esta bastardía originaria se puede vincular, asimismo, con lo que Octavio Paz denomina la identidad de "hijos de la Chingada" en su clásico ensayo *El laberinto de la soledad*. En el caso del Perú, el acento está puesto sobre el padre que abandona; en el caso de México, sobre la madre violada.

social; el único sitio disponible fue el de la maternidad, aunque, precisamente por las contradicciones de esta bastardía originaria, se trate de una maternidad en extremo conflictiva.

El testimonio como género literario

Una tarea impostergable en el marco del análisis de planteamientos contrahegemónicos para entender lo nacional en América Latina es estudiar y difundir el acervo de 16 917 testimonios que fueron recogidos durante el proceso de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú durante los años 2001-2003, y que ahora se encuentran archivados. Si bien es cierto que estos testimonios tienen características muy peculiares y son considerados textos mucho más cercanos al testimonio jurídico —aunque no lo son— que al testimonio literario, considero personalmente que los análisis, trabajos y planteamientos de las investigaciones en torno al testimonio literario son útiles para entender las dinámicas en que fueron producidos, así como la fuerza de sus efectos.

El testimonio en tanto forma de expresión simbólica está organizado sobre un recuerdo desde un *ahora*, es una narración que privilegia ciertos hechos y olvida otros, silencia algunos y quizás con este silencio también esconde. La organización de un relato testimonial, en sí, es también una batalla personal por fijar pautas de una memoria que se empeña en la búsqueda de una "verdad" en los hechos. Este esfuerzo del testimoniante es fundamental: nos permite a los lectores o escuchas acercarnos a los hechos desde su propia perspectiva. Hay muchas definiciones del testimonio como género (Barnet, Jara, Gugelberger, Zimmermann, Beverley, Slodowska) que difieren entre sí. Todas coinciden en la importancia del referente (la realidad) para organizar los propios recursos del texto. Algunas inciden en la importancia de que el testimonio se refiera a un momento histórico decisivo para la comunidad o país del testimoniante, otras le dan mucha más importancia a la representatividad del mismo.

Para Gugelberger, por ejemplo, el testimonio como género es interdisciplinario (entre la antropología y la literatura), situado en el borde de lo autobiográfico y lo no autobiográfico, con un autor plural o sin autor, y se trataría de un texto nómada (1996: 11). Gugelberger insiste en que pocos géneros han interpelado a la institución literaria en semejante grado, lo que denota, de cierto modo, que la importancia otorgada al género

testimonial coincidió durante la década del ochenta con la "agenda" de los académicos.⁴

Zimmermann y Beverley, en su clásico libro sobre el tema, *Literature and Politics in the Central American Revolutions*, se dedican a describir el formato testimonial. Por lo mismo sostienen que un testimonio es un tipo de narrativa de forma novelesca, relatada en primera persona por un narrador que a su vez es el protagonista o testigo de los eventos que cuenta. La unidad de la narración estaría centrada en una historia de vida o en un episodio de la vida del narrador; en muchos casos el narrador es una persona iletrada, analfabeta o no, pero en todo caso nunca un escritor profesional (1990: 173). Al mismo tiempo insisten en la forma de transcripción del mismo, a través de otra persona (periodista, escritor, activista) y por medio de un registro magnético. Otro de los puntos que subrayan ambos autores es la importancia del "yo" en la narración como el representante

⁴ Eso queda bastante claro en la introducción de Gugelberger al libro recopilatorio de ensayos sobre testimonio, *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. El autor sostiene que la aparición de los testimonios más relevantes (el de Rigoberta Menchú, de Domitila Barrios de Chungara, de Omar Cabezas, entre otros) coincidió con los temas que los académicos estadounidenses investigaban en ese momento: lo no canónico, el debate sobre el subalterno, el discurso del otro, la oralidad y la literariedad, la autoría dual, los márgenes, el discurso de las minorías, la escritura tercermundista, la literatura después del boom latinoamericano, entre otros, y por este motivo decidieron adscribirle su entusiasmo. Pensaban, entonces, que el testimonio, más que ningún otro género, llevaba en sí la huella de lo "real tercermundista" (1996: 7-11). Por lo tanto, el testimonio pasó al primer plano en las distintas investigaciones académicas y más adelante, en plena era Reagan, se convirtió en el género de los oprimidos que despierta el malestar de los investigadores más conservadores y que protagoniza, en la Universidad de Stanford, la famosa guerra cultural (para mayor información ver Pratt). Pero Gugelberger sostiene que hoy el testimonio se ha "institucionalizado" y por lo tanto ha dejado de ser atractivo como "lo real" (1996: 12), esto es, según el concepto lacaniano al que alude, lo que se resiste a la simbolización. Asimismo, Beverley considera que el momento del testimonio ya pasó pues el género pierde su sentido en una sociedad globalizada (1996b: 280-82). Considero que esta mirada del género testimonio sólo lo toma en cuenta como otra ficha más en los avances y retrocesos de los profesores de izquierda de las universidades estadounidenses, dejando al margen las críticas o el reposicionamiento del testimonio en el llamado tercer mundo; esto es, donde se produce y donde produce sus efectos. Este reposicionamiento queda claro con la importancia de los testimonios en las Comisiones de la Verdad de Argentina, Sudáfrica y el Perú. En este punto adscribo la propuesta de Denegri, quien sostiene que el testimonio ha sido "usado y desechado" por la academia estadounidense (2000: 41). Los académicos han obviado, no sólo otras lecturas, otros análisis y otras interpretaciones que vienen de América Latina, sino incluso a los propios sujetos productores del discurso testimonial y sus realidades que siguen generando narrativas paradigmáticas.

de una colectividad; sin embargo, este "yo" que niega las cualidades del autor en su versión tradicional y canónica no se diluye en la narración absorbido por una voz plural, sino que mantiene sus características como individualidad "en su experiencia deshumanizante" (1990: 174). Beverley y Zimmermann insisten en que un testimonio borra toda huella del "héroe" descrito por Lukács en su clásico análisis de la novela moderna.⁵ No obstante, la importancia de los testimoniados dentro de sus propias comunidades, como seres que dejaron el anonimato a propósito de sus testimonios para convertirse en representativos de sus espacios de origen, niega esta última afirmación. Por el contrario, como se verá en el desarrollo del presente trabajo, la importancia de la construcción de un sujeto "heroico" es vital en la textualización de un testimonio, *pero no como un ser que lucha contra su mundo sino como representante de un mundo que lucha contra la injusticia de la subalternidad*. En todo caso lo que más resalta de los análisis de ambos autores es que definen al testimonio como una forma de contra-literatura o antiliteratura, una especie de forma posficcional de literatura, con significativas repercusiones culturales e ideológicas.

Uno de los puntos más importantes, y que es fundamental para analizar la historia de Georgina Gambio, es entender que el testimonio ha permitido escuchar la voz silenciada del subalterno. Si bien este punto es muy debatible, autores como John Beverley en "The Margin at the Center", sostienen que el testimonio es una forma de vehicular la voz de los subalternos —niños, mujeres, indígenas, locos, criminales, proletarios—⁶ sujetos antes nunca

⁵ "La psicología del héroe de la novela es el campo de la actividad de lo demoníaco. La vida biológica y social se inclina muy profundamente a fijarse en su propia inmanencia: los hombres aspiran simplemente a vivir y las estructuras sociales a permanecer intactas [...] los hombres, captados por el poder del demonio [van a] elevarse a veces por encima de ellos mismos —de una manera infundada e infundable— y renunciar a los fundamentos psicológicos y sociológicos de su propia existencia" (Lukács 1966: 86-87).

⁶ En este punto, Gayatri Spivak difiere de Beverley en la caracterización de un subalterno. Para ella un hombre perteneciente al proletariado es un oprimido pero no un subalterno. "En términos poscoloniales, todo aquel que tiene limitado su acceso a la cultura imperialista y al espacio de la diferencia [es un subalterno]. Pero no se podría decir solamente que los oprimidos son subalternos, la clase trabajadora (británica) son oprimidos, pero no son subalternos (Leon de Kock 1992: 1). Beverley cita a Spivak y su famoso artículo "¿Puede hablar el subalterno?" para polemizar en torno a la representatividad del testimonio y a la autoridad de la academia norteamericana como lectores del mismo, precisamente en términos de colonialidad del saber (Beverley 2004: 23-51)

representados por su propia voz; por lo mismo, la connotación legal o bíblica del testimonio es fundamental, pues lo que se pretende remarcar es la importancia histórica y personal de comunicar sus problemas de represión, pobreza, subalternidad, injusticia o lucha por la vida (Beverley 1996a: 25). Se trataría de una forma de textualizar el lema de las feministas: lo personal es político (Beverley 1996a: 26).

El sentido democrático del testimonio radicaría en su apelación a un sujeto no excepcional aunque sí representativo, como protagonista del mismo: cualquier vida tendría un valor representativo, por lo tanto todo testimonio evoca en una voz la presencia de la huella de otras voces, de otras vidas y de otras experiencias similares. A su vez, el carácter confesional del mismo, su capacidad de apelar no sólo a la racionalidad sino también a la emotividad, permite a los lectores una sensación de cercanía, de efecto de realidad, mucho más rico que un texto documental (Beverley 1996a: 27-29). Para Beverley, a diferencia de Miguel Barnet, el testimonio no es otra forma de novela, puesto que no apela a una ficcionalidad sino a un carácter autobiográfico. Se trataría de una "intimidad pública" que trasgrede las esferas de lo público y lo privado.

Podemos sostener, entonces, que un testimonio es una forma discursiva construida sobre una base de "veracidad" en tanto narra hechos que han sido vividos por el o la testimoniante; escapa de la ficcionalidad pero no de la literariedad; y este punto es relevante en la medida en que el testimonio ha sido calificado como el "género literario" latinoamericano por excelencia (Beverley y Zimmerman 1990; Duchesne 1992): "To my mind, *I, Rigoberta Menchú*, is the most interesting work of literature produced in Latin America in the last fifteen years" (Beverley 1996b: 271).⁷ Puesto que no escapa de la literariedad queda claro que el testimonio no es sólo un registro de hechos que "verdaderamente" ocurrieron, sino que es un registro de una memoria personal y colectiva que, por cierto, organiza y jerarquiza estos mismos hechos desde una posición discursiva ideologizada y conflictiva. Se trata, por lo tanto, de una autorepresentación, es decir, de la construcción textual de una subjetividad que, no obstante, muchas veces es organizada en un diálogo o, como sostiene Duchesne, "en una técnica de producción discursiva no monológica y no autorial" (1992: 64).

⁷ "En mi opinión, *Yo, Rigoberta Menchú* es la obra literaria producida en Latinoamérica más interesante de los últimos quince años".

Por otro lado, todo testimonio se organiza desde un *horizonte de recepción*,⁸ es decir, desde la certeza de que existen uno o varios "escuchas" que recibirán el mensaje y que lo decodificarán. En la medida en que estos escuchas poseen cierto poder para el o la testimoniante, es decir, que pueden después de recibir el testimonio provocar cierto cambio en la realidad, las o los testimoniantes organizarán su discurso de diversas maneras. Esto es lo que sucede en el caso del testimonio de Giorgina Gamboa: ella es consciente de que su testimonio será una denuncia ante una instancia que por única vez en la historia del Perú recupera la voz "no oficial" —esto es, ni militar, ni clerical, ni judicial— de los años de la violencia. Asimismo sabe que es la oportunidad para dejar en claro que ella es una de las miles de afectadas por los llamados "excesos" de los policías y militares durante la intervención en zona de guerra y que debe recibir una reparación del Estado. Se trata, por supuesto, de una lucha por lo que Jean Franco denomina el "poder interpretativo":

Desde el momento en que el hablante se instala en una cadena semántica ya preconstituida, anuncia su intención y entra en un diálogo con otros textos [o discursos] abierta o implícitamente. Tales intervenciones son siempre específicas y concretas, y la palabra siempre demarca relaciones no duales sino un trío de relaciones —hablante, escuchante y los antecesores cuya presencia todavía marca el género—. La importancia de estas reflexiones para cualquier grupo denominado marginal es inmenso; *en primer lugar porque elimina la noción maniquea de la víctima y porque nos ofrece la posibilidad de entender cómo la acentuación de ciertos términos nos remite a la posición del autor o la autora en la lucha por el poder interpretativo* (1992: 110) [las cursivas son mías].

Lo imprescindible en el análisis de un testimonio, considerando precisamente esta lucha por el poder de la interpretación, es tener en cuenta las condiciones de producción del mismo: la localización simbólica del testimoniante y del testimonialista (generalmente un "otro" ilustrado que recoge el texto oral y lo codifica de forma escrita), el contexto donde construye su testimonio, tanto histórico como simbólico, así como las características del horizonte de recepción. Asimismo, la transcripción del testimonio no es un

⁸ Según la llamada estética de la recepción, "horizonte de recepción" deviene del concepto horizonte de expectativas aplicado a un texto. Se refiere a la recepción como elemento de concretización de sentido condicionado por el destinatario. Un receptor sólo puede convertir en significado actual el significado potencial de una obra en la medida en que introduce su comprensión previa del mundo, esto es, sus expectativas concretas procedentes del horizonte de sus intereses. El productor del texto orientará previamente la actualización del significado teniendo en consideración, asimismo, estas expectativas (Jauss 1987: 77-78).

quehacer superfluo. Muy por el contrario, la propia actividad de recoger el testimonio, estructurarlo y transcribirlo respetando o no los usos lingüísticos del testimoniante, sus tiempos y modos gramaticales, así como sus silencios, configura el texto final y le otorga significación. Por eso es imprescindible leer las marcas de las tensiones entre testimonialistas y testimoniante. Esta relación se puede dar en forma heteróloga; es decir, que el testimonio se estructura según "el oído occidental", y por lo tanto la relación de alteridad se traduce conforme el deseo de Occidente de leer estos productos en la medida en que sus productores "no entienden la importancia de su propio decir", o dentro de lo que Clifford Geertz califica de "ventriloquía etnográfica", una suerte de comunicación de intereses por encima de las diferencias (Skłodowska). Hay muchos elementos y detalles en el testimonio que permiten diferenciar un testimonio heterólogo de uno ventrílocuo: en primer lugar habría que considerar la estructuración del mismo, si responde a la jerarquización del testimoniante o del testimonialista.

Por otro lado, el testimonio propone una relación activa entre lector y texto. Hay muchas maneras de leer un testimonio y muchas preguntas que surgen de la propia propuesta de leerlo:

¿No será una curiosa morbosidad lo que nos lleva a querer enterarnos de las intimidades del prójimo? ¿No nos estamos aprovechando de la fragilidad de una persona para inmiscuirnos en aquello que no nos corresponde? ¿No será que el deseo que nos impulsa a saber de las desgracias ajenas es el de desarrollar un sentimiento de piedad que nos persuade de ser almas bellas? [...] ¿Y qué pasa con los que sí leemos y oímos testimonios? ¿Somos sádicos o masoquistas? ¿Éticos magnánimos o hipócritas falsarios? (Portocarrero 2003: 11).

Las preguntas apuntan a sostener que la lectura de un testimonio no puede terminar, simplemente, en cierta lástima hacia el testimoniante, sino que apela a *involucrarnos en la historia* que se cuenta con una actitud que comprometa al sujeto lector por entero, en tanto que al testimonio nos aproximamos racional y emotivamente: "Entonces hay que atravesar la vergüenza y la culpa. No hay otra manera de llegar al otro" (Portocarrero 2003: 12). Lo que nos plantea el testimonio es básicamente una narrativa de las otredades que nos interpela. Por eso mismo, como sostiene Beverley, romantizar a las víctimas del testimonio es continuar con una narrativa de la redención a través del sufrimiento y, por lo tanto, con una lógica colonial o imperialista de dominación (1996b: 274). Ante los testimonios y su interpelación, el lector debe escapar de la lógica falsaria de la romantización o de la victimización del testimoniante, aún más si los propios protagonistas de los testimonios abiertamente niegan la victimización en la medida que es una

forma de autoconmiseración que no permite para sí mismos el poder de la interpretación. Ese es el motivo principal por el cual algunas dirigentes de las diferentes asociaciones de familiares de desaparecidos, como es el caso de Angélica Mendoza de Ascarza, presidenta de la Asociación Nacional de Familiares de Detenidos, Secuestrados y Desaparecidos del Perú, ANFASEP, se denominan "afectados" y no "víctimas" de la violencia, que es la nomenclatura que en todo momento usa la CVR.⁹ Esta diferencia deja en claro la lógica de muchos de los testimoniantes al marcar su posibilidad de agencia.

Finalmente podríamos entonces plantear una definición de testimonio según la cual se trataría de un relato no ficcional narrado en primera persona, desde un "yo protagonista" articulado como representativo de una comunidad o de un grupo social, sobre hechos relativos a la historia de vida o de algunos episodios de la vida de ese protagonista que además forman parte de un momento histórico difícil, conflictivo y denso para su propia colectividad. Este "yo protagonista" está organizado desde una narración oral (la mayoría de las veces) y su oratura¹⁰ es recogida por un transcriptor que la convierte en escritura, la edita y la publica. La peculiaridad del testimonio latinoamericano contemporáneo es que sus protagonistas son subalternos, en el sentido gramsciano del término,¹¹ y por lo tanto el testimonio irrumpe con una voz generalmente no escuchada en la institución literaria de América Latina. Por todo lo señalado, una lectura profunda de un testimonio como el que analizamos implica también una adhesión o rechazo, pero, en todo caso, desde una lógica horizontal en las coordenadas de la indignación más que de la conmiseración.

El testimonio de Giorgina Gamboa

Cuando nos referimos a los testimonios recogidos en las audiencias de la CVR no estamos hablando sólo de testimonios "literarios" (como los de Rigoberta Menchú o Domitila Barrios de Chúnigara), sino de testimonios paralegales

⁹ Hay muchas otras instituciones que siguen usando la autodefinición de "víctimas de la violencia" como es el caso de la Asociación de Familiares Víctimas del Terrorismo (AFAVIT).

¹⁰ Siguiendo los lineamientos que utiliza Francesca Denegri para hablar de sus características y sus problemas (2000: 22-29), podríamos ensayar la siguiente definición de "oratura": el complejo sistema de articulación de signos, sonidos y gestos corporales que organiza la narración en su oralidad.

¹¹ Hay una gran bibliografía sobre la subalternidad; sin embargo, recomendamos en especial los textos de Gayatri Spivak y de Partha Chatterjee.

que van a conformar un relato nacional en la medida en que estas historias se han recopilado con el fin de plantear una política de la memoria. Por eso la CVR sostiene que:

La oportunidad de rendir testimonio frente al país es un acto de dignificación y sanación para las víctimas que aparecen en la audiencia pública y para aquellas personas que pueden identificarse con los casos presentados [...]. La Comisión busca que las víctimas enriquezcan la investigación con su verdad personal, con su interpretación de los hechos y sus esperanzas de justicia, de reparación y prevención. Asimismo, el país se solidariza y reconoce la dignidad de las víctimas tanto tiempo negada (CVR s. f.: 2).

Al margen de esta fundamental consideración política, estos testimonios llevan en sí también muchas de las características planteadas en el debate sobre el testimonio como género literario. Para empezar, se trata de historias narradas *voluntariamente* por los testimoniantes y no bajo el imperativo de la ley como en el caso de los testimonios legales en el marco de los procesos de administración de justicia, pues la CVR nunca tuvo funciones jurisdiccionales. No se trata, por lo tanto, simplemente de documentos, confesiones, testimonios de parte, instructivas, pruebas judiciales o alegatos. *Estos testimonios son, fundamentalmente, narrativas de identidad nacional.* Uno de los objetivos que los testimoniantes buscaban con la narración de sus historias era la reparación, tanto civil como pecuniaria, y, por supuesto, que sus casos se conviertan posteriormente en casos judicializables. Pero otro de los objetivos de los testimoniantes, no menos importante, ha sido desde un primer momento convertir sus testimonios en registros de lo que aconteció durante "los años de la violencia" para incorporar su propia historia a la historia general del Perú acallada durante esos mismos años por los mismos representantes del Estado.

Los testimonios narrados en las audiencias públicas fueron primero relatados a integrantes de las sedes regionales de la CVR. Luego, tras un proceso en el área de sistematización de información de la sede en Lima para completar la carpeta de cada testigo, algunos de ellos acudieron a audiencias públicas que se realizaron en las diversas áreas del país (CVR 2001). Hay que tener en cuenta, por tanto, que estos testimonios fueron primero relatados *in extenso* ante estos espacios administrativos. En el caso de los testimonios de las audiencias públicas de la CVR¹² se ha mantenido

¹² Se llevaron a cabo 20 audiencias: audiencias con víctimas: 8, audiencias temáticas: 5, asambleas públicas: 7, en Huanta, Huamanga, Huancayo, Huancavelica, Lima, Tingo María, Abancay, Trujillo, Chumbivilcas, Cusco, Cajatambo, Pucallpa, Tarapoto, Huánuco, Chungui. Los asis-

el orden textual tal y cual fue relatado, respetando inclusive las marcas de oralidad del mismo, como los giros específicos de un castellano andino o castellano quechuzado.¹³ No obstante, podría afirmar que la estructura del relato no es sólo producto del testimonialista, en la medida que formaba parte de un "performance" mayor en el cual la presencia de los comisionados es cardinal y el escenario en donde es recogido un punto de inflexión fundamental.

Al momento de dar su testimonio no lo hacen sólo ante un auditorio oficial compuesto por los once comisionados y por cientos de personas, sino también ante las cámaras de la televisión en un programa de cobertura nacional. Por esto mismo, por esta forma teatral de narración del testimonio, considero el relato ante este auditorio como un "performance".¹⁴ Esto significa que tanto locutor como destinatarios, así como las circunstancias de la comunicación, se encuentran concretamente confrontados:

El conocimiento al que doy forma al hablar y que por la vía del oído hacéis vuestro se inscribe en un modelo al que se remite: ese conocimiento es reconocimiento. Tiende a proporcionarse unas justificaciones habituales, se desarrolla sobre una trama de creencias y costumbres mentales interiorizadas que constituyen la mitología del grupo, cualquiera que sea. De este modo, el discurso de comunicación representa lo contrario del discurso científico descrito por J. Lyotard. Lleno de fuertes connotaciones, unido a todos los juegos del lenguaje cuya combinación forma el vínculo social, extrae su validez y su fuerza persuasiva menos de lo que informa que del testimonio que constituye, de manera que el criterio de verdad se oculta en beneficio de otro mucho más impreciso: la comunicación es memoria, flexible, maleable, nómada y (gracias a la presencia de los cuerpos) globalizante (Zumthor 1991: 35).

La importancia del performance como circunstancia de la comunicación es fundamental para tener en consideración en el caso del análisis de este testimonio, puesto que no ha sido narrado a un testimonialista sino *actuado*

tentes directos fueron 9 500 personas y los testimoniantes 422 en 318 casos. Fuente: "Informe sobre las actividades realizadas por la Comisión de la Verdad y Reconciliación y convocatoria al país. Balance de la CVR". Página oficial de la CVR. Revisado el 12 de agosto de 2007. <http://www.cverdad.org.pe/lacomision/balance/index.php>

¹³ El castellano andino o hablado por un sujeto bilingüe mantiene ciertas estructuras gramaticales quechuas y traslada fonemas del quechua al castellano. De esta manera se ha evitado "blanquear el lenguaje" (Denegri 2000: 18), es decir, otorgarle una homogeneidad lingüística que limpie las opacidades y resistencias del hablante bilingüe.

¹⁴ "Performance" según el concepto que propone Paul Zumthor dentro de su análisis de las narraciones orales, esto es, como la acción compleja por la que un mensaje es simultáneamente transmitido y percibido aquí y ahora (1991: 33).

en medio de un aparato formal que representa al Estado. Esto es significativo para analizar las huellas del performance en el texto.¹⁵ La versión del testimonio de Giorgina Gamboa que analizo es el registro escrito de la segunda audiencia pública realizada en la ciudad de Huamanga, Ayacucho, el 8 de abril de 2002. Este testimonio se encontraba, en julio del 2002, en la página web de la CVR; luego en septiembre fue retirado de la página sin explicación alguna y, posteriormente, desde marzo de 2004, ha vuelto a formar parte de la página como "Caso n. 5" (antes era el caso n. 1).

Teniendo en consideración las huellas del performance en el texto, es importante mencionar que, a pesar del respeto a ese castellano andino, los transcriptores adscritos a la CVR que han copiado el testimonio han considerado oportuno indicar entre paréntesis las diversas manifestaciones emocionales de la testimoniante. Por ejemplo, se han consignado las siguientes entradas entre paréntesis: [*empieza a llorar mientras narra*], [*entre sollozos*], [*los sollozos se hacen más constantes*]. Estos detalles del texto, que muy bien podrían pasar desapercibidos, dan una señal sobre lo que se ha querido resaltar en función de esta escucha: los elementos de sufrimiento y dolor se ven acrecentados con estas apostillas, puesto que sabemos por ellas que la testimoniante se encuentra a medio camino entre la simbolización de su intolerable experiencia y la pura somatización impulsiva (el llanto). Con la inclusión de estas apostillas se hace énfasis en lo que se ha denominado la presencia del otro como una invasión de los afectos.¹⁶

La narración se encuentra estructurada para un "oído occidental", ya no sólo desde la mano del testimonialista (y sus apuntes emocionales al texto), sino desde la organización de la testimoniante en tanto que su horizonte de recepción inmediato son los comisionados. El testimoniante o la testimoniante sabe que debe *modular su habla*, que debe *producir un efecto de*

¹⁵ No he visto la audiencia pública en que Giorgina Gamboa presentó su testimonio ni sus registros visuales o auditivos, a excepción de un video de un minuto que se puede observar en la página web de la CVR y en que se observan pasajes de la audiencia, sobre todo, las escenas del llanto de Giorgina Gamboa. La transcripción de su testimonio se puede consultar en http://www.cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/trans_huamanga02e.php.

¹⁶ El testimonio es también una manera de concebir al otro o a la alteridad del otro como un suplemento que provee lo que se ha perdido en el uno (mismidad). La pasión tan cercana a lo real en el tercer mundo (otro) es lo que permite la omnipresencia de la simulación y privatización negada en el primer mundo. Según sostiene Alberto Medina, el problema es que la pasión se convierte en una mercancía intelectual y se integra al fetichismo mercantil: el sistema de producción de valores manejado por el mercado (Medina 2002: 10).

sentido en sus escuchas, y, por lo tanto, lo que narre o calle estará organizado cumpliendo esa función. Por eso el testimonio de Giorgina Gamboa comienza así: "Bueno, muchísimas gracias por invitarme al acá a la Comisión y la Verdad y agradezco su Comisión de Verdad, y a la *periodistas* y al *Derechos Humanos*, agradezco que lo que me ha dado oportunidad para poder hablar mi *tistimonio*" (2002: 1) [las cursivas son mías]. Giorgina habla para los comisionados, para los periodistas y para los "derechos humanos": su testimonio está organizado con esta necesidad urgente de poner en relieve su búsqueda de justicia y la necesidad de que esta sea localizada en un espacio simbólico mucho más amplio que su comunidad: está consciente de que este testimonio va a ser divulgado por el periodismo y va a ser recibido por los "derechos humanos". No hay una exigencia en esta primera parte: se pide, se ruega, se agradece la oportunidad, se agradece al otro el "habla". Las coordenadas de su ciudadanía siguen siendo las del tutelaje, es decir, aquellas que organizan al sujeto básicamente como una persona con una reconocida incapacidad y que debe ser representada (Nugent 2002).

El asunto aquí es que el habla del comisionado o comisionada, en este caso, sigue manteniendo estas coordenadas.

Bienvenida señora Giorgina y quiero agradecerle primero su fuerza para poder ayudarnos a todos los peruanos a conocer qué pasó en este país, para que podamos entender lo que muchas personas sufrieron como usted y *quiero pedirle mucha fortaleza* y que le vamos a escuchar su testimonio con mucha atención. *Usted puede empezar*, gracias (Gamboa 2002: 1) [las cursivas son mías].

La posición discursiva de la comisionada es la de "autoridad" que permite el habla: "puede empezar", "quiero pedirle mucha fortaleza". La petición y la señal de "autorización" para el inicio no se han organizado desde una reciprocidad horizontal sino, precisamente, desde esa situación en la que el otro/la otra está subalternizado o, más específicamente, tutelado y protegido por este espacio de escucha.

De alguna manera esta situación se prelude en el texto que sirve para difundir la propuesta de las audiencias públicas: "Las audiencias públicas fortalecen la opinión pública nacional al *darle voz* a los sectores tradicionalmente excluidos" (CVR s. f. : 2) [cursivas mías]. Quizás un mejor fraseo de la idea hubiera sido expresar que las audiencias son un *espacio de escucha* donde los sectores tradicionalmente marginados pueden intercambiar ideas con los sectores estatales y con el gran público urbano. Esta situación cobrará otros matices e incluso se invertirá desde la posición de la testificante al final del testimonio, pero continuará organizada de la

misma manera desde el receptor (o receptora), haciéndose extremadamente evidente al final del testimonio. Pero no adelantemos conclusiones.

En una época en que las corrientes posmodernas y la globalización han relativizado el concepto de verdad como eje central del pensamiento racional, paradójicamente en muchos países en procesos posdictatoriales se alza con urgencia la necesidad de establecer una verdad sobre los motivos y las condiciones sociales e históricas que posibilitaron que el horror se instalara en la cotidianidad y en la historia. El cuestionado concepto de "verdad" que se impone como un elemento categórico de la cultura occidental durante el auge del positivismo, no es el mismo que se busca a partir de la urgencia de esta necesidad de organizar un relato del pasado. Con las Comisiones de la Verdad no se busca organizar un relato único y hegemónico que pueda incluir todos los relatos de los sujetos afectados por la violencia o que pretenda organizar la historia anterior desde una perspectiva nacional unívoca. Lo que pretenden estas comisiones es organizar las responsabilidades, aclarar situaciones concretas en torno a hechos perfectamente probados, incorporar a la narración de la historia nacional las historias personales acalladas por intereses políticos específicos durante los regímenes involucrados en la guerra sucia; en otras palabras, recuperar la fuerza de producción de los relatos históricos.

Por esto mismo, las críticas a la "verdad" que se organizan desde los estudios poscoloniales en la academia americana o europea tienen una fuerza movilizadora importante dentro de esas esferas, pero, en el otro lado del mundo, podrían ser problemáticas si no reconocen la necesidad que tenemos los *sujetos posdictatoriales* de producir un relato en torno a la "verdad", de nuestro pasado de horror y miseria moral. "La verdad no nos hará libres, pero sí lo hará el tomar el control de la producción de la verdad", nos dicen Antonio Negri y Michael Hardt reformulando la máxima cristiana (2000: 134).

Puesto que la declaración de un testimonio, en este como en otros contextos, es una lucha por el *poder de interpretación* y en la medida en que, para plantear nuevas narrativas nacionales, se requiere del *control de la producción de la verdad*, es imprescindible entender que los testimonios son instrumentos políticos modulados por la voz de un subalterno. Precisamente en su calidad de relato político —entendido como relato para resistir al poder— radica la fuerza del testimonio de Giorgina Gamboa.

La violación: cuerpo sometido, sujeto basurizado

Desde el espacio donde se producen y consolidan las exclusiones, debemos entender el proceso de basurización simbólica como una forma de deshumanizar el cuerpo del sujeto para que sea subsumido dentro de una lógica residual que asegure su instrumentalización (Castillo 1999: 239). Este marco permite entender, también, esa desafectación de los sectores urbanos y limeños de la población peruana ante la CVR y explicar por qué se sintieron tan apartados de la guerra interna que afectó concretamente también a las clases altas y medias urbanas. Además de la consabida distancia producida por el racismo criollo y por la indiferencia apuntalada por la resistencia a saber, conocer y abrir los ojos y los oídos, el proceso de basurización simbólica que realizaron estas capas medias y urbanas a partir de su irracionalidad ante la irracionalidad de una violencia sin precedentes logró construir un otro *basurizado* que era sin duda alguna el campesino pobre, ayacuchano o huancavelicano o de otras zonas de alta concentración de población indígena, con patrones culturales percibidos como ajenos y que debía convertirse en el chivo expiatorio de la sinrazón de la violencia política.

Junto a la idea de este otro *basurizado* funcional al miedo y a la indiferencia, se encuentra la construcción del estereotipo del terrorista, del subversivo, del militante del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso, o más popularmente "senderista" o terruco. El estereotipo del senderista (terruco) es también un producto directo de la basurización, pues organiza a un sujeto desde pocos elementos fundantes básicos y niega toda posibilidad de humanidad. La imagen que se difunde en el imaginario de las clases sociales altas, medias urbanas y algunos sectores de las clases populares en torno al senderista es la del "cholo resentido": migrante campesino que baja a las ciudades buscando nuevas formas de ganarse la vida y estudia pero no puede surgir y, por lo tanto, destila su frustración contra la "gente decente". Se trata, sin duda alguna, de una caricatura que se puede percibir en el imaginario de distintos espacios sociales. Asimismo, se ha construido un estereotipo de la senderista como una mujer dura, cruel, quien da el tiro de gracia o quien lidera los comandos de aniquilamiento por tener "sangre fría". Según el estereotipo, este comportamiento de la senderista se basa, asimismo, en esa mezcla de información ideológica y resentimiento social aunado a la postergación tradicional de las mujeres: las senderistas "deben" demostrar que son iguales a los hombres y por eso asumen con más audacia los encargos más difíciles. En la construcción de este estereotipo se pone en juego la militarización de la mujer como

una forma de asumir una conducta "varonil" supuestamente más cercana a la igualdad.¹⁷

Del mismo modo, los propios sujetos que ejercieron la violencia, de uno y otro lado, construyeron una imagen del otro para poder anquilosarlo y arrinconarlo en una suerte de espacio monolítico y así evitar todo acercamiento emocional. Esta basurización "estratégica" que organiza un sujeto-vertedero para permitir el ejercicio de la violencia cobró características mucho más humillantes en el caso de las mujeres. Las mujeres fueron violadas y violentadas por el personal militar asentado en los pueblos andinos y amazónicos cuando, muchas veces sin motivo alguno, fueron acusadas de terroristas o colaboradoras de Sendero Luminoso. Por otro lado, los mismos miembros de Sendero Luminoso y del Movimiento Revolucionario Tupac Amaru secuestraron a muchas jóvenes bajo el pretexto de la militancia guerrillera pero con la finalidad última de convertirlas en esclavas sexuales, es decir, según lo tipifica el derecho internacional, de recluirlas contra su voluntad con la finalidad de prestar servicios sexuales a personas determinadas que además se abrogaban el derecho de cederlas, venderlas, prestarlas o darlas en trueque.¹⁸

Por ambos lados, tanto de parte de los subversivos como de las fuerzas represoras, las mujeres fueron sometidas, humilladas, doblegadas, oprimidas y avasalladas. ¿Cuál es el motivo de este procedimiento por ambos

¹⁷ Actualmente hay muchas investigadoras e investigadores que están realizando trabajos mucho más pormenorizados del papel de la mujer en el PCP-Sendero Luminoso (Ricardo Caro, Cati Canyelles, Daniela Wurst, Victoria Guerrero y yo misma). Esperamos que a finales de 2010 podamos publicar el libro *Sendero Luminoso: nuevas aproximaciones*, en el que colaboran estos y otros autores.

¹⁸ En las reuniones del Grupo Impulsor de la Audiencia de Género de la CVR durante el mes de julio y agosto de 2002, algunas representantes de ONG que han trabajado con mujeres afectadas por la violencia, como Liliana Panizo de APRODEH, por ejemplo, sostuvieron que esta práctica de la "esclavitud sexual" ha sido muy frecuente en las zonas rurales de Madre de Dios y otros departamentos de la selva peruana. Lo mismo afirma Isabel Coral en un video realizado por Patricia Wiese del programa *Ideele Televisión* del Instituto de Defensa Legal: "según algunos testimonios muchas de ellas fueron usadas, además de para cumplir tareas domésticas, también eran utilizadas sexualmente no por uno, sino por varios..." (Comisión de la Verdad-CVR-Perú-Mujeres. Revisado el 12 de agosto de 2007. <http://www.youtube.com/watch?v=4CnbZkCwQ24>). Asimismo esta práctica es considerada por el *Informe final* de la CVR como uno de los crímenes más comunes realizados por el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru y por Sendero Luminoso (cap. VI, sección cuarta, "Los crímenes y violaciones de Derechos Humanos", acápite 1.5 Violencia sexual contra la Mujer).

bandos? El cuerpo de la mujer, desde los primeros enfrentamientos humanos, ha sido motivo de caza, de pelea, de discusión pero, sobre todo, botín de guerra y ensañamiento con el enemigo. El cuerpo femenino es *basurizado*, dentro de este contexto de perversión moral, porque se le concibe como espacio donde se puede ejercer la degradación y el sometimiento. Este proceso de "basurización" permite ejercer el poder de convencer a la propia víctima de una cierta culpabilidad ante su propia situación, en otras palabras, a través de la basurización, el discurso del violador y del torturador logra, en una trampa perversa, cobrar un efecto de verdad en la conciencia de la víctima.

Las mujeres en América Latina —con mayor incidencia en los sectores rurales— han incorporado a su cuerpo el discurso del poder masculino y de la opresión: *encarnan*, como lo ha señalado Foucault al referirse al somatopoder, un sistema de dominación no sólo en prácticas represivas que vienen del exterior sino en formas de autocontrol vinculadas con la *ética mariana del sufrimiento*, es decir, con aquella *ética del sacrificio* del discurso cristiano que conlleva implícito un dolor y un padecimiento simbolizado en la imagen de la Virgen María (Zayra 1993: 53). Por eso al enfrentarse a situaciones de violencia, como las generadas por la guerra sucia y la subversión, las mujeres se encuentran en medio de múltiples coordenadas de dominación y sometimiento. Por un lado, ellas viven este tipo de suplicio como una práctica violenta muy emparentada con la violencia doméstica, y, por otro lado, la violencia física es una de las formas más usuales de castigo en la cultura pública del tutelaje. Así las violaciones sexuales se convierten en prácticas comunes en situaciones de conflicto bélico y el embarazo consecuente en un "castigo para toda la vida":

el castigo político en el Perú supuestamente "moderno" siguió conceptualizando al cuerpo como el espacio de erradicación del mal y, al parecer, castigar todavía continúa representando la perversa voluntad de someter al cuerpo a una situación de tortura y espectáculo (Vich 2002: 31).

Las mujeres son las que sufren las consecuencias de esta mentalidad en torno al castigo: sus cuerpos son depositarios del odio y del escarnio. Una forma clara de este escarnio fue el que ejerció el ministro del interior, teniente general José Gagliardi, en 1984, cuando Giorgina Gamboa, acompañada por los diputados Javier Diez Canseco y César Galindo Moreano, fue a reclamarle el uso de los servicios del hospital de policía para dar a luz. Diez Canseco recuerda así el encuentro:

En el despacho, el ministro —un oficial general en retiro de las FFAA— escuchó atentamente nuestro relato, sentados en un extremo de la larga mesa. Ella lo miraba en silencio.

Al terminar, el ministro se volteó y, sonriente, le espetó: "Dime, hija, ¿qué nombre le vas a poner a tu hijo? Si es hombre le pondrás Sinchi y si es mujer, ¿Sincha?" (CVR 2003b: 1).

Estas palabras casi no merecerían comentario alguno; la anécdota es patética pero muy bien condensa la forma en que los oficiales, suboficiales y un sector amplio de la población durante los años de la violencia (1980-2000) construyeron, con base en el sexismo, el racismo y un humor chabacano, la condición del otro como motivo de escarnio y ridículo.

Si bien es cierto que los hombres también pueden ser humillados y violados, son las mujeres quienes específicamente pueden ser sometidas a través de este crimen. Muchas de las violaciones fueron acompañadas de una serie de imprecaciones. Como sostiene el ex comisionado Carlos Iván Degregori en un video sobre el tema realizado por el Instituto de Defensa Legal: "cuando eran maltratadas, torturadas o violadas, junto con el maltrato o la violación, iba el insulto racista: chola asquerosa, chola de mierda, india bruta..." (*Ideele Televisión*, video). A su vez, es común que al momento de la violación el victimario recrimine a la mujer, considere que está doblegando su voluntad con esa penetración forzada, y al mismo tiempo, contemple entre sus fantasías perversas la posibilidad de "hacerle un hijo" como una huella imperecedera de ese momento de victoria / humillación. En este acto con pretensiones de mantener una violencia continua y eterna más allá del hecho concreto, el cuerpo de la mujer se desconecta de su función vital para, paradójicamente, conectarse con su mandato social: procrear.

En el caso de Giorgina Gamboa, la violación se produce de una manera tan brutal que el recuerdo que emerge como su única reacción después de los hechos, luego de gritar y resistirse en un primer momento, es un sentimiento poderoso de corte con la vida.

Yo estaba totalmente maltratada, esa, esa noche me violaron siete eran, siete, siete militares o sea los siete sinchis entraron violarme. Uno salía, otro entraba, otro salía, uno entraba. Ya estaba totalmente muerta yo, ya no sentía que estaba normal (2002: 2).

Posteriormente, cuando la trasladan a la Policía de Investigaciones (PIP) de Cangallo, su narración se centra obsesivamente en el hecho de que su ropa estaba ensangrentada y sucia, y ella mantenía la necesidad de estar limpia:

yo estaba totalmente golpiada, sangrentada, mi ropas era totalmente bañada sangre, tanto golpeo, tanto maltratada, yo estaba con ropa total duro ya estaba sico mi ropa, lo que sangre, lo que caía, me golpiaba, me reventaba la nariz, salía, mi boca salía, tonces no había cómo cambiarme ropa, tonces ya después de quince días que estaba incomunicación y estaba allí en PEP, de ahí llegaron, no sé cómo le ha llegado, mi prima, me trajo ropa para cambiarme (2002: 3).

Anormalidad, suciedad y muerte: estos tres elementos son los que componen este primer cuadro de dolor y humillación que narra la testimoniante. Giorgina no sostiene que "estaba *como* muerta" sino que plantea la metáfora de forma directa: "estaba totalmente muerta". La violación sucesiva la "ensucia" y la "mata": su cuerpo, por ese mismo sentimiento de impotencia, deja de pertenecer al sujeto de la narración y se convierte, por el asco de ese sujeto apartado de sí mismo, en un receptáculo inerte. Los *sinchis* "entran y salen" y ella narra estos actos como si se refiriera a otra persona o a un objeto alejado de su mismidad, casi como si hablara de las miles de casas vacías del ande ayacuchano; Gamboa plantea una relación de no pertenencia con su propio cuerpo.

La única manera de sobrevivir a esta herida de muerte es concibiendo una posibilidad de resurrección simbólica para poder incorporarse de una manera "limpia" y "saneada" a la vida (dejar atrás las ropas con sangre). En este relato que, no lo olvidemos, está instituido desde un ahora para hacer sostenibles y menos punzantes los hechos del pasado, esa única posibilidad está organizada desde el mandato social de la maternidad concebido dentro de la ideología marianista.

El mandato social: maternidad y bastardía originaria

La mujer, para poder trascender su propia condición de "mal encarnado" necesita equipararse al modelo de la madre paradigmática, esto es, la Virgen María, y asumir de esta manera el mandato de la maternidad, precisamente a partir de incorporar para su identidad como mujer ciertas características del mito mariano: la sumisión, la humildad y, sobre todo, el sufrimiento. Es en el sufrimiento de la madre, tanto por sus dolores de parturienta como por sus lágrimas, que el eterno femenino se delimita (Kristeva 1987: 223). El sufrimiento, a su vez, permite limpiar toda clase de impurezas que posee la mujer por el solo hecho de serlo: su cuerpo que ha sido humillado con la violación puede recuperarse para la vida con la maternidad.

El testimonio de Giorgina Gamboa hace eco de este mandato:

ese producto, de eso, es mi hija. Tiene veinte años. Durante veinte años todo lo he soportado, tengo a mi hija acá [...] con mi hija, de ahí comencé trabajar y así unas, trabajaba entraba a casas trabajar, con bibe... con... hay veces es difícil, unos... unos, cuántas sufrimientos uno se pasa (2002: 3).

Pero la vivencia del inicio de su maternidad es absolutamente conflictiva: ella imagina que del producto de ese embarazo forzado va a salir un monstruo y por esto mismo ella le pide al médico "que se lo saque". El médico le

contesta que, como tiene cuatro meses de embarazo, practicarle un aborto es imposible así que debe de continuar con el embarazo y que, además,

la bebé ya está grande, normal, no tiene nada, me dice, ya pue, que está creciendo, que está grande. No puedes hacer nada [...] estaban bastante claro queme estaban apoyando, acompañando todo en el hospital, pero me hacía convencer. No, no tiene la culpa tu bebé, está normal, natural, no tiene nada (4).

En este proceso de deslizamiento de la responsabilidad hacia la madre, el médico, nuevamente, se erige como un representante de este modelo de tutela que organiza y decide lo que debe hacer el otro, pero, además, resemantiza todo el hecho —la violación múltiple— desde esa sospecha de la condición femenina: el hijo no tiene la culpa, es obvio, pero la madre tampoco tendría por qué asumir un embarazo no deseado. Aquí una vez más se pone en funcionamiento el escándalo de que, en el Perú de la época de estos hechos, pero también en el de hoy día, no exista la posibilidad legal de la interrupción del embarazo en el caso de una violación múltiple. Giorgina, en esta parte del relato, también hace eco de su condición de tutelada:

dánla a alguien adopción, quién sea que quiere puede llevarsele, yo no voy a criar porque yo no sé cómo será, como nacerá, yo no quería ver nada, estaban bastante claro que me están apoyando, acompañando todo en el hospital, pero me hacía convencer. No, no tiene la culpa tu bebe, está normal, natural, no tiene nada. *Y así en mi ignorancia yo pensaba tantas cosas* (4) [cursivas mías].

Cuando Giorgina narra este momento tan difícil para ella, se representa como una mujer "ignorante" en contraste con el médico o con su abogada que poseen el conocimiento. Ella "pensaba cosas" como una ignorante, pero cuando narra ese momento previo a esa decisión forzada por el "tutor", en realidad lo que ella sentía era miedo, desconcierto y temor ante una situación insostenible. Pero la testificante, al mismo tiempo, tenía absoluta conciencia de que estaba siendo "apoyada" y "convencida" por este tutor. Asimismo, ella entiende que está "traumada" por la violación múltiple y los sentimientos que expresa en su relato son claros para concebir este "trauma":

Yo estaba loca [...] cuando me dijo que ya estaba pasando... que ya sí, estaba en barriga, está cuatro meses en cárcel [...] quería matarme, quería tomarme algo, todo he intentaba tomar hasta tomaba puro limón cualquier cantidad, [...] quería morirme yo, yo pensaba que entre mí, ese producto, es cuántos, como un mostros será, cuántas tantas personas que me han abusado, yo pensaba que tenía mostro [...] Yo no quería vivir (3).

En este párrafo Giorgina deja en claro que a través de este dolor entiende perfectamente qué significa para ella el estado de gravidez. El testimonio no narra los hechos de manera unívoca respondiendo al mandato de la maternidad, todo lo contrario, en él se dan muchos elementos que dejan

establecidos los sentimientos ambiguos y contrastados en torno a este hecho. A su vez, por la desesperación y en su caso concreto, en un acto increíble de inocencia, Georgina intenta abortar "tomando puro limón" pues temía el producto de ese embarazo: no se trataba de un hijo sino de un "monstruo", una *creatura*, el producto de una violencia sexual, política y, de alguna manera, "oficial" en su cuerpo núbil. No obstante, la voz autorizada del médico le dice que "es imposible abortar" por el estado avanzado del embarazo y ella se resigna. Pero no lo hace por completo: más adelante ella decide dar en adopción a la niña pero, a último momento, cuando estaba a punto de firmar los papeles delante del juez y aconsejada por su abogada, decide que "voy a criar como sea".

Tensiones y negociaciones en el discurso de la nación

El testimonio de Giorgina Gamboa, cuya proyección es la imagen de la hija que se encuentra a su lado, no termina en una reivindicación de su rol materno y la fuerza para sobrevivir. El testimonio termina con una identificación de su caso como "uno de tantos" similares a otros que han ocurrido incluso en su propia comunidad para exigir al Estado justicia.

Quiero para todos, para honor de todas la personas, familiares abusadas, yo pido justicia. Culpables debe pagar, debe reconocer que lo que ha hecho, lo que el daño que nos hecho [...] yo no he sido única, yo que estaba violada, varias personas así tienen producto violación, tienen sus hijas, como mi hija, señoritas; qué le he pedido para ellas, nada, siquiera no hay nada justicia (5).

En el pedido que hace Giorgina enfatiza que no se ha pedido anteriormente nada para esas "hijas" que son "señoritas", mujeres jóvenes, sin un espacio simbólico en sus propias comunidades. Giorgina, que pidió en un primer momento un "apellido" para su hija pero que luego, al decidir asumirla como una madre soltera, también decide no exigir ningún otro nombre que el que ella le pueda dar, ahora reclama por el honor y la dignidad de esas "hijas del terror":

nunca podemos olvidar todo lo que nos hemos sufrido, maltrato, golpiado, todo a que nos hecho, no se puede uno borrar, tenemos sentimiento bien doro, unos vivimos nuestro cuerpo sabemos, porque una persona que no vive nuestro cuerpo no saben, ojalá que nos escucha (5).

Giorgina termina haciendo referencia a su propio cuerpo como elemento que ha soportado el dolor: su individualidad se confirma construyendo una subjetividad en torno a la exigencia de justicia. El cuerpo doliente es un signo en la medida que el cuerpo es la encarnación simbólica del sujeto.

Giorgina ha construido una "identidad testimonial" en este texto cerrándolo a partir de asumir ciertos elementos claros: su dolor es personal e intransferible, su cuerpo ha transitado por el dolor y en ese tránsito se ha construido como sujeto; esta subjetividad fue armándose de una serie de contradicciones heterogéneas y ambiguas en tanto se cuestionó desde un primer momento su maternidad; su maternidad, impuesta, se constituye en un elemento central de su relato de vida que, asimismo, está enmarcado dentro de un contexto de sufrimiento; el sufrimiento le ha permitido redimirse y a partir de esta redención, así como de su identificación con otras mujeres en situación similar en su comunidad, ha logrado constituirse como representante con derecho a agencia;¹⁹ esta agencia, a su vez, que se esconde bajo la clásica "treta del débil" al principio del testimonio, luego recobra su calidad de tal para asumir una noción no tutelar de la ciudadanía exigiendo justicia.

Finalmente ella reconoce que su testimonio es una queja, pero, asimismo, enfatiza que se trata del relato de un daño y por eso no espera de sus interlocutores conmiseración ni misericordia, sino una reparación moral. No se trata de una voz solitaria, sino de una voz que se encuadra en el coro de voces que reclaman justicia. Como ha sostenido Ernesto de la Jara para comentar las audiencias de la CVR:

La persona más pobre, más sufrienda, más violentada, a la hora de contar su historia lo hace con impecable dignidad. De igual a igual, con conciencia de sus derechos, de su condición de víctima, de la deuda que se sabe tenemos con ella. No pide sino exige, increpa, denuncia, acusa (Jara Basombrío 2003: 22).

Por otro lado el cuerpo —que es el lugar donde se recrean los discursos de poder, pero también donde se producen, entendiendo el poder como una realidad discontinua, desuniforme y heterogénea— está presente de una manera enfática en el final del testimonio. El cuerpo de la mujer es narrado y concebido también como *locus* o espacio simbólico donde el poder falogocéntrico y sus manifestaciones más perversas —la tortura, las violaciones, el castigo— se pueden desestructurar para abrir un canal de nuevas formas de expresión. Esto lo ha realizado Giorgina Gamboa en su intento por rearmar su historia: *ha podido asumir, con todas sus incongruencias*

¹⁹ "Agencia" es un anglicismo que deviene de *agency* y se refiere a la habilidad propia de un sujeto de actuar en el mundo en la medida que ha sido empoderado gracias a los diferentes marcos ideológicos con los cuales ha operado (Wolfreys *et al.* 2002: 5).

y temores, su propio cuerpo como artífice de su calidad de sujeto y a sí misma como protagonista heroica de uno de los momentos más violentos de la nación peruana. Su heroicidad no radica, como en los libros de historia tradicionales, en afrontar hechos bélicos en el campo de batalla, sino en reorganizar su propia vida después de ese intento de basurización simbólica durante la guerra sucia.

"Todos somos culpables" fue una idea-fuerza que circuló con mucha insistencia durante los años de terrorismo en el Perú como una manera de condensar cierta relativización de la catástrofe y de reproducir la sensación de que la guerra sucia era un "efecto del vertedero frente al cual no quedaba nada por hacer". Otra de las principales misiones de la CVR ha sido dejar esta lógica sin efecto, determinando con precisión las responsabilidades de los todos los actores del conflicto ante hechos u omisiones, pero, además y sobre todas las cosas, cuestionar los procesos de legitimación de los discursos autoritarios que la utilizaban como bandera. Por eso mismo, la CVR no debió continuar con un posicionamiento discursivo que organiza la realidad del Estado a partir del tutelaje e insistir de manera tan fuerte en la calificación de víctimas de los afectados por la violencia. Es un pedido desmedido y planteado de manera contrafáctica a posteriori, pero que debe quedar expresado en este trabajo pues, al margen de la real y trascendental importancia de la CVR para organizar otra manera de entendernos entre peruanos, es necesario deconstruir la lógica del tutelaje para los casos de reparaciones.

Cuando la comisionada que cierra el testimonio de Giorgina Gamboa le agradece su presencia, así como al principio cuando le "pide" que empiece, deja sentir la huella de su autoridad y organiza sus palabras desde un sentimiento de compasión.

[La voz emocionada de una comisionada] Gracias Giorgina, todos te hemos escuchado y creo que todo el país te va a tener que pedir perdón, estás representando lo que le ha pasado a muchas otras mujeres en este país, pero lo que más sorprende es cómo, a pesar todo lo que has sufrido, el horror que has vivido nos puedes dar un ejemplo de que no pierdes la capacidad de amar y que estás demostrando que el amor entre tú y tu hija puede ser mucho más grande y estar por encima de todo ese sufrimiento y toda esa cosa horrorosa que seguramente nunca se va a olvidar, pero que tiene que recordarse, pero sin dolor y vivir ese amor entre tú y tu hija, muchísimas gracias por tu testimonio Giorgina [cursivas mías, corchetes originales].

Si bien es cierto que la comisionada incorpora a Georgina Gamboa como parte de la comunidad imaginaria que es la nación peruana, el énfasis está situado en el amor que Giorgina Gamboa tiene por su hija y en que nos legó un ejemplo de supervivencia. Por supuesto, hasta aquí y leído de

una manera superficial, el agradecimiento de la comisionada es una racional manera de vincular el dolor de Giorgina Gamboa con una situación de las otras mujeres violadas y del Perú desangrado por "esa cosa horrorosa". La comisionada ha planteado este final para tolerar lo intolerable de este testimonio. Pero en este proceso, así como los transcriptores al incluir entre corchetes las expresiones de llanto, han reorganizado la "verdad" teniendo en cuenta este arrebató afectivo en una lógica-racionalidad central que no es, necesariamente, la lógica-racionalidad de la testimoniante.

Si el objetivo de la CVR ha sido reintegrar a un proceso histórico nacional a quienes fueron excluidos o, peor aún, localizados como vertederos simbólicos en el proceso de violencia, es imprescindible evitar formas análogas de recepción de los testimonios. Aquí se vuelve a repetir una fórmula que Gonzalo Portocarrero atribuyó a la racionalidad de la CVR: "dame tu dolor y yo te doy mi compasión".²⁰ Pero esta fórmula, una vez más, está organizada simbólicamente desde una racionalidad tutelar: con las palabras de la comisionada, la testimoniante se ha convertido monóticamente en una víctima. Su historia, leída desde esta significación social imaginaria que es el marianismo, se resemantiza sólo como la virtud de una mujer que pudo emular a la *mater admirabilis* más allá de "esa cosa horrorosa" que fueron los años de la violenta guerra civil en el Perú.

Pero como ya sabemos, las víctimas no testimonian, las víctimas no tienen palabra: este testimonio se organiza en un primer momento como una "treta del débil" para luego, enfáticamente, exigir justicia. Giorgina Gamboa con su relato nos ha otorgado nuevas pistas sobre ciertos hechos y ha pedido, exigido, a la CVR, la incorporación simbólica de ella y otras mujeres violadas —pero sobre todo, de los hijos e hijas de estas mujeres que necesitan un espacio simbólico— a la historia del Perú. La fórmula lógica del propio relato y de la presencia de Giorgina Gamboa no está organizada desde las coordenadas de la compasión, ni de la conmiseración, sino del poder de la interpretación. Su fórmula es otra: *yo te doy mi historia/dame tu indignación*. La indignación es un sentimiento opuesto al asco, a las formas de descrédito a través del ninguneo y del desprecio; por eso mismo, es un sentimiento con

²⁰ En los debates previos al seminario "Batallas por la Memoria" realizados en el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) Gonzalo Portocarrero propuso esta fórmula como interpretación de la lógica de interacción de la CVR.

un revestimiento moral que conlleva en sí una cierta idea de restitución y de justicia distributiva.

El testimonio de Giorgina Gamboa cumple su cometido, es decir, nos interpela más allá de todas las diferencias, nos comprometerá a no permanecer como escuchas pasivos sino a participar de una actitud crítica en torno a la forma en que las sociedades en América Latina han construido otredades a partir de la *basurización simbólica* de algunos de sus miembros. Este proceso viene organizándose desde la época de la conquista y se puede percibir a través del análisis de diversos textos, literarios y no literarios, que han consolidado los imaginarios excluyentes en torno al racismo, al centralismo y al sexismo: cabe remarcar acá que es precisamente esta marca como espacio nacional anteriormente colonizado que articula un proceso excluyente de construcción de otredades. Este proceso, a través del asco y de la *basurización simbólica*, cumple el papel político de acreditar ideológicamente acciones degradantes e incluso criminales, además de justificar la blandura moral de los actores sociales.

En este testimonio, Giorgina Gamboa se desmarca de la caracterización como "víctima ontológicamente pura" para reidentificarse con las hijas de las violaciones, las "señoritas", que hoy en día merecen justicia más que compasión, posicionándose desde un rol activo con agencia propia ●

Bibliografía

- Bhabha, Homi K., 1990, "Introduction: Narrating the Nation", *Nation and Narration*, Routledge, Londres, pp. 1-7.
- Beverley, John, 1996a, "The Margin at the Center: On *Testimonio*", en Georg M. Gugelberger (ed.), *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*, Duke University Press, Durham y Londres, pp. 23-41.
- Beverley, John, 1996b, "The Real Thing", en Georg M. Gugelberger (ed.), *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*, Duke University Press, Durham y Londres, pp. 266-85.
- Beverley, John, 2004, *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*, Iberoamericana, Madrid.
- Beverley, John y Marc Zimmerman, 1990, *Testimonial Narratives: Literature and Politics in the Central American Revolutions*, University of Texas Press, Austin.
- Castillo, Daniel, 1999, "Cultural excrementicias y postcolonialismo", en Alfonso De Toro y Fernando De Toro, *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Verveuert-Iberoamericana, Leipzig y Winnipeg, pp. 235-52.

- Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2001, *Tu testimonio es reservado*, Tríptico de divulgación/folleto, Lima.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003a, *Informe final. Para que nunca se repita*, CD ROM, APRODEH, Lima.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003b, "Testimonio de Javier Diez Canseco", en *Sesiones públicas. Dirigentes de izquierda*, sesión del 10 de junio, en <http://www.cverdad.org.pe/apublicas/sesiones/sesion10b.php>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación, s. f., *Audiencias públicas. Oirán tu voz...*, folleto, Lima.
- Denegri, Francesca, 2000, "Cada uno tenemos nuestro hablar", intro. en Francesca Denegri e Irene Jara, *Soy señora. Testimonio de Irene Jara de Marceliano*, Instituto de Estudios Peruanos/Flora Tristán/El Santo Oficio, Lima, pp. 13-44.
- Duchesne, Juan, 1992, *Narraciones de testimonios en América Latina: cinco estudios*, Universidad de Puerto Rico, San Juan de Puerto Rico.
- Franco, Jean, 1992, "Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. XVIII, núm. 36, pp. 109-16.
- Gamboa, Giorgina, "Testimonio", Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Audiencia pública de casos de Huamanga*. Primera sesión, quinto caso, 8 de abril de 2002, 9 am a 1 pm, en http://www.cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/trans_huamanga02e.php (Consultado el 1 de marzo de 2004).
- Gugelberger, Georg M., "Institutionalization of Transgression: Testimonial Discourse and Beyond", en Georg Gugelberger (ed.), *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*, Duke University Press, Durham y Londres, pp. i-xxii.
- Human Rights Watch, *Rape During Interrogation*, en <http://www.hrw.org/about/projects/womrep/General-53.htm> (Consultado el 20 de octubre de 2002).
- Jara, Basombrío, Ernesto de la, 2003, *Ensayos sobre justicia y derechos humanos*, Instituto de Defensa Legal "Justicia Viva", Lima.
- Jauss, Hans Robert, 1987, "El lector como instancia de una nueva historia de la literatura", en José Antonio Mayoral (comp.), *Estética de la recepción*, Arco Libros, Madrid.
- Kristeva, Julia, 1987, "Stabat Mater", en *Historias de amor*, Siglo XXI, México, pp. 209-31.
- Leon de Kock, M., 1992, "Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa", *Ariel: Review of International English Literature*, vol. 23, núm. 3 (julio), pp. 29-47, en <http://www.emory.edu/ENGLISH/Postcolonial/Glossary.html> (Consultado el 7 de junio de 2001).
- Lukacs, Georg, 1966, *Teoría de la novela*, Siglo XX, Buenos Aires.

- Medina, Alberto, 2002, "Uses of Otherness in Times without Affect. Jameson, Buena Vista Social Club and Other Exercises in the Restoration of the Real", Inédito, Boston.
- Moreiras, Alberto, 2002, "Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendiola (comps.), *Teorías sin disciplina*, en <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/moreiras.htm> (Consultado el 10 de febrero de 2002).
- Negri, Tony y Michael Hardt, 2000, *Imperio*, trad. Eduardo Sadier (de la edición de Harvard University Press, Cambridge, 2000), en <http://www.chilevive.cl/libros/Imperio-Negri-Hardt.pdf> (Consultado el 25 de junio del 2002).
- Nugent, Guillermo, 2002, "El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina", Inédito, Lima.
- Portocarrero, Gonzalo, 2003, "Confrontarse a los próximos", en Jorge Bracamonte, Beatriz Duda y Gonzalo Portocarrero (comps.), *Para no olvidar. Testimonios sobre la violencia política en el Perú*, Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales, Lima, pp. 11-16.
- Pratt, Mary Louise, 2001, "I, Rigoberta Menchú and the Cultural Wars", en Arturo Arias (ed.), *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minnesota Press, Minneapolis.
- Spivak, Gayatri, 1999, "¿Puede el subalterno hablar?", *Orbis Tertius*, vol II, núm. 32, pp. 187-235.
- Vich, Víctor, 2002, *El caníbal es el otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Wiese, Patricia, s.f., Reportaje sobre mujeres y conflicto armado, *Ideele Televisión*, Instituto de Defensa Legal: Comisión de la Verdad-CVR-Perú-Mujeres, en <http://www.youtube.com/watch?v=4CnbZkCwQ24> (Consultado el 12 de agosto de 2007).
- Wolfreys, Julian, Ruth Robbins y Kenneth Womack, 2002, *Key Concepts in Literary Theory*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Zayra, Ary, 1993, "El marianismo como 'culto' de la superioridad espiritual de la mujer", en Milagros Palma (comp.), *Simbólica de la Femenidad*, MLAL/Ediciones ABYA-YALA, México, pp. 43-87.
- Zumthor, Paul, 1991, *Introducción a la poesía oral*, Taurus, Madrid.