

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE GÉNERO

Testimonio de mujeres en el Perú (1974-1979). Inicios, cambios, diferencias y  
límites representacionales

Tesis presentada para optar por el grado de Magister en Estudios de Género

Por: Eduardo Miguel Huaytán Martínez

Asesora: Mg. Marfil Francke

Miembros del Jurado:  
Dra. Francesca Denegri  
Dr. Gonzalo Portocarrero

Lima - Perú

2012

### Agradecimientos:

A mis profesoras y profesores del Diploma y la Maestría de Género, pues durante sus clases y en conversaciones me ayudaron a decantar muchas de las ideas desarrolladas en esta tesis. Pero yo jamás hubiera escrito sobre testimonio si no hubiera tenido la suerte de conocer a Manual Larrú, mi maestro de Literatura Quechua en San Marcos, y a Rocío Silva-Santisteban, mi maestra y amiga que me llevó al testimonio, a la amplia teoría sobre el tema y, de paso y crucialmente, al género. Finalmente, a Marfil Francke, mi asesora, cuyo acompañamiento y recomendaciones fueron todo un privilegio porque nunca antes alguien me había leído con tanta dedicación y agudeza.

## INDICE

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1	
TEORÍA, CRÍTICA Y DEBATE EN EL TESTIMONIO LATINOAMERICANO	25
1. Contexto político-social del origen del testimonio latinoamericano	27
2. Tras la etimología del término	28
3. Clasificaciones del testimonio	31
4. Valoraciones estéticas del testimonio	34
5. La relación del testimonio con otros géneros discursivos	36
5.1. Diferencias con la biografía, la memoria y la autobiografía	36
5.2. El testimonio y la novela: entre lo ficcional y lo real	38
6. Las funciones del testimonio	41
7. Dinámicas orales y escriturales en el testimonio	44
7.1. La estructura oral y escritural del testimonio	45
7.2. Transcripción testimonial: de la oralidad a la escritura	47
7.3. La representación testimonial	50
7.3.1. La relación testimoniante/ testimonialista	51
7.3.2. La “traducción” testimonial	54
7.3.3. La memoria: modeladora de la representación	56
CAPÍTULO 2	
GÉNERO Y TESTIMONIO EN LATINOAMÉRICA	59
1. La categoría de género	60
2. Género: el punto ciego en la crítica latinoamericana	63
3. Las dinámicas de género sexual y género discursivo en el testimonio	66
4. Memoria y género: un camino de subjetividades por transitar	79
5. Testimonio y las dimensiones de clase, etnia y género	88
CAPÍTULO 3	
ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA LITERATURA: LA PRODUCCIÓN TESTIMONIAL EN EL PERÚ	97
1. Apuntes sobre la historia de la antropología en el Perú	99
2. El indigenismo cultural-literario del siglo XX	105
2.1. Proceso histórico del <i>indigenismo de la representación</i>	105
2.2. Optimizando formas representacionales	108
2.3. La cancelación del <i>indigenismo de la representación</i>	111
2.4. Nuevas formas narrativas: el neo-indigenismo	112

3. La década de 1970: el Perú se ve mejor desde el cristal de las Ciencias Sociales	115
4. Itinerario histórico del testimonio en el Perú: recurso metodológico y recurso narrativo	117
5. ¿De la literatura a la antropología o de la antropología a la literatura? Del simulacro antropológico a nuevas formas de representación	121
6. El Testimonio: superación del <i>simulacro</i> antropológico de la narrativa indigenista	127
7. El Testimonio: apertura a discursos subalternos (afrodescendientes, indígenas selváticos y mujeres)	134
CAPÍTULO 4	
PRIMER CORPUS TESTIMONIAL DE MUJERES EN EL PERÚ: EL TESTIMONIO DE DOS MUJERES INDÍGENAS (1974-1977)	143
1. Irrupción de voces femeninas andinas. Los testimonios de Agustina Huaquira Mamani (1974) y Asunta Quispe Huamán (1977)	145
2. El testimonio de Agustina Huaquira Mamani: entre la heteroglosia y la ventriloquía	146
3. El testimonio de Asunta Quispe Huamán: antropología y género en el Cusco	160
3.1. La muerte y la violencia: experiencias tempranas	165
3.2. La migración a la ciudad	167
3.3. Eusebio, el primer esposo	171
3.4. Agencia y toma de conciencia	174
3.5. Gregorio, el segundo esposo	176
3.6. Asunta y el mercado	178
CAPÍTULO 5	
CONSOLIDACIÓN DE LA VOZ FEMENINA: EL TESTIMONIO DE MUJERES URBANAS (1977-1979)	183
1. Los primeros años del movimiento feminista en el Perú	184
2. Testimonio desde <i>Nosotras</i> y ausencias de la variable étnica	189
3. La voz de un <i>Nosotras coral</i> en <i>Ser mujer en el Perú</i>	194
3.1. La ocupación laboral y profesional	201
3.2. Planificación, anticonceptivos y aborto	204
3.3. Prostitución	206
3.4. Sexualidad y primeras experiencias	208
3.5. Roles de género: feminidad y masculinidad	210
3.6. Etnicidad, un tema marginal en la representación feminista	214

4. <i>Cinturón de Castidad. La mujer de clase media en el Perú:</i> representando mayores subjetividades	218
4.1. Testimonio de parte: Maruja Barrig y su introducción en <i>Cinturón de Castidad</i>	218
4.2. Testimonio 1	226
4.3. Testimonio 2	233
4.4. Testimonio 3	240
CONCLUSIONES	250
BIBLIOGRAFÍA	258



## INTRODUCCIÓN

Mi interés por el testimonio nace en mis últimos años de Literatura en San Marcos y fue abonado por algunos de los temas de literatura quechua, estudios culturales, postcoloniales y subalternos, pues todos estos campos de estudios podían caber en el testimonio o, mejor aún, podían ayudar a entenderlo dada su complejidad discursiva. Entonces, decidí escribir mi tesis de licenciatura sobre el testimonio en el Perú. Varias de las ideas que suscribí en esa tesis son reafirmadas, ampliadas, mejor explicadas y sustentadas aquí. No obstante, la diferencia sustancial entre una y otra está en la fundamental sumatoria de los estudios de género, que resultó siendo decisiva y definitiva. En esta tesis afirmo que no se puede entender el testimonio a cabalidad si no es desde la perspectiva que nos brinda la teoría de género. No se puede llegar a entender los testimonios en el Perú si no es desde un balance y continua comparación entre los testimonios emitidos por diferentes géneros, hombres y mujeres, y su relación con otros géneros literarios. Claro está que en esta tesis solo se hará las alusiones necesarias a los testimonios de hombres no siendo este el objeto central de estudio.

La narrativa testimonial goza de una larga tradición en el Perú. Continúa escribiéndose y publicándose desde diferentes lugares de enunciación – literatura, antropología, feminismo, sociología, historia oral, periodismo– o la combinación de estos. En años recientes el referente más importante es el gran

acervo de 17 000 testimonios gestionados desde la instancia de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) y los testimonios publicados desde organizaciones de derechos humanos, asociaciones de desaparecidos y víctimas del conflicto armado interno. El testimonio tiene que ver con la representación y el Perú oficial tiene una incapacidad para representar a las mayorías. Esta incapacidad conduce a situaciones de conflictividad que solo serán negociadas a partir de la irrupción de la violencia. Por esta razón, pienso que es importante posar nuestras preocupaciones académicas sobre este artefacto discursivo que aborda la problemática de la representación: quién habla, por qué habla, de qué habla, para quién habla, desde qué lugar habla, por quién habla, qué poder tiene aquel que intermedia esa voz que habla.

A pesar de existir un estimable corpus de testimonios de mujeres en nuestro país, hasta la actualidad son pocas las investigaciones que han intentado describirlos, analizarlos, organizarlos y sistematizarlos. En general, el testimonio peruano es una narrativa “subterránea” que parece interesar y circular solo en parte de los espacios académicos y en organizaciones defensoras de derechos humanos. No se ha consolidado en los estudios literarios, antropológicos y de historia oral, cuando bien podría ser no solo objeto de estudios de estos sino de dar cuenta de su estatuto epistemológico; es decir, el testimonio puede contribuir a entender e incluso intervenir y cuestionar el carácter mismo de estas disciplinas. Bajo esta premisa, en uno de los capítulos revisaré la relación entre testimonio, literatura y antropología.

Esta investigación aborda los primeros testimonios de mujeres en el Perú, publicados en la década de 1970. El testimonio peruano de mujeres se inscribe en una mayor marginalidad y subalternidad, en primer lugar, no porque no exista un gran número de estos sino porque no han merecido la misma atención crítica y, en segundo lugar, porque las mujeres muestran en sus relatos un mayor grado de subalternidad en relación a los hombres. De otro lado, los testimoniados hombres al inicio tuvieron un mayor protagonismo e igual atención por parte de la crítica. Luego, los testimonios de mujeres comenzaron a tener un protagonismo exponencial. Puedo afirmar que la cantidad de testimoniados mujeres ocupa la mayor proporción en relación al total de testimonios aunque el sentido común y las percepciones digan lo contrario. Los testimonios de mujeres han sido relegados, dejados de lado e invisibilizados. He allí el origen de tal percepción. A nivel textual, el sujeto que testimonia en la mayoría de los casos ha sido o es definido como subalterno, sin embargo, las mujeres que testimonian padecen una doblemente subalternización, pues su condición de género dificulta su participación y capacidad de representación. De modo simple: las mujeres, la mayoría de veces, son las subalternas de los subalternos.

Desde la década de 1970, las mujeres urbanas redefinen su posición en las sociedades gracias a su creciente participación en el mercado de trabajo, el aumento en sus niveles educativos, el descenso de las tasas de fecundidad y la presencia de organizaciones sociales y políticas feministas. Estos cambios en los referentes femeninos posibilitaron la aparición de nuevos soportes discursivos, como el testimonio de mujeres, y nuevas representaciones que

emergen a partir de ellos. Me interesa dar cuenta de estos primeros testimonios en el Perú que, precisamente, aparecen en este periodo. Me interesa revisar este momento de efervescencia política, social y cultural que amplía el campo de acción de las mujeres, pero desde la representación de las voces y las experiencias de aquellas que vivieron y testimoniaron aquel periodo de profundos e irreversibles cambios en nuestra sociedad –no para dar luz sobre el contexto sino para dar luz, precisamente, de aquellas. Pero también me interesa revisar el testimonio de las mujeres del ande porque son los primeros testimonios de mujeres en el Perú, pero que a diferencia de las urbanas no vivieron tan de cerca los grandes cambios experimentados en las ciudades. Como se puede observar, mi meta es dar una mirada global de los testimonios de mujeres de la década de 1970 más allá del espacio en el que fueron enunciados, urbanas o rurales; pues me interesa trazar el sendero inicial de esta narrativa testimonial en el Perú. Este interés da pie a teorizar sobre el testimonio en general y su relación, de un lado, con el género sexual y, de otro lado, con los géneros discursivos como la antropología y la literatura. Desde esta teorización encararé el análisis de los testimonios.

Mi corpus de análisis lo componen el testimonio de Agustina Huaquira Mamani, publicado en *Huillca: habla un campesino peruano* (1974), testimonio producido por Hugo Neira; el testimonio de Asunta Quispe Huamán, publicado en *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1977), producido por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante; los testimonios colectivos de *Ser mujer en el Perú* (1977), producidos por Esther Andradi y Ana María Portugal, y los testimonios colectivos de *Cinturón de castidad. La mujer de clase media en el*

*Perú* (1979), producido por Maruja Barrig. El análisis del testimonio al presentar más de un actor en su producción –el gestor/ gestora, el que decide representar a alguien; y el testor/ testora, el sujeto de la representación que decide dar su voz–, exige detenerse en las mediaciones (del gestor/ la gestora) y los discursos generados a partir de esas mediaciones (de las testoras).

Los testimonios de mujeres de la década del setenta se presentan como una gran narrativa inédita. En el mejor de los casos son mujeres mediando –y acompañando– la voz, la memoria de otras mujeres. Estas nos narran sus vivencias desde una enunciación propia y que no habían sido trabajadas de tal modo en ningún periodo de nuestra historia republicana y anterior. Desde el nacimiento de la república, a la gran mayoría de mujeres se les negó la posibilidad de producción de discursos. Además, la historia oficial siempre había sido escrita desde un locus masculino dominante. Las mujeres habían sido negadas no solo de su capacidad de acción sino de su capacidad para representar.

A partir de estas ideas, los objetivos planteados en esta tesis son los siguientes: 1) Definir y describir la especificidad del testimonio de mujeres a partir de la crítica sobre el testimonio latinoamericano y la teoría de género; 2) Contextualizar el testimonio en el Perú a partir del diálogo y la influencia del discurso literario, antropológico y feminista de la década del setenta. Es decir, quiero comprender cómo estos discursos pudieron incidir, de un lado, en la aparición y producción de testimonios (la mediación), y de otro lado, en la limitación o apertura de la representación de grupos subalternos (indígenas y,

fundamentalmente, mujeres); 3) Dar cuenta, a partir del análisis discursivo del corpus seleccionado, de las limitaciones, las desigualdades y las posibilidades en la representación de las mujeres.

Delimitado mis objetivos, las hipótesis son las siguientes: 1) El testimonio de mujeres evidencia la matriz de género, matriz que no había sido evidenciada de modo tan explícito por el testimonio de hombres. Entonces, el testimonio ya no solo es ese artefacto que evidenciaba las diferencias étnicas y de clase como gran parte de la crítica ha afirmado hasta ahora. Pero además, existe una íntima relación entre el *género testimonial*, como discurso, y el *género femenino*, como construcción social y cultural en continua relación de subordinación. En otras palabras, el testimonio, a diferencia de otros géneros literarios, posibilita la representación de las mujeres, es una gran plataforma discursiva para el género femenino, incluso más que otros discursos en prosa como la novela y el cuento.

2) Existe una íntima relación entre el testimonio, la literatura indigenista y la antropología culturalista. Esto es, el testimonio en el Perú surge a partir de la superación y reformulación de la antropología culturalista y la narrativa indigenista. Supera a la antropología culturalista porque se abre hacia una serie de actores sociales (afrodescendientes, selváticos y mujeres) más allá del hombre indígena del ande, y reformula a la narrativa indigenista, a diferencia de esta, la voz del llamado “indígena”, otro u otra, se hace presente en la representación, no es *simulacro* (ficcional) y, por tal razón, el referente no es el

único elemento del espacio andino que se hace presente, se suma una voz de orden real.

3) Los testimonios de mujeres en los setentas, desde su aparición (1974) hasta el cierre de la década (1979), experimentan drásticos cambios y ampliaciones a nivel representacional. En un inicio la representación de la mujer en el testimonio se vio limitada por la agenda de los testimonialistas, antropólogos e historiador, en un contexto rural, que centraron todo su interés o gran parte de este en la representación de figuras masculinas del ande. Este es el caso de los testimonios de Agustina Huaquira y Asunta Quispe. Las voces de estas mujeres aparecen en un tono menor, invisibilizadas por el protagonismo del testimonio de sus esposos, pero no como sujetos sociales independientes con sus propias agendas y preocupaciones, sobre todo en el caso de Agustina. En Asunta se encuentra una narrativa más emancipada, alcanzando una cuota de representación expectante. En un segundo momento se produce la emergencia de las mujeres a partir de los testimonios colectivos circunscritos a la agenda feminista, estos son los casos de los testimonios de *Ser mujer en el Perú* y *Cinturón de castidad*. En este corpus el protagonismo recae sobre ellas y el espacio de enunciación de su narrativa ya no se ve restringido a la agenda de los hombres.

4) Los testimonios de mujeres en los setentas pueden ser divididos y agrupados en dos momentos: a) Un primer momento de irrupción o aparición de las voces femeninas mediadas por un historiador y dos antropólogos. En este momento se sitúan los testimonios de mujeres del ande como Agustina

Huaquira y Asunta Quispe; b) Un segundo momento de consolidación de las voces femeninas a través de un mayor margen representacional, mediadas por periodistas y activistas feministas. En este momento ubico los catorce testimonios de mujeres urbanas en *Ser mujer en el Perú* y los tres testimonios de *Cinturón de castidad*. Pienso que esta diferencia marcada en dos momentos obedece a los discursos que subyacen a la producción de los testimonios: el discurso de la antropología y el discurso feminista, ambos fuertemente influenciados por el marxismo. El segundo, el discurso feminista, muestra una plataforma más democrática para registrar las voces de las testimoniadas, pero también encuentra limitaciones, pues se restringe a representar a las mujeres de clase media urbana. Todavía existirá en la década de 1970 una gran Otra mujer que no fue representada. El testimonio de mujeres tendrá como tarea pendiente la representación de mujeres urbanas pobres, mujeres rurales, afroperuanas, lesbianas, entre otras.

Mi metodología se circunscribe al análisis del discurso desde una perspectiva de género. Es decir, mi preocupación interpretativa gira alrededor de los modos y las dinámicas de la representación condicionadas por los sistemas de género, además de las variables de clase y etnia. Los conceptos teóricos básicos serán discurso, género y representación. Entiendo el discurso como estructuras y jerarquías complejas de interacción y prácticas sociales, incluyendo sus funciones en el contexto, la sociedad y la cultura (Van Dijk, 2005). Además, el discurso es una forma de *acción*. Es una actividad humana controlada, intencional y con un propósito. Como parte de esa acción tenemos prácticas sociales o discursivas, es más que simple interacción entre hablantes:

compromete mentalidades e ideologías (2005: 23-24). Bajo esta definición veremos el discurso desde una perspectiva más amplia: “poner en evidencia las funciones sociales, políticas y culturales del discurso dentro de las instituciones, los grupos o la sociedad [...]” (2005: 25). Esto es, apuesto por relacionar el discurso con el concepto de sociedad.

Además, ningún análisis discursivo, en mi caso de las representaciones discursivas del testimonio, puede obviar las dinámicas de poder y las ideologías que subyacen al ejercicio de ese poder. Mi análisis apuesta por entender estos conceptos desde la perspectiva de género, pues enriquece el lente interpretativo y complejiza una tradición de análisis cultural que se ha centrado básicamente en las variables de clase y etnia. Desde esta mirada es importante tener en cuentas las dimensiones del concepto de género en el entramado social, que pueden ser pensadas en tres ámbitos que dinámica y sincronizadamente se presentan en el discursivo cotidiano de los actores: los sistemas de género, las relaciones de género, las identidades de género.

Mi marco básico para entender el género parte de los aportes de Joan Scott (1993), quien trata de desentrañar y categorizar las diferentes posibilidades que presenta el concepto de género como una herramienta útil para el análisis. Scott encuadra la categoría de género en un marco histórico de cambios sociales y culturales permanentes. Concibe el género como una categoría particular y mutable según determinados contextos y entramados sociales y afirma que: “El género es al mismo tiempo un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que definen los sexos” y

“una forma primaria de relaciones significantes de poder” (1993: 21). Pensar el género como el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder es muy útil para nuestro análisis de la negociación entre el testimoniante y el testimonialista; al igual que la perspectiva que propone que los conceptos de género estructuran la percepción y la organización, concreta y simbólica, de toda la vida social, hasta el punto en que esas referencias establecen distribuciones de poder –control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos, o acceso a los mismos–, y que el género facilita un modo de decodificar el significado y de comprender las conexiones entre varias formas de interacción humana. Ampliaré el concepto de género en el segundo capítulo y a lo largo de los siguientes capítulos a partir del aporte de autoras como Gayle Rubin, Martha Lamas, Norma Fuller, Dinah Birch, Patricia Ruiz Bravo, R. W. Connell, Marisol de la Cadena, Marfil Francke, Magdalena León, entre otras y otros.

De otro lado, en lo que sí creo importante detenerme ahora es en el concepto de representación. Entiendo este concepto a partir de cuatro autores: Gayatri Spivak (1999), John Beverley (2004), Clifford Geertz (1992) y Stuart Hall (1997). Spivak en su clásico artículo *Can the subaltern speak?* dejó en claro que para hablar de representación también es necesario hablar de subalternidad, porque el problema de representación no solo está en “hablar sobre” sino también de “hablar por”. Spivak concluye esta doble definición al retomar la distinción que hace Marx entre *Vertretung* y *Darstellung*. El primer término alude a “hablar por”, como un acto de delegación política; y el segundo

término a “hablar sobre” como acto de representación mimética o representación como objeto de un saber disciplinario.

El hecho de “hablar por” crea la necesidad de aludir a conceptos como “poder” y “hegemonía”, pues “hablar por” desborda a la definición de representación solo como mimesis discursiva y adquiere un matiz de negociación política. En este sentido y en relación a los estudios subalternos, Beverley afirma: “Los estudios subalternos tratan sobre el *poder*, quién lo tiene y quién no, quién lo está ganando y quién lo está perdiendo. *El poder está relacionado con la representación: ¿cuáles representaciones tienen autoridad o no son hegemónicas?*” (23) [Énfasis nuestro]. Además, según Beverley, lo que Spivak nos está queriendo decir acerca de la representación (del subalterno) es la incapacidad de ser representando adecuadamente por el saber académico y por la teoría:

El subalterno es, de alguna forma, para el saber académico similar a la categoría de lo *Real* de Jacques Lacan, es decir, aquello que “*se resiste a la simbolización absolutamente*”, una laguna-en-el-saber que subvierte la presunción de conocerlo. Pero el subalterno no es una categoría ontológica, *designa una particularidad subordinada*, y en un mundo donde las relaciones de poder están especializadas, ello implica que tiene un referente espacial, una forma de territorialidad: Asia del Sur, América Latina, “en un contexto norteamericano” (2004: 23) [Énfasis nuestro].

Para el caso de Latinoamérica, Ángel Rama (1984) argumentaba cómo la literatura llega a ocupar el lugar de centralidad ideológica en la historia, centralidad cuyas funciones fueron las construcciones representativas de los imaginarios hegemónicos para pensar la nación desde las minorías criollas. Rama también hizo notar los límites de la literatura cuando intentaba representar a los sujetos subalternos. Estos límites serían reformulados

gradualmente a la largo del siglo XX y sobre todo en las décadas de 1960 y 1970. Beverley afirma que “la literatura fue concebida [en los sesentas y setentas] como un vehículo para el sincretismos cultural, visto como necesario para la formulación de un Estado-nación más inclusivo” (2004: 31). Como uno de los casos emblemáticos está el testimonio en tanto escritura heterogénea de la burguesía progresista y las clases populares-marginales-excluidas. Esta compleja relación centro-periferia hace necesario un marco interdisciplinario (literatura, antropología, historia oral) cuando se va a encarar la producción de testimonios y el análisis del mismo.

De otro lado, hablar de representación significa pensar las oposiciones realidad/ ficción o verdad/ verosimilitud. Además, si toda representación es una mediación, y no un reflejo, de aquello que es representado, qué autoridad puede tener una representación hecha por un agente externo y/o interno acerca de una o su cultura representada: “El mundo no está reflejado de manera adecuada ni inadecuada en el espejo del lenguaje [...] El sentido es producido por la práctica, por el ‘trabajo’, de la representación” (Hall, 1997:13). Clifford Geertz (1992) desde la antropología dice que los hechos o datos que aparecen en cualquier tipo de discurso:

([...]) son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellos y sus compatriotas piensan y sienten) [lo que] queda oscurecido porque la mayor parte de lo que necesitamos para comprender un suceso particular, un rito, una costumbre, una idea o cualquier otra cosa, se insinúa como información de fondo antes que la cosa misma sea directamente examinada (1992: 23).

A inicios de la década del setenta, Geertz puso énfasis en el proceso de escritura del trabajo etnográfico, este era concebido “más como una actividad de observación y menos como la actividad de interpretación [representación] que realmente es”<sup>1</sup> (1992: 24) y afirma: “Apoyándonos en la base fáctica [...] ya desde el comienzo nos hallamos explicando y, lo que es peor, explicando explicaciones [representando representaciones]. Guiños sobre guiños sobre guiños” (1992: 24). Para este aparente entrampamiento propone la necesidad de concebir la acción humana:

como *acción simbólica* –acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas en la escritura o el sonido en la música, *significa algo*— pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas (1992: 24) [Énfasis nuestro].

Lo que propone Geertz para el trabajo antropológico y el análisis discursivo de la cultura, a partir de un lente semiótico, es concebir la totalidad de la cultura como actos simbólicos marcados por significaciones, en tanto discursividades susceptibles de ser decodificadas o analizadas. En suma, el trabajo antropológico es interpretación (representación) y por añadidura interpretaciones (representaciones) *de segundo y tercer orden*. En este mismo sentido, Stuart Hall (1997) afirma que

Los últimos desarrollos han reconocido la naturaleza necesariamente interpretativa de la cultura y el hecho de que las interpretaciones nunca producen un momento final de verdad absoluta. Al contrario, las interpretaciones siempre son seguidas de otras interpretaciones, en una cadena sin fin (1997: 25).

Geertz afirma, que por definición, sólo un ‘nativo’ hace interpretaciones de primer orden: se trata de *su* cultura. De esta manera, concluye que los

---

<sup>1</sup> Geertz afirma que la antropología existe en el libro, en el artículo, en la conferencia, en la exposición del museo y hoy en día a veces en la película cinematográfica (1992: 29).

trabajos etnográficos, en el cual el antropólogo en realidad se convierte en escritor, son ficciones: “ficciones en el sentido de que son algo ‘hecho’, algo ‘formado’, ‘compuesto’ –que es la significación de *fictio*–, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de ‘como si’” (1992: 28). Entonces, se desprende que entre una historia verídica y una historia ficcional no existe tal diferencia de fondo porque una historia ‘real’ es tan *fictio*, ‘una hechura’, como una historia ficcional. Es decir, ambas son construcciones discursivas<sup>2</sup>. Esta indiferenciación, en determinados casos, suele ser necesaria en textos como el testimonio, en el cual, precisamente, lo que en realidad importa, de un lado, es la construcción, la “hechura” y la carga significativa, simbólica que emana de ella y de la negociación entre los productores del mismo; y de otro lado, el concebir los artefactos testimoniales más como creadores de determinados “efectos” en el receptor.

Geertz también dice que la descripción etnográfica presenta tres rasgos característicos: “es interpretativa [representativa], lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación [representación] consiste en tratar de rescatar ‘lo dicho’ en ese discurso de sus ocasiones percederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta” (1992: 32). Finalmente, para Stuart Hall, “la representación es una práctica, una clase de ‘trabajo’, que usa objetos materiales y efectos. Pero el sentido depende, no de la cualidad material del signo, sino de su función simbólica” (1997: 10). En suma, al encarar el

---

<sup>2</sup> En este sentido, Geertz argumenta que la coherencia tampoco puede ser la principal prueba de validez de una descripción cultural: “Los sistemas culturales deben poseer un mínimo grado de coherencia, pues de otra manera no los llamaríamos sistemas, y la observación muestra que normalmente tienen bastante coherencia. Sin embargo, nada hay más coherente que la alucinación de un paranoide o que el cuento de un estafador. La fuerza de nuestras interpretaciones no puede estribar, como tan a menudo se acostumbra hacerlo ahora, en la tenacidad con que las interpretaciones se articulan firmemente o en la seguridad con que se las expone” (1992: 30).

testimonio no nos importa tanto contrastar si los hechos pueden ser comprobados fácticamente, si en realidad las cosas pasaron como los testimoniantes dicen que pasaron. Nos interesa en realidad la expresión de una subjetividad que dé pistas sobre el entramado social en su conjunto.

Esta tesis está dividida en cinco capítulos. En el primero abordaré el testimonio latinoamericano a partir del amplio debate que se generó desde la academia norteamericana durante las décadas de 1980 y 1990. A partir de esta crítica, actualizaré las definiciones y características principales de la producción testimonial, su vinculación con otros géneros como la biografía, la autobiografía y la novela, su condición estética, la función que se le atribuyó y la compleja relación gestor/ testimoniante. En la segunda parte de este mismo capítulo abordaré la relación tensional que se establece entre dos tecnologías aparentemente dicotómicas (la oralidad y la escritura) durante el proceso de producción del testimonio.

En el segundo capítulo, haré una crítica de los postulados de la crítica norteamericana que evadió abordar el testimonio desde una perspectiva de género. A partir de la diferencia entre *gender* y *genre* propondré al testimonio como un género (*genre*) propicio, más que cualquier otro, para la representación del género femenino (*gender*). También meditaré al tema de la memoria para pensar las formas de recordar entre hombres y mujeres, ¿se puede hablar de una memoria de género? Finalmente, el testimonio, por sus mismas dinámicas, articula y evidencia las variables de clase, etnia y género. Entonces, se presenta no solo como una crítica a un sistema falocentrista sino

también cuestiona al feminismo del primer mundo: blanco, ilustrado, de clase media.

El objetivo del tercer capítulo es pensar y articular al testimonio con la antropología culturalista y la narrativa indigenista en el Perú. Es decir, casi toda producción testimonial se encara desde una *imaginación antropológica* por parte del gestor, más allá de que tenga una formación académica en antropología. Pensar el testimonio es pensar en el trabajo etnográfico de la antropología y el intento de la narrativa indigenista por dar cuenta de un Otro. El testimonio en el Perú dialoga con la antropología culturalista y narrativa indigenista –a esta base se pueden sumar otros discursos como el feminismo, el periodismo, etc.–, no obstante, las reformula para dar pie a la representación de actores de la cultura secularmente dejados al margen: afrodescendientes, comunidades de la selva y mujeres. Los protagonistas ya no solo serán los llamados indígenas del ande como lo fueron para la antropología culturalista y narrativa indigenista.

El cuarto capítulo está dedicado a los testimonio de Agustina Huaquirá Mamani y Asunta Quispe Huamán. Sobre el primero sustentaré cómo la agenda marxista de Hugo Neira limita la representación de Agustina, pues Neira tendrá como protagonista épico al sindicalista cusqueño Saturnino Huillca, subordinando la representación de Agustina en beneficio de aquel, su esposo. En un segundo momento, daré cuenta del testimonio de Asunta. En este testimonio, los antropólogos Valderrama y Escalante privilegian el trabajo antropológico sobre el proyecto marxista. La voz de Asunta se deja escuchar desde una sensibilidad de género que hace de su testimonio uno de los que

mejores resultados ha alcanzado en la representación de una mujer andina. No obstante, sigue siendo un testimonio subordinado a la representación de Gregorio, su esposo.

Finalmente, en el quinto capítulo introduciré una revisión histórica del feminismo de la década de 1970 en el Perú. Este feminismo socialista, con una fuerte influencia del marxismo, será urbano y de clase media. Esta localización condicionará la representación de las mujeres, pues tanto en *Ser mujer en el Perú* como en *Cinturón de Castidad*, el foco de representación serán las mujeres urbanas de clase media. Cuando revise *Ser mujer en el Perú*, privilegiaré el análisis global –y no uno individual ni minucioso de cada uno de los testimonios– para observar las dinámicas de la representación. Por el contrario, dado el menor corpus de testimonios de *Ser mujer en el Perú*, analizaré cada uno de ellos para pensar sus rasgos más característicos, igualmente, en cuanto a representación.

Esta tesis privilegiará el análisis de textual y para-textual. Los para-textos son aquellas marcas textuales que muchas veces dan cuenta de la presencia de un mediador de la voz subalterna; esto es, de la presencia del gestor o gestores, el letrado o la letrada que media el discurso<sup>3</sup>. En lo expresado para-textualmente se juega parte de la representación (*hablar por*),

---

<sup>3</sup> Lo para-textual son las portadas que incluyen títulos, subtítulos y formas de presentar la autoría; las contraportadas que muchas veces incluyen textos que dirigen la lectura en determinadas direcciones; introducciones, prólogos, presentaciones, en los cuales principalmente se dan detalles del proceso de producción y la relación entre el gestor o la gestora y el testor o la testora; epígrafes y dedicatorias que pueden dar luces del control autorial; pie de páginas y notas aclaratorias que definen los horizontes de lectores cuando la obra ya se ha inscrito en un circuito público-letrado; procedencia editorial y tiraje, que hablan del respaldo simbólico del testimonio; imágenes, entre otros.

la mediación que hace el gestor. Las marcas para-textuales también evidencian cómo la agenda de ambos autores puede no coincidir o incluso contraponerse cuando lo contrastamos con el discurso del testimonio en sí. Además, puede ser útil para saber cómo se originaron los proyectos y cómo es que fue posible que sean publicados.

El análisis textual del discurso de las testimoniantes será fundamental para saber cómo se están representando a sí mismas. Si es que el espacio de enunciación se presenta propicio para “hablar” o si hay restricciones creadas por el o la testimonialista. Si es que se presenta un espacio de enunciación, el análisis será útil para saber si se están erigiendo como voces que cuestionan el sistema tradicional y se adscriben a nuevos roles de género. También se podrá saber si el mismo proyecto y agenda en el cual fueron circunscritos bajo la organización del o la testimonialista es puesto en duda. En caso contrario, si esas voces aún continúan subalternizadas, también resultará fundamental para contrastar y ver el conjunto como un proceso que a priori se vislumbra heterogéneo y complejo.

Finalmente, como ya se hizo explícito en la descripción de los capítulos, será fundamental contextualizar los procesos históricos-sociales en los cuales fueron producidos el conjunto de testimonios. En este periodo resultará relevante el contexto particular no solo de los discursos políticos y sociales del momento, el marxismo, sino también el contexto del discurso de las Ciencias Sociales, en especial el de la antropología, y el de la agenda feminista, para dar cuenta de la interrelación dinámica entre estos y el testimonio. El contexto

no solo es marco-escenario de los discursos sino que produce discursos y estos discursos, en una relación dialéctica, también modifican los contextos que los produjeron.



## CAPÍTULO 1

## TEORÍA, CRÍTICA Y DEBATE E EL TESTIMONIO LATINOAMERICANO

*Es precisamente por la vía de la autorreflexión y autocuestionamiento que el testimonio puede llegar ser –sin convertirse nunca en un diálogo socrático- un producto más equilibrado de una dialéctica de la voluntad del entrevistado y de las intenciones del gestor*

Elzbieta Sklodowska

La teorización y crítica sobre el testimonio latinoamericano se produjo desde la década de 1980 hasta mediados de 1990. Dentro de este periodo se diferencia básicamente dos momentos: un primer momento caracterizado por la celebración de una supuesta coherencia del discurso testimonial –tanto a nivel de la relación del gestor con el testor, de la veracidad en la representación o de la dicotomía oralidad/ escritura–, en este tipo de crítica se ubican autores como Margaret Randall (1992), Miguel Barnet, René Jara (1986), Juan Duchesne (1987) y John Beverley (1987, 1992) en sus primeros artículos. Un segundo momento, la crítica, con una mirada mucho más aguda, menos entusiasta e incluso escéptica ante aquel ya no tan novedoso artefacto discursivo, se encargó de visualizar las incongruencias y tensiones dentro del discurso testimonial; en este tipo de crítica se hacen presentes autores como Hugo Achugar (1989a, 1989b, 1992), Antonio Vera León (1992), Ana María Amar Sánchez (1990), Doris Sommer (2005), Elzbieta Sklodowska (1991, 1992, 1993), Georg Gugelberger (1996) o George Yúdice (1992).

El debate teórico sobre el testimonio básicamente se llevó a cabo en la academia norteamericana en los años 1990. Tres publicaciones cierran tácitamente el debate para dar paso a un estado de latencia en el que no se ha vuelto a teorizar sistemáticamente sobre el género testimonial. Nos referimos a *Testimonio hispanoamericano. Historia, teoría, poética* (1992) de Elzbieta Sklodowska, el número 36 de la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* dedicado enteramente al testimonio (1992) y *The real thing. Testimonial discourse and Latin America* (1996) editado por Georg Gugelberger. Hugo Achugar afirma que el interés por el testimonio de críticos, teóricos y escritores puede ser atribuido a tres razones: 1) La importancia política de la materia y el mundo representado; 2) El debate a favor y en contra de una eventual literariedad o especificidad de lo literario como factor decisivo y 3) A la legitimación o autorización de una práctica discursiva cuya implicancia teórica, política y estética supone el primero y el segundo (1989b: 279).

La discusión sobre el testimonio se ha establecido básicamente en los frentes epistemológico, ético y estético. Es decir, el testimonio fue abordado a partir del modo de conocimiento que nos podía brindar, pero se cuestionó su rol como medio de expresión de grupos oprimidos –cuan válido era mediar esas voces por alguien que tenía acceso a más poder–, y finalmente se pensó acerca de su valor estético en relación a otros artefactos literarios.

A continuación realizaré una revisión crítica del abordaje sobre la narrativa testimonial. Esta tarea tiene como finalidad sistematizar temáticamente los diferentes ángulos recurrentes desde el cual ha sido

afrontado. Estos ángulos son los siguientes: a) aquellos que problematizaron el contexto de origen del “género”, y el intento de una definición; b) la relación con la biografía o la autobiografía; c) la relación con la novela (entre lo real y lo ficcional); d) una posible clasificación y e) su función en el espacio social.

### 1. Contexto político-social del origen del testimonio latinoamericano

El testimonio surge a mediados de la década de 1960 y alcanza popularidad después de 1968, periodo en el que América Latina vive el auge de “nuevos” movimientos sociales: estudiantes, mujeres, grupos étnicos, ecologistas, comunidades de base y otros movimientos populares. El testimonio estuvo más vinculado a estos nuevos frentes políticos-sociales que al frente político partidario: “La ‘novedad’ consiste en el hecho de que [los testimonios] no se subordinan al proceso político tradicional, lo cual se verifica en que esquivan el partidismo” (Yúdice, 1992: 227). Sumado el contexto de una crisis de representatividad de los viejos partidos políticos, incluidos los de izquierda: “El testimonio ha sido no sólo una representación de formas de resistencia y lucha sino también un medio y modelo para éstas” (Beverley, 1992: 17). Con mayor especificidad, George Yúdice (1992) señala dos factores que condicionaron el surgimiento del género testimonial: la “pedagogía de los oprimidos” de Paulo Freire y la teología de la liberación. Ambos ponen énfasis en la concientización; es decir, en la adquisición de conocimiento de sí y del mundo que logran los grupos subalternos al enfrentar los discursos vigentes con su propia experiencia. Asimismo, si estos factores condicionaron la aparición del testimonio o de nuevas formas narrativas fue porque las existentes hasta

entonces no había podido simbolizar de manera adecuada lo que estaba sucediendo. En general la literatura y en particular el testimonio:

responde [...] a requerimientos que se sitúan en el nivel de las necesidades expresivas de los diversos sectores que componen la sociedad civil. En este sentido, la literatura latinoamericana, especialmente en la segunda mitad de nuestro siglo, ha recogido el impacto de una serie de hechos que afectan la dinámica social en su totalidad (Moraña, 1995: 484).

No obstante, la institucionalización final del testimonio se produjo cuando Ángel Rama lo propone como una nueva categoría para el premio anual de Casa de las Américas. De esta forma, en 1970 se establece el “Premio Testimonio” entre sus otras distinciones (novela, cuento, poesía, teatro, ensayo). Existe consenso en señalar a este hecho como la partida de nacimiento oficial del testimonio latinoamericano. La institucionalización indudablemente tenía un trasfondo político dentro de las dinámicas de poder a nivel global que entonces vitalmente representaba la revolución cubana o el Frente Sandinista; “[la institucionalización] sólo viene a reconocer que el testimonio ocupaba un espacio legítimo en la lucha por el poder dentro de la esfera pública” (Achugar, 1992: 54).

## 2. Tras la etimología del término

Característica esencial del testimonio es la dificultad para categorizarlo debido a su desconcertante ubicación entre lo literario y no literario. Existe una proliferación terminológica para describirlo: novela-testimonio, narración o novela documental, *nonfiction novel*, socio-literatura, factográfica (Beverley, 1992). Pero es el narrador y etnólogo cubano Miguel Barnet (1986) quien acuñó por primera vez el término testimonio, refiriéndose a él como novela

testimonio y socioliteratura, utilizándolo indistintamente<sup>4</sup>. Años más tarde el

Concurso Casa de las Américas define como testimoniales a libros que:

Documentaran, de fuente directa, un aspecto de la realidad [...] Se entiende por fuente directa el conocimiento de los hechos por parte del *autor*, o la recopilación, por éste, de relatos o constancias obtenidas de los protagonistas o de *testigos idóneos*. [...] La forma queda a discreción del autor, pero la *calidad literaria* es también indispensable [citado por Sklodowska] [Énfasis nuestro] (1992: 56).

Esta definición ya considera y diferencia a los dos actantes básicos comprometidos con la enunciación testimonial: autor (testimonialista o gestor), quien recopila la información a partir de una entrevista, y testigo (testimoniante o testor), quien la proporciona; también está presente la función del testimonio como representación de la realidad y la relevancia del factor estético, además de otorgar la autoría al testimoniante. Margaret Randall (1992) y John Beverley (1987) son los primeros críticos que en un inicio se aventuraron a dar una definición del testimonio sin entrar en su sustrato tensional. Randall parte del origen etimológico del término y lo define en estos términos:

El testimonio etimológicamente se vincula con la palabra *testigo*. La palabra tiene cabida dentro de la literatura artística. “El testigo” “*da testimonio de una cosa*, o lo atestigua” (según la RAE); testigo es el que pone en un juicio sobre un hecho real, *no ficticio*, que le consta de manera directa, no por referencias [Énfasis nuestro] (1992: 23).

Asimismo, Beverley en un primer momento nos dice:

Un testimonio es una narración –usualmente pero no obligatoriamente del tamaño de una novela o novela corta– *contada en primera persona gramatical* por un narrador que es a la vez el protagonista (o el *testigo*) de su propio relato. [...] La situación del narrador en el testimonio siempre involucra cierta urgencia o necesidad de comunicación que surge de una experiencia vivencial de represión, pobreza, explotación, marginalización, crimen, lucha [Énfasis nuestro] (1987: 9).

<sup>4</sup> Desde la Introducción a *Biografía de un cimarrón* (1965), la primera novela-testimonio en Latinoamérica, y en artículos posteriores como: “La novela testimonio. Socio-Literatura” (1986). Ver bibliografía.

Ambas definiciones enfatizan la figura del testigo, persona que ha vivido de manera directa los hechos que narra, y ambas definiciones también restan importancia debida al gestor, aún no se toma consideración de su participación en la versión final y definitiva del testimonio. Ambos autores grafican muy bien cómo la crítica concibió en un inicio al discurso testimonial: un trabajo en el cual el papel del gestor no jugaba un rol determinante en el resultado expresivo e ideológico del producto testimonial final.

Giorgio Agamben (2000) profundiza el seguimiento etimológico del término testigo. Agamben afirma que en latín existen dos palabras para referirse al testigo: *testis* de la que deriva el término “testigo”, significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero en un proceso o un litigio entre dos contendientes, y *supertes*<sup>5</sup> 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” (2000: 33). A partir de este seguimiento etimológico, Agamben delimita los límites representacionales del testimonio: no todos pueden y están en la capacidad de testimoniar. En el contexto de los campos de concentración, Agamben piensa en el caso extremo

---

<sup>5</sup> Cabe mencionar dos seguimientos más que se hacen del término. Uno de ellos lo hace Carlos Rincón (1978), quien afirma que la denominación “testimonio” surge paralelo al desarrollo del *nouveau roman* en Francia y que el término “floreció desde la fundación de *Les Temps Modernes* y el renglón “*temoignages*” en revista y colecciones” (1978: 407). Líneas más adelante agrega: “El *Temoignage* acogió un mundo que no requirió el paso por la ficción para apasionar a una amplia gama de lectores, con relaciones cada vez más mediatizadas con un inmenso campo de experiencias sensibles de la realidad [...]” (1978: 407). De otro lado, un punto de vista más acertado e incluso revelador lo da Idelber Avelar a partir del libro *Torture and Truth* de Page Du Bois: “[...] en la polis ateniense, el cuerpo del esclavo se convierte, jurídicamente, a la vez en lugar de la tortura y lugar de producción de la verdad. Du Bois sigue la ruta de la palabra griega que designa la tortura, *basanos*, de sus usos más antiguos como ‘la piedra de oro que testaba el oro’, luego ‘teste para definir si algo es genuino y real’, hasta que se llega al sentido específico de ‘interrogatorio con tortura’ y ‘tortura’ [...] Se sabe que el testimonio jurídico del esclavo, en la democracia griega, es ecuacionado con la verdad cuando –y solamente cuando– tal testimonio es extraído bajo tortura (*basanos*)” (2001: 191).

de los llamados “musulmanes”, judíos que perdían la voluntad sobre sí mismos y entraban en un estado de ensimismamiento que los distanciaba definitivamente de la realidad. Estos muertos en vida hubieran sido, a criterio de Agamben, los testigos más idóneas para contar la barbarie nazi en toda su dimensión, pues habían vivido el límite de la degradación humana, pero, he allí lo paradójico, estaban imposibilitados de dar su testimonio. De vuelta al debate latinoamericano, la definición de Casa de las Américas también hace referencia a a testigos *idóneos* y Beverley (1987) enfatiza la situación particular que involucra al narrador del testimonio.

### 3. Clasificaciones del testimonio

Debido al gran corpus testimonial que se generó en las décadas posteriores a su institucionalización, los críticos intentaron una clasificación de los mismos. Para Randall (1992) se puede hablar del *testimonio para sí* y el *testimonio en sí*. En el *Testimonio para sí* puede incluir toda literatura testimonial (novelas, obras de teatro, poesía) o discursos políticos o periodísticos que dan “testimonio” de una época o un hecho; que transmite la voz de un pueblo en un momento determinado. De otro lado, es en el *Testimonio en sí*, que ubica al testimonio como un género mejor delimitado, pues tiene los siguientes elementos: *el uso de las fuentes directas* (protagonistas de un hecho), la *inmediatez* (un informante relata un hecho que ha vivido), *el uso de material secundario*, y *una alta calidad estética*. La propuesta de Randall tiene limitaciones, en el primer caso, en el *testimonio para sí*, cualquier tipo de discurso puede ser clasificado en ese apartado, no tiene sentido crear una

categoría que agrupe universalmente a todos los tipos de discursos; en el segundo caso, *el testimonio en sí* se acerca de mejor modo a una definición, aunque también es una clasificación cuestionable, pues puede haber testimonios indirectos –un informante que relata un hecho que se le ha contado–, en cuanto a “una alta calidad estética”, es complejo tratar de definir categóricamente que es y no es estético. De otro lado, Houskova (1989) intenta una clasificación similar a la propuesta por Randall, diferenciándose en la terminología empleada: “Parece preferible no usar el término *testimonio* en el sentido amplio de la palabra y hablar de la *literatura testimonial*. El *testimonio* es solo una de los géneros de la *literatura testimonial*, al lado de memorias, crónica, diario íntimo, diario de viaje, biografía, cartas” [Énfasis nuestro] (1989: 11).

A diferencia de las dos autoras mencionados, Casaus (1986) propone cuatro vertientes dentro del corpus testimonial: a) una corriente cercana al periodismo –a nuestro criterio se refiere al *nonfiction novel*–; b) una línea de testimonios directos (diarios); c) una modalidad más ecléctica y abiertamente “artística”, influida por técnicas de montaje cinematográfico –en este apartado se ubicaría *Biografía de un cimarrón*–; d) una forma que se origina en el relato etnográfico “recogido de manera directa de labios de un informante único” y enriquecido a veces “con datos ofrecidos por otros informantes secundarios o tomados de fuentes escritas ya existentes” (Casaus, 1986: 328). Una de las limitaciones de la propuesta de Casaus es que no arriesga en establecer nombres o categorías a esta variedad testimonial. Las clasificaciones de Randall y Houskova podrán parecer más generales, pero proponen una

terminología para diferenciar al testimonio de otros discursos narrativos similares. Dentro de la clasificación hecha por Casaus, es relevante el vínculo que establece entre testimonio –no se anima a llamarla así– y el relato etnográfico recogido de manera oral.

Estas tres clasificaciones se concentran más en los aspectos formales-discursivos y enfatizan en la comparación con otras narrativas multidisciplinarias que escapan al ámbito exclusivamente literario. Una clasificación más óptima nos propone Beverley (1996), su tipología considera otros aspectos relevantes e ineludibles cuando se quiere abordar el testimonio: las polaridades entre lo ficticio versus lo fáctico, lo literario versus lo no-literario, la mediación versus el relato directo. A partir de estos polos surge la diferencia entre el testimonio *sensu stricto* y la novela testimonial (equivalente a la *nonfiction novel*), de diferentes formas de novela seudotestimonial y formas ambiguas (entre el testimonio y la novela testimonial) (1996: 32).

Skłodowska (1992), en una línea muy similar a la propuesta por Beverley, argumenta que temas como lo factual versus lo ficticio, la no-literariedad versus la literariedad constituyen puntos de partida difíciles de esquivar en la tarea de clasificar del testimonio. Además, considera importante la *mediación* por parte del testimonialista, letrado solidario, testor o como se prefiera llamar, para diferenciar el relato testimonial. A partir de la idea de *mediación*, Skłodowska distingue dos tipos de testimonio: a) *Testimonios inmediatos*: es decir, directos, sin *mediación* alguna (testimonio legal, entrevista, autobiografía, diario, memorias, crónica) que pueden servir como

sustrato (pre-texto) para *testimonios mediatos*; b) *Testimonios mediatos*, es decir, mediatizados por un editor según dos modelos: en el caso de valorar la función ilocutoria (la de *testimoniar*) por encima de la poética, el gestor efectúa una ligera novelización del relato oral no ficticio, mientras que en el caso de dar prioridad a la literariedad parte de la matriz novelística (ficticia), modificándola con elementos y estrategias sustraídos del relato oral no-ficticio. Es decir, esta segunda subdivisión difiere por su grado de novelización y, en consecuencia, por el grado de preponderancia de la función estética sobre la comunicativa (testimonial) (1992: 98).

#### 4. Valoraciones estéticas del testimonio

El valor estético no es una finalidad central cuando se encara la producción de un testimonio —si existiese un fin ese sería la función comunicacional, de interpelación a un público letrado a través de *otra* historia enunciada desde la periferia—, sin embargo, se ha considerado relevante detenerse a pensar en él porque puede garantizar la posteridad del testimonio y lo deslinda de ser considerado, por ejemplo, un mero documento informativo de carácter judicial: “El valor estético de una obra de testimonio ya terminada es determinante para su perdurabilidad. El valor estético es lo que separa, muchas veces, una obra que queda, que sobrevive los años y los hechos, de un simple trabajo periodístico que trate el mismo tema” (Randall, 1992: 46). Entonces, es importante el valor estético porque garantiza su trascendencia temporal e inscripción futura dentro del canon discursivo. Además, para Randall una revolución no está desligada de tener un carácter estético, que busca democratizar la dinámica y las características del arte occidental hacia una

mayoría que siempre le fue ajena: “La actitud cultural de una verdadera revolución encierra el concepto contrario: el de elevar el nivel cultural del pueblo para que éste pueda no solamente comprender el arte más refinado sino llegar a producirlo” (1992: 46). Randall no escapa a una mirada eurocentrista que entiende por arte solo las manifestaciones y los códigos estéticos producidos en Occidente. Bajo esta premisa, las culturas latinoamericanas arraigadas en una cosmovisión diferente no abrían producido objetos estéticos de carácter artístico.

De otro lado, George Yúdice (1992) relaciona el carácter estético del testimonio con una subjetividad ética y con la capacidad de representación del testimoniante, una capacidad inherente, *performativa*, que puede llegar a ser artística (dramática) y que indudablemente busca un acto perlocutivo en el receptor. A modo de ejemplo, el autor toma el caso de las Madres de la Plaza de Mayo: “Las prácticas testimoniales constituyen una subjetividad que es ética y estética a la vez. Como la *performance art* postmoderna de los años 70 y 80, las madres dramatizan su papel social y ahí se encuentran el aspecto estético de su práctica” (1992: 27).

Por último, Sklodowska (1992) también coincide en señalar la importancia del factor estético como medio para alcanzar diversos fines: “Se suele relegar el aspecto estético, no obstante, la cuestión de valor estético del testimonio es ineludible. Su preocupación por lo estético es muy pragmática: se trata de garantizar la difusión, perdurabilidad e impacto del testimonio” (1992: 50).

En conclusión, existe un consenso en la importancia del carácter estético en el discurso testimonial. No obstante, ¿a qué tipo de estética se están refiriendo estos autores? Es indudable que a una estética tutelada desde los cánones occidentales en el cual se inscriben la mayoría de letrados académicos, tanto el que gesta el testimonio como el que posteriormente se encargará de analizarlo. El carácter estético del testimonio es una muestra más de su complejidad: la participación del letrado que media el discurso oral (transcripción- montaje) de una persona que muchas veces tiene otras formas de construir sus gustos y pareceres estéticos. Una estética, que si bien, en el caso del primero, puede estar vinculado con la eficacia en tanto comunicabilidad y perdurabilidad; en el caso del segundo puede estar íntimamente relacionada a prácticas ancestrales, de connotaciones sagradas, cuya finalidad es el perenne contacto con divinidades y otras formas trascendentes.

## 5. La relación del testimonio con otros géneros discursivos

### 5.1 Diferencia con la biografía, la memoria y la autobiografía

Para Randall (1992) el testimonio excluye toda posible confusión con el ensayo, la narrativa histórica o autobiográfica, y, a la vez, posee evidentes relaciones con el periodismo, con el reportaje y la crónica; aunque los argumentos de la autora desarrollan más las características que marcaría la diferencia entre el testimonio de otros géneros canónicos. Por el contrario, Beverley es más preciso en deslindar una posible vinculación del testimonio con el género autobiográfico. A su criterio este último se caracterizaría porque: “Hay en la autobiografía como género una *postura individualista*, [...] que se

apropia de la literatura precisamente para manifestar *la singularidad de su experiencia*, su estilo propio” (1987: 13) [Énfasis nuestro]. En el caso del testimonio

El yo testimonial [...] puede ser asumido por cualquiera. [...] El testimonio *no puede afirmar una identidad propia* que es distinta de la clase, grupo, etnia, etc. a que pertenece el narrador; si no es así, si es la narración de un “triunfo” personal en vez de una “narración de urgencia” colectiva, el testimonio se convierte en autobiografía [Énfasis nuestro] (1987: 13).

La consideración de Hugo Achugar es similar: “[La diferencia] Radica en que mientras la *autobiografía* es un discurso acerca de la “*vida íntima*” o interior, el *testimonio* es un discurso acerca de la “*vida pública*” o acerca del “yo en la esfera pública”<sup>6</sup> [Énfasis nuestro] (1992: 59). Doris Sommer (2005) también argumenta bajo esa perspectiva para deslindar al testimonio de la autobiografía. Sommer lo ejemplifica con el testimonio de Rigoberta Menchú: “La diferencia retórica más contundente entre el testimonio y la autobiografía es la del sujeto plural pero particularista del testimonio. En vez de un individuo genial e inimitable [...] Rigoberta es una representante” (2005: 179). Existe un consenso en señalar al sujeto testimonial como alguien que *representa* –en una doble acepción: la descripción de un estado de cosas y el reemplazo de una o más personas por otra que habla por ellos–, a una comunidad y, por tanto, a través de un sinécdoque (parte-todo) es figurativamente la comunidad como tal. El sujeto testimonial no habla por él o para él, habla en bien de la comunidad, clase o etnia a la que pertenece y representa a través de una historia que la mayoría de veces tiene un carácter de urgente denuncia y veracidad.

---

<sup>6</sup> En el Perú, los testimonios también dan cuenta de la “vida íntima”. Esta no es solo característica de la autobiografía. Se verá con claridad en nuestro corpus analizado.

Los críticos mencionados esbozan la postura de un sujeto representacional colectivo, sin embargo, lo hacen a partir de la producción testimonial hecha en Centroamérica en la década de 1970 y 1980<sup>7</sup>. Aquellos testimonios se inscribían muchas veces dentro de contextos revolucionarios pro-socialistas. Cuando más adelante analice la producción testimonial en el Perú, en especial el cuarto y quinto capítulo, afirmaré que no necesariamente tiene que darse una configuración colectiva del sujeto testimonial y mucho menos el carácter de urgencia y denuncia que tanto recalca Beverley. Finalmente, otra característica inherente al género testimonial que lo deslinda totalmente de la autobiografía o la memoria está en el modo de producción inicial. El testimonio nace de una instancia oral que precisamente le da ese efecto de oralidad que ha sido entendido como su rasgo más específico: “Rasgo que el testimonio no comparte ni con la memoria, ni la biografía ni con la autobiografía ni siquiera, paradójicamente con el diálogo” (Achugar, 1992: 65).

## 5.2. El testimonio y la novela: entre lo ficcional y lo real

Beverley considera al testimonio como “un nuevo género literario post-novelesco” (1987: 16). Tomando en consideración la figura del personaje novelesco y el testimoniante, argumenta que este último ya no resulta siendo el antihéroe de la novela moderna –artefacto discursivo vinculado íntimamente con la escritura. En ese sentido afirma que la novela burguesa carece del

---

<sup>7</sup> Pienso en testimonios como el canónico *Me llamo Rigoberta Menchú* de Elisabeth Burgos-Debray, *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* de Omar Cabezas (comandante sandinista).

carácter épico y modélico de la narrativa testimonial, más vinculada a la epopeya de carácter oral:

El eje del testimonio no es tanto el “*héroe problemático*” de la novela-para recurrir al concepto de Lukács -sino una *situación social problemática* que el narrador testimonial vive o experimenta con otros. [...] Si para Lukács la novela burguesa nace de la desaparición de la posibilidad de narración épica en un “mundo desalmado”, el testimonio exhibe una especie de epicidad [sic] cotidiana. El narrador testimonial recupera la función metonímica del *héroe épico*, su representatividad, sin asumir sus características jerárquicas y patriarcales. [Énfasis nuestro] (1987: 11).

Skłodowska (1992), para entender mejor la lógica del discurso testimonial, sigue el camino inverso. A partir de J. Hillis Millar ofrece una imagen del espacio novelístico a través de una metáfora física: dos fuerzas, una centrífuga, que desplaza el discurso hacia el ámbito de la ficción, y otra centrípeta, que procura enraizar el texto en la realidad de la experiencia humana. De esta manera la novela pretende ser lo que no es, disfrazando su propia ficcionalidad con discursos considerados como no-ficticios. El testimonio tendría una construcción analógica pero en sentido inverso:

Si consideramos el discurso testimonial hispanoamericano como producto de este doble impulso –centrífugo y centrípeta– generado por la novela, tampoco las diversas formas del testimonio resultarán tan abigarradas como parecen a primera vista. Situadas entre los polos de lo ficticio y de lo factual, las modalidades testimoniales representan distintos grados de *novelización de textos fácticos*, por un lado, y de “*factualización de discursos novelísticos*”, por el otro [Énfasis nuestro] (1992: 96).

Es decir, se le otorga un tenor narrativo y ficcional a las figuras provenientes de la realidad que pasan, en el caso de los testimoniados, a un primer plano llegando a constituirse en personajes-narradores arrebatados de su anonimato; y de otro lado, al mismo tiempo, el hecho de vida narrado (tramado), adquiere inevitablemente el estatuto de veracidad propio del género.

Amar Sánchez (1990) afirma que “los textos [testimonios] 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, con la que se denuncia la ‘verosimilitud de otras versiones’” (1990: 447). Por ello, los relatos de no-ficción, como el testimonio, resuelven esta lucha entre lo “ficcional” y lo “real” en su especificidad discursiva:

El encuentro no da como resultado una mezcla (aunque sea posible rastrear el origen periodístico o literario de muchos elementos), sino que surge una forma nueva cuya especificidad se halla en la constitución de un espacio intersticial de choque y destrucción de los límites entre distintos géneros (1990: 447-448).

Además, Amar Sánchez sitúa esta confrontación tensional propia al género en los márgenes o a nivel fronterizo, cuyo papel, quizá más importante es descentrar el conocimiento: “el relato de no ficción organiza un espacio ‘desmitificador’, fracturado en la medida en que se juega siempre en los bordes, en los márgenes de las formas, de lo literario y lo político, de lo imaginario y lo real” (1990: 448).

En conclusión, la habilidad tanto del gestor o gestora como del testor o testora para persuadirnos tiene que ver menos con su aspecto factual, los hechos que nos cuentan, y más con una organización textual-discursiva que alcance, precisamente, la capacidad persuasiva de la veracidad acerca de lo que se enuncia. En otras palabras, tiene que ver más con una capacidad de construir un discurso persuasivo producto de estrategias propias de la literatura, de procedimientos textuales propios de la novela, por ejemplo. En resumen, se produce la búsqueda de un efecto específico en el receptor a través de una construcción discursiva literaria, sin embargo, tiene el estatuto de

veracidad como paradigma. Es decir, cuando se lee un testimonio se asume que lo que se nos cuenta es verdad. Por tanto, estaríamos hablando del intento de proyectar, por así decirlo, una verdad verosímil.

## 6. Las funciones del testimonio

Las funciones del testimonio han sido abordadas por Hugo Achugar (1992) –función ejemplarizante (de denuncia) y el reconocimiento de memorias que no forman parte de la historia oficial–, Beverley (1986) –quebrar el *statu quo*– y Yúdice (1992) –fin concientizador–. Para Achugar las funciones del testimonio son dos: a) la función ejemplarizante y de denuncia, precisamente por su atención de un hecho o de una vida del Otro y su historia, y el reconocimiento de su sacrificio y modelo a seguir; b) la autorización letrada del testimonio de hechos que no forman parte de la historia oficial, el reconocimiento de otras memorias subterráneas. La función ejemplarizante, es decir, útil moralmente, se enmarca en un contexto verificable; por ello, en todos los casos la situación de enunciación del testimonio es parte central de la argumentación. Achugar argumenta el papel ejemplarizante del testimonio a través de otro seguimiento etimológico del término:

Originariamente testimonio viene del griego “mártir” [...] Aquel que da fe de algo, y supone el hecho de haber vivido o presenciado un determinado hecho. [...] Al pasar al latín [...] mártir adquiere el significado hoy vigente de aquel que da testimonio de su fe y sufre o muere por ello. Aquí es pues cuando el término adquiere el sentido de conducta ejemplar (1992: 61).

La biografía sobre el mártir y el testimonio aparecen de este modo cumpliendo una función contra-histórica ejemplarizante que el mediador del testimonio asume conscientemente. La función ejemplarizante supone o implica

una adhesión a una ideología que busca: “una comunidad plural o heterogénea sin hegemonías absolutas al menos a nivel discursivo” (1992: 52). Para Achugar el testimonio es un instrumento más que se agrega, por parte del letrado solidario, al repertorio discursivo constituido por la historia, la crónica, la biografía y la autobiografía para operar un desmontaje del discurso homogeneizador del poder. En su función ejemplarizante, la producción del testimonio sigue operando “como un paralelo entre el ser y el deber ser, entre el ha sido y en realidad no ha sido, entre la verdad del uno homogeneizante y la verdad del Otro, heterogénea, descentrada y silenciada” (1992: 63-64).

De otro lado, Beverley piensa que la producción del testimonio obedece a fines políticos muy precisos aun cuando no tiene una intención política, su naturaleza como género siempre implica un reto al *statu quo* de una sociedad dada: “El testimonio, por contraste, siempre delata, aunque sea tácitamente, la necesidad de cambio social estructural” (1986: 14). Además, el autor norteamericano propone una función desde la pragmática: “[El testimonio] también se dirige e interpela a un público “nacional” o regional en una relación de compromiso y solidaridad con sus hablantes” (1986: 9). Y advierte que ante este papel contra-hegemónico el testimonio debe cuidarse de la domesticación académica; es decir, que a partir de la atención de la crítica se convierta en un discurso que forme parte y sea subsumido por el sistema y, de este modo, pierda todo su carácter contestatario. En el segundo capítulo debatiremos con más detenimiento esta afirmación.

Finalmente, para Yúdice el testimonio cumple con una función “conciertizadora”. En primer lugar diferencia dos tipos de testimonios:

por una parte el testimonio estatalmente institucionalizado para representar, [*testimonios representacionales*] como el que se encuentra en cierta producción testimonial en Cuba y Nicaragua, y por otra parte el testimonio que surge como acto comunitario de lucha por la sobrevivencia [*testimonios concientizadores*]” (1992: 214).

Los *testimonios representacionales* tienen como objeto “reproducir los valores sancionados por instituciones estatales, lo cual se procura lograr con la (con)fusión de los tres sentidos de la representación: describir un estado de cosas, servir de portavoz, y ser ejemplo de los valores afirmados” (1992: 215). De otro lado, los *testimonios concientizadores* se originan en luchas comunitarias a nivel local y cuyo propósito no es representar sino contribuir mediante su acción a la *transformación social y conciential*: “El énfasis no está en la fidelidad a un orden de cosas ni sobre la función de portavoz ni sobre la ejemplaridad –los tres sentidos de representación– sino sobre *la creación de solidaridad*, de una identidad que se está formando en y a través de la lucha” [Énfasis nuestro] (1992: 216).

Entonces, la verdad del sujeto constituido por medio del testimonio concientizante no es cognitiva, no tiene como fin la mera representación de un hecho de violencia o injusticia o de sujetos ya constituidos (el pueblo, el agente histórico revolucionario, etc.), sino tiene una función comunicacional, busca una conciencia solidaria en una praxis concientizadora: “Se trata no de sujetos que se inventan libremente sino de sujetos constituidos dialógicamente siempre contra el poder” (1992: 225). Finalmente, Yúdice argumenta que el testimonio puede entenderse “como representación de lucha pero su función más

importante es servir de vehículo solidario entre diversas comunidades. Así pues, su política cultural atraviesa fronteras e identidades establecidas en pro de una transformación democratizadora” (199: 229).

En estos autores existen matices para señalar la función del testimonio, sin embargo, todas estas funciones resultan siendo complementarias, ninguna implica la negación de la otra, y todas apuntan al testimonio como instrumento de cambio, ya sea del *statu quo*, de la conciencia –para luego intentar el cambio político al que alude Beverley– o ejemplarizante, en primera instancia, para luego subvertir el orden a través de una actitud solidaria o la visibilización de memorias alternativas.

#### 7. Dinámicas orales y escriturales en el testimonio

Resumiendo lo expuesto en el apartado anterior, y en otros términos, podemos decir que el testimonio es una narración escrita, de carácter *monumental* –líneas adelante explicaré–, cuyo grado de validación se encuentra vinculado más con nociones de veracidad, un discurso que tiene el estatuto de contar la verdad, que de verosimilitud –sin dejar de ser fundamental las estrategias narrativas para alcanzar una recepción estética del lector–, en oposición a textos como la novela o el relato breve. Es decir, en el testimonio hay un fuerte componente jurídico, hay un compromiso de veracidad, en tanto es una representación que intenta encontrar una analogía próxima y fiel con la realidad. En su constitución textual, expresa hechos e historias narradas, de *manera oral*, por un testimoniante (testor o informante), que son llevadas a una *tecnología escritural* por un testimonialista (gestor o intelectual solidario).

## 7.1 La estructura oral y escritural del testimonio

El testimonio a nivel de estructura tiene como base dos tecnologías que, en términos de Walter Ong (1992), son dicotómicas: la oralidad y la escritura. La oralidad, a diferencia de la escritura, se caracteriza por ser acumulativa (memoria “formulaica”) a través del uso recurrente de conectores copulativos como la “y”. Es decir, a nivel sintáctico, es la sumatoria de oraciones coordinadas antes que subordinadas. Pero también es acumulativa antes que analítica, es redundante o “copiosa”; vale decir, para captar la atención del y la oyente emplea una serie de estrategias en el que prima la acción de lo contado y la descripción constante y repetitiva de personajes más que el análisis o interpretación de lo dicho. Además, el discurso oral tiene matices agonísticos – etimológicamente “agonía” significa lucha, durante la *performance* oral hay una serie de maniobras verbales y somáticas, un duelo cortés, una contienda de ingenio frente al público u otro narrador oral–; está la presencia de los cuerpos, vinculados a una situación existencial total. Por el contrario, en el discurso escrito el pensamiento está integrado en los textos y no en el habla; en la escritura los sonidos dependen del símbolo. A pesar de las diferencias, ambas experimentan procesos de interrelación y grados de complementación dependiendo del contexto cultural.

La introducción de la escritura en una cultura de base oral suele ser un proceso gradual que puede tomar siglos. Carlos Pacheco (1992) afirma que entre una situación de oralidad absoluta y una gran internalización de la escritura en sociedades occidentales, existen situaciones intermedias llamadas de oralidad parcial o restringida, en las cuales, por razones sociales, religiosas

o políticas, la lectura y la escritura están reducidas a un número limitado de práctica o ciertas actividades y a un reducido número de miembros de profesiones o grupos sociales determinados; mientras el grueso de la población permanece, en gran medida, dentro de una economía cultural de la oralidad. Acorde con el matiz de posibilidades generado entre el contacto de una y otra tecnología, el testimonio funde, sin ausencia de tensiones, este aparente divisionismo planteado por Walter Ong.

Paul Zumthor (1991) propone el concepto de “oralidad poética” e incorporar términos como *documento* y *monumento*. Estos son discursos orales o escritos que se caracterizan por tener como base estructuras primarias “naturales” (órganos vocales, manos, soporte escrito) y estructuras primarias “culturales” (el lenguaje como medio de expresión de una “cosmovisión”). El *documento* es espontáneo, cotidiano, común y no tiene una estructura textual modal; es una manifestación discursiva de base. El *monumento*, por el contrario, es el texto y discurso marcado, valorado (consensualmente por una comunidad), no cotidiano y común, que tiene un nivel poético intencional, cuya estructura textual es particularmente modelada.

A partir de estas premisas, el testimonio es un *monumento* porque es producto de un modelado no espontáneo, que en la mayoría de casos intenta alcanzar un carácter poético, al querer ser valorado convencionalmente por una comunidad letrada. Este modelado es producto de la intervención tanto del testimoniante como del testimonialista. El primero tendrá que tener la destreza o competencia de poder dar una óptima *performance* testimonial. El segundo

creará el espacio propicio para la enunciación del testimonio y participará en el proceso de transcripción-edición que puede valerse de técnicas narrativas para alcanzar las características estéticas impuestas por convención. Entonces, la narración del testor o testora, en la medida de lo posible deberá superar el nivel de *documento* para alcanzar el nivel de *monumento* –esta característica marcaría la diferencia fundamental entre el testimonio judicial y el testimonio literario. Para reforzar este carácter poético oral, *monumental*, se sumará el papel del testimonialista, quien adecuará las huellas orales a la escritura y respetará, idealmente, la “esencialidad” (la formalidad oral), la intencionalidad y el contenido del discurso narrado por el testimoniante.

## 7.2. Transcripción testimonial: de la oralidad a la escritura

El proceso de transcripción es la mediación necesaria para inscribir el testimonio dentro de la comunidad letrada, es uno de los lugares donde verdaderamente se juega “el poder interpretativo” entre lo que se ha dicho y se escribirá. En otros términos, es el circuito letrado, representado por el testimonialista, quien establece las formalidades por las cuales pasará la voz de sujeto periférico. Pues el testimonio de hecho “no representa una reacción genuina y espontánea del ‘sujeto-pueblo multiforme’ frente a la condición poscolonial, sino que sigue siendo un discurso de las élites comprometidas a la causa de la democratización” (Sklodowska 1991: 113).

A pesar de ello existe una importante reivindicación de lo oral y sus implicancias como reencarnación postcolonial. En el sentido epistemológico, el testimonio privilegia la conciencia marginada, periférica, subalterna

(Sklodowska 1992). Y a su vez, acerca la letra a aquellos sujetos que solo habían sido representados por los letrados que no pertenecían a su clase, etnia o subcultura, y a través de artefactos ficcionales (novelas y cuentos) ajenos a sus experiencias cotidianas. Beverley (1987) encuentra una doble dinámica en el acontecimiento testimonial: 1) implicó una respuesta a la pérdida de la oralidad en el contexto de los procesos de modernización que privilegian el alfabetismo y la literatura como normas expresivas; 2) permitió el acceso a la literatura y a un público lector nacional e internacional a personas secularmente excluidas de ella.

El proceso de transcripción testimonial pasa por dos etapas: 1) El testimonialista (letrado) registra (habitualmente en una grabadora) a partir de una entrevista la historia que narra su informante (iletrado); 2) El testimonialista procede a organizar este material, tratando de respetar con suma fidelidad la voz registrada. En relación a este segundo momento, hay un consenso en señalar que el testimonialista habrá de asumir un rol bastante más activo al tener primero que *transcribir* y después *editar*.

Para Margaret Randall “Las transcripciones deben ser fieles y completas, aun cuando sabemos que vamos a usar fragmentos nada más en el trabajo final” (1992: 37). Además, recalca la necesidad de apuntar entre paréntesis aquello, que siendo parte de la oralidad, se pierden en la escritura: la inflexión o el tono de la voz del informante, su manera de enfatizar, el llanto o la risa. También repara en las “muletas”, en la repetición, en lo que comúnmente se conoce como “ruidos” e interferencias, y el hecho de intervenir sobre ellas. En

general, Randall recomienda no “traicionar” al informante. Ante la pregunta si se debe o no cambiar el registro íntimo del testimoniante nos dice:

Casi siempre es positivo *transcribir con fidelidad estas hablas particulares*. ¿Por qué? Porque ellas también son parte de nuestro patrimonio nacional. *Nunca es posible separar forma de contenido*, ni es deseable hacerlo. [...] Por eso insistimos en la importancia de dar a conocer la voz de un pueblo como es. Pero debemos advertir, también, que todo tiene su medida. Nunca se trata de ridiculizar a un informante, mostrando su incultura o transcribiendo su lenguaje sin pulirlo para quitarle todas las pequeñas peculiaridades mencionadas que todos tenemos cuando hablamos informalmente y con la ayuda de gestos o miradas (1992: 44-45) [Énfasis nuestro].

Randall apuesta por mantener la diferencia de la voz del testimoniante en relación a una “voz estándar” bajo la normatividad culta de la lengua. En sentido inverso es el proceder de Elisabeth Burgos-Debray en la edición del testimonio de Rigoberta Menchú. Burgos opta por corregir los “errores gramaticales” (1982: 18) de Menchú: “ya que hubiera sido artificial conservarlos y, además, hubiese resultado folklórico en perjuicio de Rigoberta, lo que yo no deseaba en absoluto” (1982: 18). Si se afirma que el testimonio es la emergencia de “una historia otra” o “historia alternativa”, se da la necesidad, de un lado, de respetar las particularidades de una voz con identidad heterogénea, y de otro, de respetar la estructura oral de lo narrado. Según Francesa Denegri (2000), en el caso de Burgos, lo que verdaderamente consigue este “yo homogeneizador” es hacer completamente accesible el discurso del sujeto subalterno que enuncia en el testimonio, despojándolo de su vitalidad propia, de sus giros más íntimos y auténticos, de su espíritu profundamente indígena o en definitiva de su alteridad que nos provoca perturbación: “Lo que en verdad se logra con este proceso depurador es la neutralización del lenguaje de ese otro subalterno, que en su versión blanqueada es digerido por el lector

promedio llanamente y sin mayores esfuerzos”(2000: 17). Además, teniendo en cuenta que el lector promedio del testimonio es un lector metropolitano, siendo su interés el contenido del relato y no tanto su forma:

La especificidad de los patrones estéticos y culturales codificados en la forma misma del lenguaje del informante no despertaría el mismo interés que lo contenidos, justamente por su calidad de “extraños” y ajenos, de heterogéneos y opacos, en suma, por su inquietante alteridad (Denegri, 2000: 19).

Tengo la impresión que esta es la forma que menos traiciona la oralidad del testimoniante, tratar de mantener un yo diferenciador y plural. Una postura que respete sus múltiples formas de manifestación formal e ideológica. Los intelectuales solidarios intentaron gestionar un espacio central para el subalterno iletrado, pero no deja de ser paradójica la forma en que subestimaron y temieron la alteridad lingüística del español hablado por colectividades mayoritarias.

### 7.3 La representación testimonial

En la producción testimonial, el testor y el mediador enuncian un discurso que siempre presupone dos textos: “el primario o prototestimonio [...] [registrado magnetofónicamente o ahora de modo digital] y el definitivo o testimonio escrito. El primero, en la abrumadora mayoría de los casos, oral y el segundo escrito. [...] Una narración y dos enunciados, un oral y otro escrito” (Achugar 1992: 64). Esta discurso bifronte sitúa al testimonio latinoamericano en un complejo tejido *representacional* y lleva a plantear una inevitable pregunta: ¿el testimonio es capaz de lograr una armónica representación, *mimética* y *política*, al tener una doble enunciación discursiva?

### 7.3.1. La relación testificante/ testimonialista

Los críticos han reparado que la relación establecida entre los dos sujetos a cargo de la producción del discurso testimonial está en el ámbito político, pues “ambos sujetos presuponen la constitución y la participación de un sujeto social complejo (letrado más voz marginada) en la esfera pública” (Achugar, 1992: 53). Además, los dos sujetos implicados en la producción del testimonio son la personificación individual de la relación centro/ periferia; pues su relación es de carácter fronterizo, tensional, más allá de las intensiones, por parte del testor, de querer generar una relación horizontal. La autorización concluyente acerca de la constitución final del texto ha sido, la gran mayoría de veces, rol del letrado y se ha realizado por medio de la institución editorial (casa editora, grupo cultural, político) o del letrado (novelista, científico social, periodista, etc.) que lo edita: “En todos los casos existe un aparato institucional que media entre lo que hemos llamado el “ur-text” y el “testimonio final” (Achugar, 1992: 67).

Asimismo, se ha reparado que entre las obligaciones auto-impuestas por el modelo testimonial los autores suelen destacar su lealtad con el entrevistado. Esta relación entre narrador/ compilador en opinión de Beverley puede servir “como una *figura ideológica* de la alianza entre las fuerzas populares e intelectualidad progresista” (1987: 15). No obstante, Sklodowska acota que “no hace falta un lector excepcionalmente perspicaz para reparar en la precariedad de la supuesta armonía entre autor-editor y protagonista-narrador” (1992: 45). Para la autora, la relación ideal es aquella en que el que uno y otro sean del mismo sexo, coinciden en los niveles de educación, conciencia política, trasfondo cultural, étnico y/o social.

Skłodowska es consciente que la armonía entre los productores del testimonio es una falacia que inventó parte de la primera crítica entusiasta con aquel “nuevo” artefacto discursivo. Si bien las contradicciones de clase, etnia, género, o nivel cultural que existen dentro del mundo representado testimonial pueden reproducirse en la relación entre el narrador y el compilador, estas contradicciones son inevitables, el narrador “necesita” de un interlocutor precisamente de otra clase o formación cultural para dar forma textual a su narración y lograr su inserción dentro de las esfera pública de la letra. El testimonio da cuenta de las tensas relaciones estructurales entre diferentes grupos sociales y culturales en naciones postcoloniales. Entre unos pocos con más acceso a la educación (a la escritura) y a los “beneficios” brindados por estados precarios y otros muchos sin acceso a nada por la misma precariedad de esos estados.

Además, la doble autoría del testimonio interpela la figura del escritor clásico, como anota Beverley: “El testimonio es un reto y una alternativa a la figura del ‘gran escritor’ (el ‘conductor de pueblos’ del americanismo literario), tan evidente por contraste en la narrativa del *boom*” (1987: 13). Esta doble autoría, de sujetos que en apariencia pueden en resultar hasta antagónicos, sin lugar a dudas hará complejo el intento de representación, sobre todo política.

A partir de Clifford Geertz (1997) se puede afirmar que en el testimonio se da la presencia de un “Yo testifical”, muy diferente al yo real, el “Yo testifical” (sujeto subalterno) es una construcción discursiva en un lugar y tiempo dado, frente a una alteridad única e irrepetible (el gestor letrado) donde los gestos y

modos del éste marcan la narración de aquel<sup>8</sup>. Entonces, en el testimonio se da la *construcción* de un *yo gestor*, como *escritor* y productor de *texto* y un *yo testifical* como *autor* y productor de una *obra*. Geertz, a partir de Roland Barthes, establece la diferencia entre “autor” y “escritor”: a) *autor*: produce obra, ejecuta una fundación. Para el autor “escribir” es un verbo intransitivo: ‘es alguien que transforma de manera radical el *por qué* de las cosas en un *cómo escribir*’. b) el *escritor* hace un texto, ejecuta una actividad. Para el escritor, “escribir” es un verbo transitivo: escribe *algo*. “Plantea una meta (para evidenciar, explicar, instruir) para la que el lenguaje es solo un medio; para éste, el lenguaje sostiene una *praxis*, no la constituye lo restituye a su naturaleza de instrumento de comunicación, de vehículo del ‘pensamiento’” (1997: 29).

En estos términos el gestor es un *escritor* que se encarga de producir escritura y dar un orden a partir de un relato oral que es transcrito, editado y montado. El *escritor* deja su presencia en los paratextos e implícitamente en el texto mismo, pues es el productor de un tejido con soporte material. No obstante, en el testimonio también está la presencia de un *yo testor*, como

---

<sup>8</sup> En *El Antropólogo como autor*, Geertz aborda del proceso de escritura antropológica, las dificultades que experimentan los antropólogos a la hora de escribir y dar orden a las descripciones y el análisis recabado durante el trabajo de campo. Geertz afirma que existía la idea errónea que “si la relación entre observador y observado (informe) puede llegar a controlarse, la relación entre autor y texto (firma) se aclarará sola” (1997: 19). Para el antropólogo norteamericano el problema en realidad estriba en la escritura, un proceso de “Alta novelaría y Alta Ciencia, la captura de la inmediatez con el celo de un poeta y la abstracción de la misma con el celo de un anatomista, inestablemente uncidos” (1997: 89). A su criterio, son “las fuentes etnográficas en las que podemos trazar de una manera clara la línea divisoria entre, por un lado, los resultados de la observación directa y las interpretaciones y asertos de los nativos, y por otro, las inferencias personales del autor” (1997: 92).

*autor y productor* de una *obra*, es aquel que otorga la materia prima, es el *autor* de los personajes (entre ellos él mismo), temas y conflictos, sin los cuales sería imposible la producción textual-material del testimonio. En resumen, el testimonio sería una *obra* (oral) y un *texto* (escrito), tendría un *autor* y un *escritor*. Esta propuesta lleva a tomar en cuenta algunas consideraciones editoriales de carácter ético. La mayoría de *escritores* (testimonialistas) han asumido la autoría total del testimonio *mediado*, sin considerar que los testimoniados tienen mayor o igual autoridad fáctica y ética para asumir la autoría. Basta revisar el canon testimonial latinoamericano y el corpus peruano para comprobar que el protagonismo autoral que se atribuye a sí mismo el gestor es la norma y no la excepción.

### 7.3.2. La “traducción” testimonial

Como se ha venido afirmando, el acto narrativo testimonial es un espacio tenso, agonal, en el cual los sujetos productores del discurso “negocian” un relato desde posiciones desiguales; una buena cantidad de textos testimoniales se han caracterizado y han puesto en evidencia el encuentro entre agentes adscritos al mundo occidental y una alteridad cultural en la frontera de la hegemonía. Este es el marco problemático en el que se sitúa la representación testimonial y su paso ineludible por un proceso de transcripción/ “traducción” para inscribir en la historia el acto de denuncia o revelamiento, pues “Todo intento de rebatir, desafiar o vencer la imposición de la escritura, pasa obligadamente por ella” (Rama, 1984).

Es conveniente volver a Sklodowska (1992) para encarar el problema de la representación. La autora lo describe como un problema de “traducción” entre culturales diferentes. Para ello prefiere enfocar el problema desde el trabajo antropológico de la *etnografía confesional* de Van Maanen, quien describe a la *etnografía confesional* no como aquella que cuenta lo que sabe, sino que describe cómo llega a saberlo, enfrentado de esta manera los problemas que amenazan con oscurecer el discurso (no se pueden contar las cosas como son, el artificio de la propia ficcionalidad, habilidad, autoridad y derecho del antropólogo como voceros). Para Sklodowska las cuestiones enfrentadas por la *etnografía confesional* son problemas éticos e ideológicos (la experiencia misma del encuentro con el otro) y la de encarar las cuestiones epistemológicas y retóricas de la transcripción de esta experiencia. Por ello, para la autora, al hacer aflorar los problemas referentes a la narrativización de la experiencia de la otredad, la *etnografía confesional* parece inscribirse en forma consciente y autocrítica dentro de la línea de discursos que Michel de Certeau llama “heterólogos”, ciencia de lo diferente<sup>9</sup> (1992: 111-112). De este modo, la práctica de la “heterología” evidencia que no basta con superar las dificultades preliminares de comunicación con la “otredad”, sino que el hecho mismo de que una vez entablado el diálogo con el otro se puede capturar la “esencia” de ese discurso, llevando al editor a suprimir las marcas dialogales del mismo discurso original en su transcripción final:

---

<sup>9</sup>La función de las heterologías es tratar de “traducir” la alteridad por medio de la escritura de la voz. Las diversas formas de habla “salvaje, religiosa, infantil y popular” le corresponde una elaboración discursiva de procedimientos que sirven para introducir la voz del pueblo al lenguaje autorizado de la etnología, pedagogía, etc. Sklodowska cita a Certeau: “La voz que nos llega desde una larga distancia tiene que encontrar su lugar en el texto. [...] Todo lo que es audible, pero distante, se verá, pues, transformando en textos conforme al deseo del Occidente de leer estos productos” (1992: 113).

El resultado de estas maniobras suele ser un texto depurado de preguntas y de *verba dicendi*: un texto monologizado –en el sentido ideológico más que gramatical– que niega ser producto de resistencias y acomodaciones y pretende sustentar la ilusión de una fusión de identidades (1992: 117).

### 7.3.3. La memoria: modeladora de la representación

En definitiva, la representación es en gran medida modelada por el proceso de transcripción testimonial, pero además cabe acotar que el trabajo de la memoria del testimoniante también ejerce una serie de estrategias inherentes a cualquier tipo de discurso, que termina modelando (“afectando”) la representación. Una representación que busca distar lo menos posible de lo real y que tiene el compromiso de veracidad a través del enunciado “así fue”. No obstante, algunas de estas estrategias que pueden ser producidas conscientemente o no, dependiendo de la *performance* oral y de lo que el o la testimoniante busca transmitir pueden conferirle algunas características del discurso literario. Como menciona Sklodowska al referirse a los testimonios mediados por Burgos y Barnett: “la narración de sus testigos esté fundada en elipsis, secretismo, lenguaje esópico y exclusiones deliberadas [...], consideramos importante destacar el papel de los mismos en la literaturización del discurso” (1992: 129). Líneas más adelante agrega: “el truco ‘veredictivo’ radica pues, más que nada, en ajustar los procedimientos persuasivos a los criterios del interlocutor— real y/o potencial” (1992: 134).

Es decir, no solo se narra bajo el compromiso de veracidad sino que se crea o recrea la versión de los hechos como consecuencia de la distancia entre el yo que narra y el yo que experimentó lo que narra, en el contexto en que se enuncia, ante quien se enuncia, qué imagen de sí mismo se quiere proyectar o

qué tipo de efecto se quiere generar en el receptor o posibles lectores. En todas estas variables se hace presente las dinámicas de la memoria y del olvido, la imposición de la cosmovisión e ideología vigente sobre la reconstrucción e interpretación del pasado: “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 quizá con este silencio también esconde” (Silva-Santisteban, 2008: 72).

En suma, la representación testimonial es una amalgama resultado de una doble mediación (testimoniante/ testimonialista) sobre un hecho acontecido en el que cada uno ejerce una serie de estrategias con intereses y fines políticos particulares. El caso paradigmático es el de Elisabeth Burgos y Rigoberta Menchú: “si Elisabeth Burgos ha ‘manipulado’ en cierto sentido el material que Rigoberta Menchú le provee, Rigoberta también explota a su interlocutora para hacer llegar su relato a un público lector internacional” (Beverley, 1992: 15). Además, en esta doble estrategia representacional “la dicotomía verdadero/ falso no es útil para el análisis del testimonio en tanto cada dato, sea fantasía, tergiversación o realidad, nos permite conocer la subjetividad del informante y su relación con la colectividad” (Degregori citado por Denegri, 2000: 32).

Finalmente, existe la necesidad de percibir estas aparentes contradicciones e incongruencias en el discurso testimonial como características inherentes y no como marcas que lo descalifican como narrativa que da cuenta del discurso subalterno. El testimonio a pesar de sus

complejidades y contrariedades, aportó una inédita ampliación y democratización al hacer posible la vista y preocupaciones por “otras historias” secularmente silenciadas o dejadas en los márgenes. Si está claro que no existe el grado cero en la representación de lo real tampoco existe el grado cero en el proceso de representación testimonial, la igualdad entre testor y gestor que anule la mayor cuota de poder del primero es utópica. Simplemente hay que encontrar mecanismos que hagan posible una mayor horizontalidad de la relación entre el gestor o la gestora y el o la testimoniante cuando se encare la producción de un testimonio.



## CAPÍTULO 2

## GÉNERO Y TESTIMONIO EN LATINOAMÉRICA

*We are learning from them how the history of women can change our understanding of history as a whole. For every account from a female voice is potentially dissonant to existing histories.*

Selma Leydesdorff

En este capítulo intentaré demostrar que el testimonio es un género discursivo que, a diferencia de otros géneros, se presenta como una gran plataforma narrativa inédita para la representación de las mujeres, en especial para las que padecen un mayor grado de subalternidad. En primer lugar haré una breve definición de algunos conceptos de género como sistema sexo/genero, relaciones de género e identidad de género a partir de algunas autoras fundamentales como Gayle Rubin, Joan Scott, Patricia Ruiz-Bravo y Janine Anderson. Cuando a lo largo del texto me remita a estos conceptos lo hare bajo los términos que presentaré en este primer acápite. En segundo lugar, cuestionaré la mirada falocéntrica de la gran mayoría de los críticos latinoamericanos y latinoamericanistas en EEUU al articular solo las variables de clase y etnia, dejando de lado la variable de género cuando abordó el testimonio en general y el testimonio de mujeres en particular. Además, articularé la relación entre memoria y género, cuestionándome si las identidades de género pueden producir memorias de género; es decir, ¿los modos de recordar son diferentes entre hombres y mujeres? Finalmente,

retomaré las variables de clase, etnia y género, y cómo estas son evidenciadas en el testimonio para poner en cuestión una categoría única de mujer –crítica al feminismo del primer mundo–, y más bien evidenciar la gran diferencia entre mujeres y estar más cerca del llamado feminismo poscolonial o del tercer mundo.

### 1. La categoría de género

Ningún análisis discursivo, en nuestro caso las representaciones discursivas del testimonio, puede obviar las dinámicas de poder y las ideologías que subyacen al ejercicio de ese poder. Mi análisis apuesta por entender estas dinámicas desde la teoría de género, pues enriquece el lente interpretativo y complejiza una tradición de análisis cultural que se ha centrado básicamente en las variables de clase y etnia. Desde esta mirada es importante tener en cuentas las dimensiones del concepto de género en el entramado social, que pueden ser pensadas en tres ámbitos que dinámica y sincronizadamente se presentan en el discursivo cotidiano de los actores: los sistemas de género, las relaciones de género, las identidades de género.

Gayle Rubin (1986) define el “Sistema sexo/ género” como el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas. La formación de la identidad de género es un ejemplo de producción en el campo del sistema sexual y productos de la actividad humana vendrían a ser los patrones de feminidad y masculinidad. Rubin va perfilando una dimensión cultural en el sistema de sexo/ género; es decir,

incluye mucho más que las relaciones de procreación, la reproducción en sentido biológico. Como señala Anderson, citada por Ruiz-Bravo: “Un sistema de género es un conjunto de elementos que incluye formas y patrones de relaciones sociales, prácticas asociadas a la vida social cotidiana, símbolos, costumbres, identidades, vestimenta, adorno y tratamiento del cuerpo, creencias y argumentaciones, sentidos comunes [...]”(2003:22). Al presentarse como una construcción cultural, Rubin señala que en este sistema la opresión de la mujer no es inevitable, sino que es producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan. En tal sentido, la subordinación de las mujeres puede ser vista como producto de las relaciones que producen y organizan el sexo y el género.

De otro lado, Joan Scott (1993) trata de desentrañar y categorizar las diferentes posibilidades que presenta el concepto de género como una herramienta útil para el análisis. La importancia de Scott estriba en encuadrar la categoría de género en un marco histórico de cambios sociales y culturales permanentes; por lo tanto, concibe el concepto de género como una categoría particular y mutable según determinados contextos y entramados sociales. Para Scott, en sintonía con Rubin, “El género es al mismo tiempo un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que definen los sexos”, pero además “es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (1993: 21).

La primera definición comprende cuatro elementos inter-relacionados<sup>10</sup>:

a) Símbolos culturales disponibles que evocan representaciones múltiples (y a menudo contradictorias); b) Conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas. Estos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman categorías y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino; c) Las instituciones y organizaciones sociales, que no se restringen al sistema de parentesco, sino el mercado de trabajo, la educación, etc. El género se construye a través del parentesco, pero no en forma exclusiva, se construye también mediante la economía y la política; d) El género como identidad subjetiva: se necesitan investigar las formas en que fundamentalmente se construyen las identidades genéricas y relacionar sus hallazgos con una serie de actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales históricamente específicas (1993: 21-22).

La segunda definición que propone Scott, muy útil para nuestro análisis de la negociación entre la testificante y el o la testimonialista, lleva a la idea que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder. Los conceptos de género estructuran la percepción y la organización, concreta y simbólica, de toda la vida social; hasta el punto en que esas referencias establecen distribuciones de poder –control diferencial sobre

---

<sup>10</sup> Patricia Ruiz Bravo prefiere presentarlo de la siguiente manera: 1) Dimensión simbólica: imaginarios y representaciones que modelan la feminidad y masculinidad; 2) Dimensión social y política: división del trabajo, la participación en la esfera pública; 3) Dimensión psíquica: identidad personal, subjetiva e inconsciente; 4) Dimensión jurídica institucional: normas, leyes, doctrinas, sistema jurídico (2003: 23).

los recursos materiales y simbólicos, o acceso a los mismos. En tanto el género facilita un modo de decodificar el significado y de comprender las complejas conexiones entre varias formas de interacción humana. Con frecuencia, la atención al género no es explícita, pero es una parte crucial de la organización de la igualdad o desigualdad. Por ejemplo, las relaciones de poder entre naciones y el status de los sujetos coloniales se han hecho comprensibles en términos de relaciones entre el género masculino y femenino. Al entrar a tallar el poder, Scott afirma que el género debe redefinirse y reestructurarse en conjunción con una visión de igualdad política y social que comprenda no sólo el sexo, sino también la clase y la raza, variables que la primera ola de feministas blancas no tomaron en consideración.

## 2. Género: el punto ciego en la crítica latinoamericana

Como expuse en el primer capítulo, durante la década del noventa la crítica creyó dismantelar el artefacto testimonial al ver, en sus términos, todas las dinámicas, complejidades y contradicciones que traía consigo este novedoso artefacto discursivo. John Beverley (1996) lo graficaba en términos de una “domesticación” y canonización por parte de la academia, que le podía quitar toda carga de subversión y cuestionamiento. Y a su criterio así sucedió y, tajantemente, llegaría a afirmar: “the moment of testimonio is over”<sup>11</sup>. En *The*

---

<sup>11</sup> Tratando de entender las razones por las cuales el testimonio ya “no funcionaba” para esta academia, Marfil Francke nos hacía notar la marcada diferencia entre el contexto de las décadas de 1970 y el de los años de 1990. Cómo en este último periodo, los movimientos sociales habían decrecido dramáticamente en el marco del fin del mundo bipolar, sumado al Consenso de Washington, la radicalización del liberalismo a nivel global y de modo especial en algunos países de Latinoamérica. De otro lado, quizá en periodos más recientes el discurso de la palabra ya no resultaba impactante y se estaban creando otras formas de manifestación pública y de hacer política (performances, pronunciamientos directos o de carácter lúdico, etc.). Responder esta última pregunta desborda los objetivos de mi investigación; no obstante, pensar lo planteado por Marfil interpela nuestra investigación e iré respondiendo, a lo largo de los capítulos siguientes, cómo es que el testimonio en nuestro contexto, si bien circula de modo

*real thing. Testimonial discourse and Latin America* (1996), el libro que cierra el debate sobre el testimonio, editado por Georg Gugelberger, las inquietudes que subyacen a la mayoría de los ensayos es qué le ocurrirá en el porvenir al testimonio, puesto que los procesos de aurización/fetichización/canonización y de desaurización/desfetichización/transgresión parecen sucederse el uno al otro, a veces a riesgo de (con)fundirse (Fernández Benítez, 2010: 64). Georg Gugelberger, citado por Fernández Benítez, resume el problema irresuelto en los siguientes términos:

The movement traced by these essays is from the early and euphoric moments of solidarity and redemption to a period when critics are more suspicious about the “outsider’s” wedding to a new canon. The question to be asked is, what happens when modes of transgression become sanctioned and canonized, even auritized [...]?<sup>12</sup> (2010: 64).

Lo que finalmente sucedió fue el cierre del debate por esta élite intelectual; pero, incluso hoy, el testimonio continúa brindando una serie de interpelaciones discursivas a partir de la gran ampliación del referente que presentó de manera inédita en el contexto de la historia de los discursos latinoamericanos. Además, y lo más importante, en nuestro continente se siguen produciendo testimonios de múltiples formas que incluso pueden

---

residual, es necesario seguir pensándolo en relación a otros discursos históricos y contemporáneos. Fernández Benítez tiene la misma impresión: “La sensación de ‘desmoronamiento de utopía’ y de ‘asfixia epistemológica’ que transmiten los últimos comentarios citados, pensamos que tiene que ver, en primer lugar, con el clima intelectual dominante de la Posmodernidad en los estudios latinoamericanos, donde los *testimonial studies*, al igual que los *grands récits* de la Modernidad —ante los que el testimonio se erigió como narración contestataria— entraron en un callejón sin salida como resultado de un trance ideológico, teórico y metodológico. En segundo lugar, con el fin de la Guerra Fría y las profundas crisis de todas las utopías de izquierda y de los proyectos de emancipación socialista comenzó, en los años noventa, una radical autocrítica que llegó finalmente a cuestionar sus propios principios, todo lo cual tiñó a estos estudios de un aire nihilista” (67).

<sup>12</sup> El movimiento examinado por estos ensayos va desde los tempranos y eufóricos momentos de solidaridad y redención hasta llegar a un periodo en el cual los críticos son más desconfiados acerca de las “bodas con el *outsider*” para un nuevo canon. La pregunta que se debe plantear es: ¿qué ocurre cuando modos de transgresión se sancionan, se canonizan e incluso se aurizan [...]”. Traducción Mía.

escapar a las clasificaciones esbozadas por la crítica norteamericana. Como muy lúcidamente lo resume Fernández Benítez: “es importante resaltar que lo que entró en crisis fueron los *testimonial studies* y no la producción de testimonios” (2010: 67). En el Perú basta remitirse a toda la producción testimonial durante y posterior al informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, algunos en el contexto de esta y otros bajo la agenda trazada desde los setentas: representar a aquellos y aquellas que no habían sido representados y representadas.

Además, ya sea desde el norte –la academia latinoamericana en Estados Unidos–, o desde el sur –la academia latinoamericana que enuncia desde Latinoamérica–, el interés por explorar las relaciones entre el testimonio y género han sido desdeñadas o puestas en un segundo plano. A pesar que en el norte, y esto resulta paradójico y al mismo tiempo sintomático, el foco de atención para generar crítica y teoría sobre este complejo artefacto discursivo se dio a partir de cuatro testimonios latinoamericanos, en tres de ellos la presencia de mujeres, como gestoras o testimoniante, era abrumadoramente mayoritaria<sup>13</sup>. Me refiero a los testimonios *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* de Domitila Barrios y Moema Viezzer (1977), *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) de Rigoberta Menchú y Elisabeth Burgos-Debray. Incluso podríamos citar la novela testimonial *Hasta no verte Jesús mío* (1969) de Elena Poniatowska, la autora noveliza a partir de entrevistas grabadas a Jesusa

---

<sup>13</sup> El otro testimonio fue *Biografía de un cimarrón* (1968) de Esteban Montejo y Miguel Barnet.

Palanceras –su verdadero nombre establecido con posterioridad era Josefina Bórquez<sup>14</sup>.

La crítica norteamericana, con raras excepciones, –Jean Franco (1992), Mabel Moraña (1995) o quizá Doris Sommer–, no le prestó atención ni cuestionó las implicancias de significación e ideológicas de la variable de género en el testimonio. El testimonio no agotó todas sus posibilidades discursivas o solo se vio en él lo que se quiso ver en su momento: su injusta medida fueron los aparatos teóricos que estaban en boga durante la década de los ochentas y noventa del siglo XX: estudios post-estructuralistas, estudios culturales, estudios subalternos. En otras palabras, el testimonio rebasó estos aparatos y lentes teóricos usados masivamente por los críticos; pues sistemáticamente estos obviaron mirarlo desde la teoría o perspectiva de género.

### 3. Las dinámicas de género sexual y género discursivo en el testimonio

Para una mejor aproximación al género testimonial, se puede hacer extensiva la propuesta que realiza Tzvetan Todorov (1991) para entender los géneros literarios. Todorov propone “articular” lo funcional –lo que la literatura hace y no hace de acuerdo a una determinada función que se le atribuye por parte del creador o su contexto–, y lo estructural –bajo qué tipo de entramado textual lo hace, las técnicas que se emplean para construir el texto–. Bajo esta premisa introduce la noción de “discurso”: “Se trata de la contrapartida estructural del

---

<sup>14</sup> En Mabel Moraña. Ver bibliografía.

concepto de funcionalidad de uso del lenguaje” (1991: 21). Esto es, los discursos tienen determinadas funciones y estructuras que no deben llevar a concebir ambos espacios como independientes y separados, por el contrario, existe la necesidad de describir el fenómeno literario en la interacción entre la función y la estructura. A nivel estructural todo discurso nace de frases que transitarán hacia enunciados para finalmente decantar en discursos (múltiples). Estos serán codificados de diverso modo (estructuras) para la realización de determinadas funciones. A este corpus determinado Todorov le llamará “sistemas de géneros”. Los géneros del discurso dependen de la materia lingüística como de la ideología históricamente determinada por la sociedad. Obviamente, este proceso estructural de “sistemas de género” está circunscrito a determinados contexto socio-culturales.

Bajo esta argumentación el testimonio emerge dentro del “sistema de género” latinoamericano, pues fue la plataforma discursiva más adecuada para la expresión de la situación social de efervescencia política y social que se experimentaba en gran parte de Latinoamérica en la segunda mitad del siglo XX. Antes del testimonio no se había generado ningún discurso innovador que revolucionara la estructura y que diera cuenta de la ampliación representacional que se vivía en el plano social, que funcionalmente mostrara la mayor visibilización y participación de los sectores excluidos. En otras palabras, el testimonio viene a ocupar un espacio vacío que no había podido ser cubierto por otro género discursivo. Su estructura –producto de mediaciones de dos actores sociales pertenecientes a clases, etnias y, en algunos casos, géneros diferentes– hace posible un relato de vida que en

última instancia evidenciaba y denunciaba rezagos coloniales como la exclusión social, bajo el tenor de prácticas de racismo y desprecio étnico que producen un sofisticado sistema de explotación y dominación a partir de la distribución racial del trabajo (Quijano, 2003). La crítica hegemónica en consenso siempre aludía a ese potencial testimonial para evidenciar las variables de clase y etnia; pero solo un puñado de autoras –como Jean Franco o Mabel Moraña–, también llamaban la atención como el testimonio, de modo inusitado, por su forma estructural y razón funcional, terminaba proyectando la subordinación, la exclusión, marginación y los abusos del poder por razones de género. Algunas de estas autoras desarrollaron sus ideas de modo sucinto y sin mayor profundización en el tema; otras, con mayor determinación y soporte teórico arribaron a conclusiones que asumiré y analizaré para intentar una primera aproximación de la dinámica que se produce entre testimonio y género.

Mabel Moraña (1995) en un extenso y panorámico artículo realiza una rápida revisión de la narrativa testimonial de mujeres. Afirma que el testimonio y la biografía femenina se aproximan porque exponen “la múltiple marginalidad del personaje en torno al cual se organiza el texto. Por su condición de mujer, por su pertenencia a determinados estratos sociales, por su etnicidad, ideología, etc.” (1995: 507). En cuanto a *Hasta no verte Jesús mío* (1969), argumenta que el texto “rompe con los estereotipos de la mujer (ángel o demonio), proponiendo una alternativa representacional [...]” (1995: 509). Al abordar los testimonios de Rigoberta Menchú y Domitila Barrios, Moraña dice que ambos testimonios, por su alto nivel crítico y denunciatorio, proyectan una épica femenina donde la mujer aparece en el centro mismo de la resistencia y

la lucha popular (1995, 510). Finalmente, para Moraña estos textos desde una voz que prima la acción, conciencia social o cuestionamiento social “dan un enmarque dinámico e innovador al personaje femenino, el cual [...] rompe con los estereotipos sociales e ideológicos” (1995, 512). Su perspectiva intenta abordar la problemática y las particularidades de lo que significa ser una testimoniante, pero se circunscribe al nivel de la representación mimética, vale decir, se limita a valorar el quiebre de los estereotipos y a enumerar la serie de temas que van evidenciándose en los testimonios (la familia, la sociedad patriarcal, la figura paterna). No problematiza cuáles serían las particularidades de ser una testimoniante y cómo esta identidad de género afecta y diferencia la representación en relación a los testimonios de hombres. Quizá consciente de esa limitación, Moraña dice que estos temas requieren una elaboración teórica cuidadosa y deberían ser tareas de una agenda por emprender: “entre las cuestiones teóricas más importantes figura la de la posibilidades y condiciones de representatibilidad de lo popular, el problema de la incidencia de las variantes de raza, género y clase en la producción, recepción e interpretación literaria” (1995: 513).

De otro lado, en la perspectiva de análisis de Jean Franco, el género sí juega un rol central. La autora en un breve pero fundamental artículo titulado “*Si me permiten hablar*: la lucha por el poder interpretativo” propone la existencia de géneros del discurso que “permiten hablar” o no según el género sexual:

El “falocentrismo” o “falologocentrismo” no tiene que ver [solo] con la exclusión de las mujeres del poder [...] sino alude a un sistema institucionalizado, con sus prácticas y sus *géneros discursivos*. [...]

el término género en español alude al *sistema de género sexual* y el sistema de géneros de discurso (1992: 112) [Énfasis nuestro].

Franco propone un debate acerca de la relación entre discurso y género que es importante retomar. Pero antes, surge la necesidad de pensar en el vocablo “género”. En castellano este término es ambiguo y designa varias formas de clasificar. En el inglés existe una diferencia marcada entre “gender” and “genre”, pero como acota Dina Birch: “They have the same root in the Latin word ‘genus’, meaning kind, sort, or class”<sup>15</sup> (B1992: 43). El término anglosajón “gender” no se corresponde totalmente con el español género: “en inglés tiene una acepción que se reduce a los sexos (sea como accidente gramatical, sea como engendrar), mientras que en español se refiere a la clase, especie o tipo a la que pertenecen las cosas, a un grupo taxonómico [...]” (Lamas, 1996: 1). Para este segundo tipo de clasificación existe el vocablo inglés “genre”. Es decir, en inglés, a diferencia del español, si existe una diferenciación entre “genre” que describe a los géneros del discurso y “gender” que describe a la diferenciación cultural entre hombres y mujeres a partir de la diferencia sexual:

Decir en inglés “vamos a estudiar el género” lleva implícito que se trata de una cuestión relativa a los sexos; plantear lo mismo en español resulta críptico para los no iniciados: ¿se trata de estudiar qué género: un estilo literario, un género musical o una tela? En español la connotación de género como cuestión relativa a la construcción de lo masculino y lo femenino sólo se comprende en función del género gramatical, pero únicamente las personas que ya están iniciados en el debate teórico al respecto lo comprenden como relación entre los sexos, o como simbolización o construcción cultural (Lamas, 1996: 2).

Jean Franco (1992) en un recorrido histórico da cuenta de cómo la mayoría géneros discursivos en Latinoamérica no permiten hablar a la mujer por su condición de género sexual y que, por tanto, son privativos de los

---

<sup>15</sup> “Ellos tienen la misma raíz en la palabra latina ‘genus’ que significa tipo, especie o clase”. Traducción mía.

hombres. En el periodo colonial estos discursos serían la poesía épica o el sermón, este último el más importante para la diseminación de la fe en el periodo colonial. Otros géneros privativos del hombre son la interrogación, la confesión, la admonición. De otro lado, en las primeras décadas del siglo XX se consolida una separación entre la esfera pública, que incluye la “gran” literatura y la esfera privada, las literaturas menores al margen del canon. En esta última esfera se ubicarían los discursos orales como los mitos, las leyendas y las canciones. En la esfera pública, la novela se convierte en el género hegemónico, en el que la identidad personal y nacional siempre es encarnada por un personaje masculino, blanco, heterosexual e intelectual: “Así la novela se asocia con el patriarcado, la subalternidad con la oralidad” (Franco, 1992: 116).

Entonces, la novela sería el género asociado con el poder dominante y patriarcal, y, de otro lado, el testimonio, de manera inédita, estaría relacionado con los grupos subalternos. El testimonio tiene como recurso primario estructurador a la oralidad, por lo tanto, le resulta natural albergar en su composición global mitos, cantos, poesía oral; todos aquellos discursos generalmente arraigados en las comunidades subalternas. Pero además se erige, en algunos casos, como una plataforma para esta comunidad al sumarle no solo ese componente “cultural” sino “político” al realizar una denuncia de la situación secular de opresión que padecen. Por sus limitaciones para acceder a la escritura y, por ende, al poder interpretativo de la realidad, las comunidades subalternas a grosso modo se encontrarían personificadas por el indígena y el afrodescendiente que, dicho sea de paso, han sido necesarios para sostener la

posición patriarcal. La crítica ha reparado fundamentalmente en los indígenas y afrodescendientes hombres, pero no en las mujeres de estas comunidades. O mejor dicho, cuando abordaron a las mujeres como productoras de testimonios dejaron de lado e invisibilizaron el rol que jugaba su identidad de género en su enunciación y representación. No es lo mismo ser un hombre indígena campesino que ser una mujer indígena campesina, las dinámicas narrativas y subjetividades –cómo (se) representan, qué representan–, suelen tener diferencias, a veces, muy marcadas.

A partir de lo expuesto por Jean Franco, afirmaré que el testimonio en el siglo XX sería estructural y funcionalmente el género discursivo más propicio para la enunciación de las mujeres más subalternizadas. Desde los estudios de género, Dinah Birch (1992) afirma que “In literature [...] some genres have associated themselves with woman much more readily than others”<sup>16</sup> (43 y 44). En Latinoamérica, desde la segunda mitad del siglo XX, el género discursivo en prosa más asociado con las mujeres subalternizadas es el testimonio. Basta solo pensar en la atención de la crítica, el éxito editorial y la exposición mediática que tuvieron los testimonios de Rigoberta Menchu Y Domitila Barrios o cómo el testimonio abrió la representación a determinados grupos de mujeres que en otros soportes discursivos jamás hubieran tenido la posibilidad de enunciar, porque demandaba como prerequisite el acceso a una iniciación y aprendizaje en el manejo de la tecnología escritural, acceso tan caro a la mayoría de mujeres en Latinoamérica<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> “En la literatura algunos géneros (discursivos) están asociados con mujeres mucho más que otros”. Traducción mía.

<sup>17</sup> En la actualidad, en las zonas rurales del Perú, el 28.2% de la población pobre mayor de 15 años y el 5.5% de los no pobres son analfabetos. La ocurrencia según sexo es desigual,

Retomando a Birch, la autora realiza un análisis de los géneros discursivos y su relación con los géneros sexuales en Europa y EEUU. El contexto latinoamericano es diferente, sin embargo, su propuesta es muy útil para pensar los géneros discursivos en Latinoamérica. Birch afirma como el género sexual también es una posibilidad para definir el género discursivo y su producción cultural: “From our point of view, a more interesting exercise is to try to trace the connections between the idea of ‘gender’ and that of ‘genre’”<sup>18</sup> (1992: 43). Bajo esta premisa, el género brinda otra perspectiva para repensar el testimonio, no obstante, es necesario detenernos en las múltiples y complejas relaciones que se pueden llegar a establecer entre “gender and genre”, pues como la misma autora apunta:

Genres [...] express their own complex interaction with concepts of gender. The consequences are often unexpected, ambivalent, or even contradictory. Looking at the constantly evolving forms of genre can tell us a great deal about the part that gender has to play in cultural representation<sup>19</sup> (1992: 43).

La autora piensa estas relaciones de género en la novela, el teatro y la lírica. La novela en EEUU y Europa abre el espacio de enunciación de las mujeres en el campo de la ficción durante los siglos XVIII y XIX (Birch, 1992). En el caso Latinoamericano, la novela, a diferencia de Occidente, no fue un género al cual las mujeres tuvieran un acceso masivo<sup>20</sup>. La novela fue un

---

mientras en los hombres el 14.4% de pobres y el 8.7% de los no pobres no saben leer ni escribir, en el caso de las mujeres la tasa se eleva al 41.7% y 23.2%, respectivamente (Manarelli: 33).

<sup>18</sup> “Desde nuestro punto de vista, un ejercicio más interesante es tratar de rastrear las conexiones entre la idea de género (sexual) y la de género (discursivo)”. Traducción mía.

<sup>19</sup> “Los géneros (discursivo) expresan su propia compleja interacción con los conceptos de género (sexual). Las consecuencias son con frecuencia inesperadas, ambivalentes o incluso contradictorias. Examinar las constantes formas evolutivas del género (discursivo) pueden decirnos mucho acerca del papel que el género (sexual) juega en las representaciones culturales”. Traducción mía.

<sup>20</sup> En el Perú, el caso excepcional que no pudo mantener una continuidad y exposición a lo largo del siglo XX se dio en la segunda mitad del siglo XIX con la presencia de Clorinda Matto

monopolio de hombres blancos. Basta detenernos en pensar en el número de novelistas hombres en relación al número de novelistas mujeres.

Para Birch, en el caso de Occidente el surgimiento de novelistas mujeres es posible porque la novela se escribe en un espacio privado, incluso cuando se publica está la intermediación del editor, quien media entre la autora y el lector. Por el contrario, en el teatro su realización es más compleja y la mayor exposición en el espacio público limita la participación de las mujeres: “The theatre [...] is an public place, and plays have very often concerned themselves with public action. All but a very few women have for centuries been confined to the domestic sphere”<sup>21</sup> (1992: 45).

Pero incluso en el caso de la novela, muchas escritoras no se sentían completamente seguras de esa mediación y se protegían de la exposición mediática adoptando seudónimos de mujeres u hombres<sup>22</sup>. Es decir, a pesar de producir discursos públicos, que las posesiona simbólicamente en este espacio, no salen totalmente del ámbito privado. Retrotraído al testimonio, este también muestra el tránsito del espacio privado al espacio público. Muchas veces, en especial en nuestro corpus de análisis, una voz silenciada en el ámbito público y privado se erige en el espacio público y cuestiona no solo los géneros discursivo sino también el propio sistema sexo/género que norma quienes tienen derecho a hablar y quiénes no.

---

de Turner, Mercedes Cabello de Carbonera, Amalia Puga, Teresa González de Fanning, entre otras. Las novelistas peruanas tuvieron mayor exposición mediática y participaron de un debate público y político que se evanesce en el siglo XX.

<sup>21</sup> “El teatro [...] es un lugar público, y las obras muy a menudo han estado referidas con la acción pública. Todas las mujeres, excepto muy pocas, durante siglos han sido confinado a la esfera doméstica”. Traducción mía.

<sup>22</sup> Se me ocurre el caso de la autora inglesa Mary Shelley (Mary Wollstonecraft Godwin) o la española Fernán Caballero (Cecilia Bohl-Faber).

De otro lado, al abordar el campo de la poesía, Birch argumenta que la razón de no tener el mismo número de poetas como de narradoras se debe a una cuestión de acceso<sup>23</sup>. La poesía al estar vinculada a una formación en cultura clásica, impartida en centros de formación académica, no era accesible a las mayorías, solo un pequeño grupo privilegiado podía acceder. Las cuestiones de género se entrecruzan con las de clase y etnia, pues si las puertas están cerradas para los pobres y las mujeres, estas estaban cerradas doblemente para los negros.

Las mujeres que pudieron acceder a una formación académica tenían que adscribirse como blancas y perteneciente a una clase privilegiada<sup>24</sup>. En otras palabras, la producción de géneros discursivos no solo está relacionada con la variable de género sino también con las variables de clase y etnia; estas últimas también condicionan la producción de géneros. Por ejemplo, si una mujer de la clase trabajadora o negra optaba por escribir y publicar: “they were unlikely to be in a position to give their work the prestigious resonance of the classical traditions that supported the major European poets”<sup>25</sup> (Birch, 1992: 47). Sus trabajos podían alcanzar a llegar al espacio público, pero se las ignoraba, su voz era silenciada o simplemente no se les escuchaba. En nuestro

---

<sup>23</sup> Van Dijk (2009) afirma que para ejercer el poder hegemónico y para establecer un consenso los grupos de poder regulan las acciones de los otros mediante el control de las mentes (conocimientos, actitudes, ideologías) de grupos y lo hacen principalmente mediante el discurso. En ese sentido resulta fundamental el concepto de acceso: “Los poderosos tienen acceso no solo a los recursos materiales escasos sino también a los recursos simbólicos, como el conocimiento, la educación, la fama, el respeto e incluso el propio discurso público” (2009, 44).

<sup>24</sup> Cita el caso de Elizabeth Barrett Browning quien publicó un poemario titulado *Prometheus Bound* o la más famosa Sylvia Plath cuyo primer libro fue *The Colossus* (47).

<sup>25</sup> “Era probable que no estuvieron en la posición de dar a su trabajo la resonancia prestigiosa de la tradición clásica que apoyaron a los poetas europeos más importantes”. Traducción mía.

contexto, si bien las mujeres que testimoniaron en Latinoamérica fueron escuchadas, se las ha escuchado a medias o solo se escuchó lo que podía ser escuchado o peor aún lo que se quería escuchar. Helene Cixous citada por Birch afirma que

Every woman knows the torment of getting to speak. Her heart racing, at times entirely lost words [...]. A double distress, for even if she transgresses, her words fall almost always upon the deaf male ear, which hears in language only that which speaks in the masculine<sup>26</sup> (1992, 51).

En el Perú la presencia masiva de poetas mujeres se dará recién en la década del ochenta. Si la llevamos a números, entre 1969 y 1983, Jesús Cabel contabiliza 94 poemarios de mujeres de un total de 950 (Lauer, 1995: 117). La cifra es significativa, pero si lo observamos en contraste, palidece. Nota aparte, llama la atención la cantidad de poemarios publicados en totalidad.

De otro lado, creo necesario retomar la relación entre novela y testimonio en el Perú. Cabría preguntarse cuál es la novela más canónica escrita en el Perú por una mujer en el siglo XX. La pregunta tomaría cierto tiempo para ser respondida y establecer un consenso. Es sintomático pues la cantidad de novelas escritas por mujeres no es menor: “La visibilidad real de las mujeres escritoras en la historia de la literatura peruana es mucho menor que su presencia numérica y proporcional, que es reducida” (Lauer, 1995: 117). Esto es, hay más novelistas hombres que mujeres, pero estas últimas son más de lo que parece. Elsa Villanueva Puccinelli contabiliza 11 novelas de mujeres

---

<sup>26</sup> “Toda mujer sabe el tormento de tener que hablar. Su corazón se acelera, a veces las palabras se pierden totalmente [...] Un doble peligro, porque incluso si ella transgrede, sus palabras caen casi siempre en los oídos sordos del hombre, que escucha la lengua que únicamente habla en masculino”. Traducción mía.

de un total de 55 publicadas en el siglo XIX y 34 novelas de mujeres entre las 342 publicadas entre 1900 y 1969 (Lauer, 1995: 117). Entre 1968 y 1979, Américo Mudarra en una cronología de la nueva narrativa presenta 9 libros de mujeres entre un total de 158 (Lauer, 1995: 117-118). En total se contabiliza 54 novelas hasta fines de 1970. Entonces, ha existido una relación entre la novela y la mujer en el Perú, pero esta ha sido obviamente menor y no tuvo una exposición que la hiciera más visible. Esta ha transitado *residualmente*, nunca llegando a ser *dominante* y ha sido más *emergente* en el siglo XIX, pues el número fue, a nivel proporcional, más alto en el siglo XX<sup>27</sup>. Resulta paradójico, pues las condiciones de la mujer, de modo general, se presentaban más restrictivas que en el siglo XIX. En definitiva, en el siglo XX se acentúa la novela como un género masculino.

La novela sigue siendo un género masculino en su producción y en su inscripción canónica y reconocimiento público. La cantidad de novelistas mujeres no cuestiona la hipótesis que he establecido entre testimonio y mujeres. El testimonio desde su origen en nuestro país se presentó como una plataforma para la representación de las mujeres y, a diferencia de la novela, no solo de clase media sino para las que representaban a la mayoría. En el Perú, algunos testimonios de mujeres publicados desde los años 1970 son los siguientes: Agustina Huaquirá Mamani en *Huillca: habla un campesino peruano* (1974), Asunta Quispe Huamán en *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. (1977), *Ser mujer en el Perú* (1977), con un conjunto de catorce testimonios; *Las barriadas de Lima* (1977), de 18 testimonios en su apartado final, 5 son de

---

<sup>27</sup> Raymond Williams (1980) utiliza los conceptos *emergente*, *dominante* y *residual* para entender los procesos por el cual transitan determinados movimientos y géneros literarios.

mujeres; *Cinturón de castidad* (1979), incluye tres testimonios; *Basta. Testimonios. Sindicato de trabajadoras del hogar - Cusco* (1982), incluye un corpus de veintitrés testimonios; *Convivir en la pobreza. La pareja en la pobreza* (1982), recoge el testimonio de una pareja y el de una mujer; *Taquile en Lima* (1986), contiene siete testimonios de mujeres de un total de dieciocho; *Madres solteras. Madres abandonadas* (1991), recoge un total de veintitrés testimonios; *Piel de mujer* (1995), testimonio de la afroperuana Delia Zamudio; *Hablan las mujeres dirigentes. Testimonio de 28 dirigentes de El Agustino* (1996), *Soy señora. Testimonio de Irene Jara*. (2000), *Hilos de mi vida. El testimonio de Hilaria Supa Huamán, una campesina quechua* (2002), *Hijas de Kavillaca* (2002), treinta y dos testimonios de mujeres de la provincia de Huarochirí; el acervo de testimonios de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2001-2003)<sup>28</sup>; *Para no olvidar. Testimonios sobre la violencia política en el Perú* (2003), recoge ocho testimonios de mujeres de un total de once; *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba* (2005), *De tamales y tamaleros: tres historias de vida* (2006), incluye dos testimonios de mujeres de un total de tres; *¿Hasta cuando tu silencio? Testimonios de dolor y coraje* (2007), incluye treinta testimonios de las socias de ANFASEP y tres testimonios de jóvenes mujeres también pertenecientes a la asociación; *Qosqollacta. Julia Peralta* (2008), cantante folclórica cusqueña; *Yo amo mi vulva* (2009), testimonio colectivo de veintiocho mujeres; *El precio de llamarse*

---

<sup>28</sup> La CVR recopiló un promedio de 17 000 testimonios durante sus años de funcionamiento. Del total un gran porcentaje fueron son testimonios de mujeres, que en el contexto de una sociedad tradicional, perdieron a sus esposos, hijos, hermanos; pero también están los testimonios de aquellas que tuvieron un rol más activo en el conflicto (terroristas, dirigentes, entre otras).

*Magaly Medina: mi verdad en la cárcel* (2009)<sup>29</sup>, *Anta warmikuna kawsayninkumanta willakunku* (2010), testimonio de dos mujeres cusqueñas.

No estoy seguro que esta relación comprenda el corpus completo de testimonios de mujeres en el Perú, pero el número total de testoras es significativo, pues un gran número de los libros presenta testimonios colectivos. Este carácter colectivo es una particularidad de los testimonios de mujeres en el Perú. Lamentablemente, las limitaciones del testimonio pasan por otro momento del proceso de producción y recepción de un libro: el momento de inscribirlo en el circuito editorial, en el canon y en el espacio público. Hacer el ejercicio de pensar al testimonio en este proceso es hacer palidecer su protagonismo ante la novela. Aunque es similar a la relación hegemónica que la novela entabla con otros géneros como el cuento o la poesía. El testimonio, al igual que la novela de mujeres, también circula de modo residual. Finalmente, el número de los testimonios de mujeres con el de hombres es equilibrado o incluso se puede afirmar la supremacía numérica de las testoras.

#### 4. Memoria y género: un camino de subjetividades por transitar

La voz de la mujer violentada por el locus masculino, enunciador y guardián de un sistema patriarcal, encuentra un lugar más plausible de ser enunciada y escuchada en la narrativa testimonial, pues en los testimonios de mujeres, en el mejor de los casos, “se avizora la fuerza de la voz y la lucha de la mujer por construirse como sujeto” (Viera, 2012: 48). Asimismo, entrando en

---

<sup>29</sup> El libro no explica la manera en cómo se procedió para su redacción, pero una lectura avisada percibirá el sustrato oral que antecedió a la escritura. Además, la periodista ha hecho referencia a la dificultad que siempre tuvo para el manejo de esta última.

la misma textura narrativa de lo enunciado y bajo la premisa que la mujer se erige como un sujeto, el testimonio se convierte en un discurso productor de subjetividad femenina. Sherry Ortner citada por Arianna Cecconi (2012) define subjetividad, de un lado, como el conjunto de modos de percepción, a las emociones, a los pensamientos, a los deseos y temores que animan las acciones de los sujetos y al mismo tiempo a las funciones culturales y sociales que dan forma y organizan estos mismos modos de percepción, emociones, pensamiento. El testimonio es aquella estructura narrativa que posibilita la subjetividad femenina porque permite que las mujeres se expresen por sí mismas, para tocar los temas que les conciernen y competen –claro está que negociado por el/ la testimonialista–; pero al mismo tiempo se cuestiona o afirma las funciones culturales y sociales que dan sentido a esas subjetividades reactualizadas por la persona. En otras palabras, los testimonios de mujeres pueden denunciar la dominación masculina y, al mismo tiempo, los pre-juicios del locus femenino, producidos y modelados por la ideología patriarcal, pueden ser vueltos a poner en práctica en el momento de la narración testimonial.

El acto de enunciar una subjetividad particular está vinculado con el pasado, el ciclo vital que se ha vivido y que se re-vive cuando se narra. En este punto se ingresa en el terreno de la memoria y la historia. La feminista mexicana Marcela Lagarde (1996) describe el proceso en el que la mujer se va constituyendo como sujeto de lo histórico. Los testimonios de mujeres dan forma a un gran acervo de voces colectivas y crea una institución de multitud de voces que es difícil de eludir, a pesar de circular bajo la sombra del locus masculino. En otras palabras, la memoria de las mujeres, no depositada en las

historias nacionales, es narrada en los testimonios para formar una memoria colectiva que es necesario afirmar que existe:

Las mujeres se proponen conformar a su género como un sujeto social y político, y lo están haciendo al nombrar entre ellas y frente a *los otros* sus semejanzas, al reconocerse e identificarse en sus diferencias, y al apoyarse y coaligarse para transformar sus opresivas condiciones colectivas de vida, pero también para compartir sus logros y los beneficios que se desprenden de su modernidad. Al protagonizar sus propias vidas –habitada patriarcalmente por *los otros*– y lograr como género el derecho de intervenir en el sentido del mundo y en la configuración democrática del orden social, las mujeres se convierten cada una y todas en *sujetos históricos* (Lagarde, 1996: 17).

Selma Leydesdorff (2009) argumenta que la década de 1970 fue dominada por la idea de rescatar historias escondidas. La historia oral buscaba introducir las voces perdidas de los oprimidos para crear una nueva “history from below”, mientras las feministas querían demostrar el rol vital jugado por las mujeres en el pasado y en el presente a través de la reconstrucción del pasado, el cual por primera vez dio adecuada atención a la contribución de la mujer. Además, la autora holandesa afirma que la historia oral y la historia de la mujer en un inicio se trabajaron y se desarrollaron juntas desde el feminismo, pero que luego cada cual se hizo más compleja y tomaron caminos separados. A pesar de la volatilidad y subjetividad de lo oral y del escrutinio de las transcripciones de la historia convencional

The rediscovery of female voices in history has affirmed the need for female voices now, and vice versa [...] The crucial shifts, which began right at the end of the 1970s, was when the subjectivity of oral sources came to be seen as a point of strenght, a vital clue to changing consciousness, rather than as an intrinsic weakness<sup>30</sup> (Leydesdorff, 2009: 6).

<sup>30</sup> “El redescubrimiento de las voces femeninas en la historia ha afirmado la necesidad de las voces femeninas ahora, y viceversa [...] Los cambios cruciales, que comenzaron justo al final de la década de 1970, fueron cuando la subjetividad de las fuentes orales llegó a ser visto como un punto de fuerza, una pista clave para el cambio de conciencia, y no como una debilidad intrínseca”. Traducción mía.

Es necesario acotar que esas voces (orales) antes de entrar al espacio histórico (escrito) son esencialmente memorias. Michael Pollak (2006) describe las relaciones de disputa que se establecen entre memoria colectiva, memoria nacional (“memoria oficial”) y memorias subterráneas; cómo estas últimas pueden evidenciar el “carácter destructor, uniformizante y opresor de la memoria colectiva nacional”; es decir, Pollak ve la contrapartida negativa de la descripción positiva que hacia Halbwachs de la memoria colectiva. Para Halbwachs la labor de “la memoria colectiva” es de reforzamiento de la cohesión social mediante un trabajo en los afectos, “comunidad afectiva” –si preferimos, una “comunidad imaginada” en términos de Anderson. Por el contrario, las memorias subterráneas –aquellas memorias silenciadas de los excluidos, de los marginados y de las minorías–, son una forma de denuncia de la violencia que puede ejercer la memoria colectiva. En determinados momentos, por razones, a veces, totalmente inesperadas o ideadas coyunturalmente, las memorias subterráneas aspiran a la búsqueda de reconocimiento, cuando despiertan de su estado de latencia y se erigen en el espacio público. Bajo este tenor se puede ubicar a los testimonios de mujeres que eclosionan en la década del setenta. En el marco de la Nación, se perfila claro, a partir de las ideas de Pollak, que en una Nación hay varias memorias colectivas que se pueden integrar armónicamente a la memoria nacional hegemónica, a diferencia de las memorias subterráneas que son dejadas al margen, silenciadas o que simplemente no son escuchadas. En algunos casos estas memorias subterráneas suelen ser memorias prohibidas y clandestinas. En este sentido, que las memorias de las mujeres hayan tomado como

artefacto de expresión al testimonio hace que, si bien no dejen de ser memorias subterráneas, al menos puedan dejar evidencia material de su situación, el estar bajo la acción y el locus de la dominación masculina. Shoshana Feldam, citada por Susana Rotker, dice que “el testimonio opone *práctica* a la teoría pura, ya que producir un testimonio es equivalente a levantarse y decir, es producir en las propias palabras evidencia material de la verdad, es realizar un acto y no solo una declaración” (1997: 39); pues “Entran en circulación narrativas diversas [...] Son los otros lados de la historia y de la memoria, lo no dicho que se empieza a contar” (Jelin, 2002: 111).

Al girar una vez más a nivel de la textura narrativa, expresión de una subjetividad, cabe preguntarse si se puede afirmar que hay formas marcadas y diferenciadas de recordar entre hombres y mujeres, a partir de la diferencia de género. Selma Leydesdorff (2009) parte de la intuición que existen diferencias entre las formas en que un hombre y una mujer recuerdan, y que muchas veces son de sentido común. No obstante, si por un lado se llegó a la conclusión, en una investigación francófona, que los hombres, con una vocación individual, suelen hablar más en singular y las mujeres, en una vocación colectiva, en plural o que en una investigación inglesa sobre las formas de narrar algún pasaje de la vida cotidiana, las mujeres hacen mayor uso de las citas directas, el diálogo, recuerdan eventos personales de modo más vívido; los hombres típicamente simplifican y van a al hecho e idea central de lo que cuentan y que se distancian de lo narrado (Leydesdorff, 2009); sería riesgoso sugerir que “there are fundamental differences between male and female memory, rather than asume an overlapping sepectrum of individually

different memory forms within a very particular cultural context”<sup>31</sup> (Leydesdorff, 2009: 3-4). Es decir, una certera clasificación que enumere diferencias entre la memoria de hombres y de mujeres sería caer en una esencialización de la memoria de género. Bajo este paradigma anti-esencialista, Leydesdorff invoca la necesidad de abordar las dinámicas entre la memoria y género en un marco de relaciones de género –no solo de mujeres y sus historias debajo–, en determinados contextos y procesos históricos:

Cross-gender studies remain, however, regrettably rare, and very few feminists or oral historians have approached the problem of gender and memory in this way. Intrinsic to such investigations would be to ask why and how power relations between men and women have caused some memories to prevail over others. What makes some memories more significant, and how is this dominance related to other types of subjugation?<sup>32</sup> (Leydesdorff, 2009: 8).

En este sentido, para poder diferenciar en contextos y situaciones particulares las formas de recordar de hombres y mujeres, Leydesdorff sugiera tener como marco de fondo los espacios público y privado, pues las experiencias en espacios diferenciados marcarán diferencias en los modos de construir el recuerdo

[...] given the sharply differentiated life experience of men and women in most human societies, and the very widespread tendencies for men to dominate in the public sphere and for women’s live to focus on family and household, that these experiences should be reflected in different qualities of memory<sup>33</sup> (2009: 1).

<sup>31</sup> "Hay diferencias fundamentales entre la memoria de hombres y mujeres, en lugar de asumir una espectro de superposiciones, de formas diferentes de memoria en un contexto cultural muy particular". Traducción mía.

<sup>32</sup> "Estudios de género siguen siendo, sin embargo, lamentablemente raros, y muy pocas feministas o historiadores orales han abordado el problema de género y la memoria de esta manera. Intrínseco a estas investigaciones sería preguntar por qué y cómo las relaciones de poder entre hombres y mujeres han hecho que algunas memorias prevalezcan sobre otras. ¿Qué hace que algunas memorias sean más significativas, y cómo este dominio está relacionado con otros tipos de sometimiento?". Traducción mía.

<sup>33</sup> "[...] habida cuenta de la experiencia de vida marcadamente diferenciada de hombres y mujeres en la mayoría de las sociedades humanas, y las tendencias muy amplias para que los hombres dominen la esfera pública y la vida de las mujeres se encuentre centrada en la familia

A partir de lo expuesto por Leydesdorff tengo la impresión que para describir la construcción genérica de la memoria, materia básica del cualquier testimonio, se debe reparar desde que espacio físico y simbólico se está ubicando el que recuerda, –tomando en cuenta las variables de clase y etnia–, cómo es que esa persona ha ido construyendo su identidad y negociando en el espacio público y privado, qué tanta agencia ha adquirido para sortear las dinámicas que lo o la oprimen. Pollak citado por Jelin (2002), en su análisis de testimonios de mujeres en el contexto de los campos de concentración, muestra la diversidad de estrategias discursivas en el momento de producir un testimonio, y que pienso es necesario reparar en el momento del análisis de cualquier testimonio: a) cronológicas o temáticas; b) en clave personal o en clave política; c) centrada solamente en la experiencia concentracionaria (sic) o incluyendo narrativas del “antes” o del “después”. Pollak también muestra la importancia que tiene en la elaboración de las memorias el momento histórico y la situación social en que se evoca la memoria de la deportación: inmediatamente después de la guerra, o años después, como respuesta a demandas institucionales o como decisión personal.

---

y el hogar, es que estas experiencias se reflejan en diferentes cualidades de la memoria.”  
Traducción mía.

A partir de la ubicación dicotomía público/ privado<sup>34</sup>, puedo proponer la hipótesis que si alguien, hombre o mujer, transita más en la esfera pública, obviamente podrán énfasis en sus experiencias en ese ámbito, que está más vinculado, no esencialmente sino históricamente, con los significados de género masculino. Por el contrario, si una historia de vida ha estado ligada más a un ámbito privado, sus recuerdos trascendentes estarán vinculados a ese espacio y a los significados de género femeninos que, una vez más, históricamente, se le han asignado a ese espacio<sup>35</sup>. Pero incluso dentro de cada uno de esos ámbitos las relaciones de género que se establezcan, por ejemplo, las relaciones de dominación entre personas de un mismo género, también marcarán las formas de recordar, y desde la mirada en que interpretamos esas identidades se pueden estar construyendo identidades y memorias relacionadas con los significados de cierto género. Desde estas premisas, puede haber mujeres que construyen una memoria de género masculina porque los significados de su narrativa están vinculados con lo masculino y hombres que construyen sus recuerdos en clave femenino porque

---

<sup>34</sup> Teresita de Barbieri (1996) propone superar la dicotomía público/ privado para hablar de seis espacios que hacen más fina la descripción del escenario por donde transitan los actores sociales y culturales: 1) el de la acción y competencias estatales; 2) el de la esfera pública; 3) el de la sociedad civil con ciertos niveles de organización; 4) el económico y/o del mercado (mercado de bienes y servicios, por un lado; el de fuerza de trabajo, por el otro); 5) el ámbito doméstico; 6) el íntimo o personal. Pensar desde esta lógica podría ayudar a hacer más aguda y quizá certera el análisis de testimonios inscritos en un contextos de post-dictadura, como en el Perú, en el que los actores y lugares de enunciación son múltiples: víctimas, familiares de víctimas (agrupadas o no en asociaciones), militares y policías (en papel de perpetradores y víctimas que hablan a título personal o institucional), políticos, intelectuales, terroristas o grupos beligerantes, etc.

<sup>35</sup> Elizabeth Jelin piensa las memorias de género en el contexto de la violación de derechos humanos en la Argentina de la década de 1970. Afirma que "Las mujeres tienden a recordar la vida cotidiana, la situación económica de la familia, lo que se suponía que debían hacer en cada momento del día, lo que ocurría en sus barrios y comunidades, sus miedos y sentimientos de inseguridad. Recuerdan en el marco de relaciones familiares, porque el tiempo subjetivo de las mujeres está organizado y ligado a los hechos reproductivos y a los vínculos afectivos. [...] Muchas mujeres narran sus recuerdos en la clave más tradicional del rol de mujer, la de "vivir para los otros" [...] La ambigüedad de la posición de sujeto activo/ acompañante o cuidadora pasiva puede entonces manifestarse en un corrimiento de su propia identidad, queriendo "narrar al otro" (2002: 108).

los significados de su narrativa están vinculados con lo femenino. Pero además estas mismas narrativas de género, sean bajo la subjetividad en que se enuncien, pueden contribuir a cambiar los significados que le asignamos a lo masculino y a lo femenino: “Addressing such issues can help us to understand how memories of women and men have been reframed and reshaped, as well as the meanings assigned to masculinity and femininity”<sup>36</sup> (Leydesdorff, 2009: 8).

En este nuevo punto aparece la relación entre memoria e identidad. John Gillis (1996) concibe memoria e identidad como representaciones y construcciones subjetivas de la realidad, de carácter político y social, no como materialidad permanente de carácter objetivo. Además, memoria e identidad se encuentran profundamente imbricadas: “The core meaning of any individual group identity, namely, a sense of sameness over time and space, is sustained by remembering; and what is remembered is defined by the assumed identity”<sup>37</sup> (Gillis, 1996: 3). La identidad y la memoria, en una relación dialéctica, son prácticas circunscritas a contextos particulares y relacionales. En el caso de la memoria, es más selectiva que descriptiva, pues puede servir a un interés particular, a una ideología, a una disputa por el poder interpretativo del pasado. Asimismo: “Memories help us make sense of the world we live in; and “memory work” is, like any other kind of physical or mental labor, embedded in complex

---

<sup>36</sup> "Hacer frente a estas cuestiones nos puede ayudar a entender cómo los recuerdos de las mujeres y los hombres se han reformulado y reconfigurado, así como los significados asociados a la masculinidad y de la feminidad". Traducción mía.

<sup>37</sup> "El significado fundamental de la identidad de cualquier individuo, grupo, esto es, un sentido de identidad a través del tiempo y el espacio, es sostenido por el acto de recordar, y lo que es recordado es definido por la identidad asumida". Traducción mía.

class, gender and power relations that determine what is remembered (or forgotten), by whom, and for what end”<sup>38</sup> (Gillis, 1996: 3).

En conclusión, las mujeres y los hombres recuerdan en un nivel diferente a partir de las experiencias vividas en espacios valorados diferentemente (público/ privado) -y no por un carácter esencial de género-, en el que un factor determinante puede ser la distribución sexual del trabajo. Elizabeth Jelin –a partir de los trabajos de la memoria en el contexto de dictaduras en el cono sur– afirma que

Las voces de las mujeres cuentan historias diferentes a las de los hombres, y de esta manera se introduce una pluralidad de puntos de vista. Esta perspectiva también implica el reconocimiento y legitimación de “otras” experiencias además de las dominantes (en primer lugar, masculinas y desde lugares de poder) (2002: 111).

Finalmente, las dinámicas entre identidades y memorias colectivas – narramos nuestra identidad y al narrarla de modo diferente también se transforma la construcción de nuestra identidad–, pueden ser generadoras de cambios en las percepciones de las identidades de género, que, a la larga, pueden significar cambios más profundos al redefinir la esfera pública e incluso a nivel histórico: “El proceso de ‘dar voz a las enmudecidas’ es parte de la transformación del sentido del pasado, que incluye redefiniciones profundas y reescrituras de la historia” (Jelin, 2002, 112). Ese “dar voz a las enmudecidas” en la producción de testimonios en el Perú, genera narrativas nuevas y vitales que al cuestionar las narrativas tradicionales, en un trabajo persistente, se

---

<sup>38</sup> "Los recuerdos nos ayudan a entender el mundo en que vivimos, y 'el trabajo de la memoria' es, al igual que cualquier otro tipo de trabajo físico o mental, incluido en las complejas relaciones de clase, de género y de poder que determinan lo que se recordado (u olvidado), por quién y con qué fin". Traducción mía.

pueden proyectar en las identidades y actos más elementales a nivel del individuo. Por ello, para Jelin, el acto de dar testimonio más que el de enriquecer y complementar las voces dominantes que establecen el marco para la memoria pública, debe desafiar el marco desde el cual la historia se está escribiendo, al poner en cuestión el marco interpretativo del pasado.

## 5. Testimonio y las dimensiones de clase, etnia y género

Como ya afirmé brevemente, la mujer había sido visibilizada solo en su adscripción étnica y de clase, pero la articulación de estas variables con la variable de género ubicaban a la mujer de modo diferenciado en las relaciones de subalternidad. Spivak (1999) afirma que el sujeto subalterno no puede hablar porque no tiene un lugar de enunciación que le permita. Además, la mujer ocupa ese lugar radical por su doble condición: de mujer y sujeto colonial. La subalterna se constituía así como una figura de la diferencia radical, del otro que no puede hablar no porque literalmente no pueda –es evidente que las mujeres en la sociedad tradicional india hablaban– sino porque no forman parte del discurso. Jean Franco (1992) en el artículo que ya he mencionado hace una crítica de la academia literaria en la misma línea de la problemática planteada por Spivak:

La crítica latinoamericana ha hablado mucho de la diferencia de clases y de etnia pero hasta ahora no ha querido incluir el género sexual como productor de diferencias, aunque es uno de los principios básicos de la clasificación social. Introducir el género sexual como clase de análisis no significa admitir una categoría sin la cual es imposible entender todos los factores que entran en el ejercicio del poder hegemónico. [...] El género abarca algo más que “problemas de mujeres”, y porque es un elemento imprescindible para todo estudio que pretenda tomar en cuenta la complejidad de las luchas por el poder interpretativo de los excluidos y los marginados (1992: 118).

La crítica de Franco es directa, clara y justa, pero no encontró eco, no fue “escuchada” y tomada en cuenta en los análisis posteriores sobre el testimonio. En su etapa final, cuando arbitrariamente decidieron cerrar el debate; por ejemplo, en el libro *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America* que se publica a fines de 1996, cuatro años después del artículo de Franco, no incluye ninguna aproximación que articule testimonio y género. Los problemas siguen siendo prácticamente los mismos a los tratados por el número monográfico sobre el testimonio de la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (1992), en la que apareció publicado el artículo de Franco.

Bajo este precedente es necesario constatar como el testimonio no solo interpela al mundo social y político sino también a los mismos teóricos o críticos que se encargan de dar cuenta de ese mundo social y del mismo artefacto testimonial. La complejidad de perspectivas y niveles como los de clase, etnia y género le da al testimonio una capacidad deconstructiva de los discursos sociales, críticos y de creación con respecto al sistema de valores y a la estructura de poder en la que estos se apoyan. En otras palabras, el testimonio no solo pone en cuestión otros textos literarios, pensemos en como el testimonio evidenció las limitaciones representacionales del Boom a pesar de su arsenal técnico; sino también el testimonio, como estructura y función, deconstruye a la crítica misma y evidencia sus limitaciones de modo tan explícitos que aquellos prefieren mirar de costado como no queriendo escuchar verdaderamente lo que las voces de las mujeres les estaba diciendo; voces que ponían en duda no solo sus aparatos teóricos sino las limitaciones de su propia ideología y de su forma de conocer el mundo, inscrita en un sistema

patriarcal apenas cuestionado. En definitiva, se re-conoció las voces de las mujeres, pero solo en su adscripción a una clase social y étnica oprimida.

El crítico argentino Noe Jitrik (1975) propone la noción de “producción de textos” (creación de textos) y producción de conocimientos” (la crítica de esos textos) en un marco de “producción social”. Al entender el texto como productos lo lleva a diferenciarlos como recintos cerrados o herméticos. La propuesta de Jitrik enfatiza la dinámica de los textos en el entramado social y como “El trabajo realizado de la escritura no se agota en el objeto transformado: continúa, se reitera y se modifica en la posterioridad de su función que consiste, como todo trabajo social, en significar” (1975, 54). Entonces hay un flujo constante, entre “la producción de textos” y “la producción social”. Es decir, la producción literaria discute los modos de producción que le intenta imponer la producción social:

Toda producción textual está regida por una ideología que, a su vez, se debe a una teoría más amplia que define cierta manera de considerar la producción social. Dicha ideología puede ser implícita o explícita/ asumida o discutida [...] (1975: 55).

No obstante, Jitrik no se detiene a meditar cómo la “producción de textos” también puede entrar en negociación, disputa o afirmación con “la producción de conocimientos”. Quizá no lo desarrolla pues no es común que un “texto creativo” entre a debatir con los aparatos que dan cuenta de él. El testimonio lo hace de modo inusitado. Vale acotar que en “la producción de conocimientos” se ubica el “trabajo crítico” que ya no emite un mero juicio, sino un conocimiento estructurado como tal, que da cuenta de su objeto (textos) y de sí misma como productora de ideología. Los efectos ideológicos que sus objetos pueden ejercitar. Además, la especificidad tanto de “la producción de

conocimientos” como el de “producción de textos” estaría dada por una relación de trabajo, fundada teóricamente, entre texto (como objeto), metodología (como operatoria) y finalidad (como conocimiento y transformación del mundo) (Jitrik, 1975: 51). Es decir, Jitrik afirma que la crítica también es un trabajo ideologizado y que muchas veces pasa por un proceso de producción semejante al de los textos creativos (novelas o cuentos). Como tal puede mostrar una determinada tendencia, se puede inscribir a determinados grupos ideológicos.

A partir de estas ideas, el testimonio, como producción textual, no solo puede cuestionar un contexto social marcado por relaciones de subalternidad –la producción literaria discute los modos de producción que le intenta imponer la producción social–, sino también cuestiona al mismo aparato teórico que quiere dar cuenta de él, “la producción de conocimientos”. Esta “producción de conocimientos” hegemónica que dio cuenta del testimonio a lo largo de las tres últimas décadas del siglo XX se caracterizó por ser “falologocentrista”, al obviar mirar al testimonio o, quizá, al encontrarse imposibilitado de verlo desde una perspectiva de género que ampliara sus horizontes de interpretación y de elaboración teórica.

Pero esta incapacidad para ver la variable de género no es solo privativa de la crítica literaria sino que va más allá del campo literario: es la norma dentro de la epistemología general de producción de conocimiento. Marfil Francke (1990) afirma que la historia de los pueblos y de las relaciones entre clases no reconoce diferencias entre los sexos: “Las mujeres aparecen mencionadas de

vez en cuando, en relación a aspectos puntuales y temáticas muy específicas” (1990: 85). Si bien a lo largo del siglo XX la presencia de mujeres ha sido consagrada en la Historia (con mayúsculas), hay “otra presencia específica que las mujeres anónimas tienen en esta historia de violencia y dominación una presencia tan sutilmente escondida que se hace invisible y desaparece” (1990, 85). A esta presencia invisible, Marfil Francke denomina lúdica y originalmente “la trenza de la dominación”: “A manera de una trenza, donde los mechones que se ven solo dos, el tercero, la subordinación de género, nunca aparece pues cuando lo hace se confunde ora con una o con la otra, ora con la estructura de clases, ora con la estratificación étnica” (1990, 85). Ana Forcinito (2004), desde los estudios literarios, señala cómo el género es una categoría de análisis que está atravesado por la ausencia de representación que caracteriza al subalterno, “ausencia que apunta al género como una representación un tanto excluyente, representación que a veces puede verse fisurada por testimonios de mujeres, aunque no pueda verse totalmente recuperada” (2004: 135-136). Además, Francke describe las particularidades y dinámicas que se producen entre género, etnia y clase:

La pertenencia a una determinada clase y etnia condiciona la manera como las mujeres viven cotidianamente la opresión de género y la subordinación femenina. O si se quieren invertir los términos: la subordinación de género adquiere matices y maneras específicas de hacerse sentir, de ser sufrida y sobrellevada, según la ubicación de la mujer en la estructura de clase y en la estratificación étnico-cultural (Francke, 1990: 91).

Francke esboza de manera muy innovadora la posibilidad que las mujeres encarnen múltiples feminidades según su adscripción étnica y social. Su propuesta entra en diálogo con las propuestas ideológicas de “otros feminismos” como el *Black Feminism*, el feminismo del tercer mundo o

feminismo poscolonial y el feminismo chicano. Estos feminismos denuncian la universalización de la categoría “mujer”, que fue definida, pensada e impuesta por las feministas del primer mundo –mujeres blancas, de clase media, con acceso a la educación superior–, cuya agenda y preocupaciones resultan siendo muy diferentes a las condiciones en las que las mujeres del resto del mundo y de otras adscripciones sociales y étnicas vivían la opresión de sus respectivos sistemas de género. Una pregunta urgente que surge a partir de la perspectiva de las feministas de la periferia es: ¿cuando hablamos de mujer a qué tipo de mujer nos estamos refiriendo? En este debate, el testimonio de mujeres también jugó un rol central cuestionador de no solo el sistema patriarcal, como hemos ido argumentando a lo largo de este capítulo, sino también cuestionó una única categoría de mujer y responde a la interrogante planteada. El testimonio de mujeres evidencia el trinomio aludido por Francke, pero además, hace visible aquella liana de la trenza que quedaba oculta, la liana de género que también puede tener múltiples representaciones y posiciones según su relación con las otras variables y en una misma variable – pensemos en las relaciones de opresión entre mujeres o entre hombres. En la tantas veces citada intervención de Domitila Barrios (1977) en la Tribuna del Año Internacional de la Mujer en México quedó expuesta con una claridad meridiana, sintética y de una contundencia *performativa* única, esta complejidad identitaria:

Señora, hace una semana que yo la conozco a usted. Cada mañana usted llega con un traje diferente; sin embargo yo no. Cada día llega usted pintada y peinada como quien tiene tiempo de pasar en una peluquería bien elegante y puede gastar buena plata en eso; y sin embargo, yo no. Yo veo que usted tiene cada tarde un chofer en un carro esperándola a la puerta de este local para recogerla a su casa; y, sin embargo, yo no. [...] Ahora, señora, dígame: ¿tiene usted algo semejante a mi situación?

¿Tengo algo semejante a su situación de usted? Entonces, ¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? ¿Si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes? Nosotras no podemos en este momento, ser iguales, aun como mujeres, ¿no le parece? (1977: 225).

Como afirma Ana Forcinito (2004), el testimonio de mujeres evidencia problemas y conflictos en la enunciación misma de las mujeres: quién habla, para quién habla, cuáles son las posiciones de quienes hablan o intentan hablar. En una perspectiva emparentada con la nuestra, la autora expresa que “El testimonio de mujeres resulta [...] importante para comprender también a qué representaciones hegemónicas sometemos a veces a lo femenino [...]” (2004, 135). Es decir, el testimonio evidencia cómo los feminismos metropolitanos, enunciados muchas veces desde la academia pueden ser las abanderadas, incluso sin querer, de una posición elitista y eurocentrada. Ochy Curiel (2007) en un recuento de los múltiples feminismos periféricos cuenta como ya desde los años setentas muchas feministas desde su condición de mujeres racializadas profundizaron en las relaciones de raza-clase-género enmarcándolas en procesos históricos como la colonización y la esclavitud (2007: 94). A modo de ejemplo cita los aportes de la afroamericana Angela Davis, quien enriqueció la perspectiva feminista al articular la clase con el antirracismo y el antisexismo. Pero incluso se ha llevado las diferencias hacia posturas más radicales, y por ello mismo, también más democráticas. Barbara Smith, desde el *Combahee River Collective*, realiza una interseccionalidad de lo racial, el sexo y la heterosexualidad. Ellas ofrecen “un análisis de la heterosexualidad como sistema político y ofrece así un nuevo significado de la descolonización de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, proponiendo el lesbianismo como un acto de resistencia” (Curiel, 2007: 96). En esta misma

dirección va la crítica de Cheryl Clarke cuando afirma que “el sistema de dominación patriarcal se sostiene por la sujeción de las mujeres a través de una heterosexualidad obligada” (Curiel, 2007: 96).

Esta última perspectiva contribuye a pensar las limitaciones de representación del testimonio en relación al género. Esto es, hay identidades de género que incluso hoy resultan inéditas a una representación en el testimonio: me refiero a los grupos de gays, lesbianas, bisexuales, transexuales que, al menos en el contexto peruano, no han podido acceder a testimoniar bajo los términos que hemos planteado. En el contexto Latinoamericano también resulta complicado pensar en un testimonio canónico, difundido y conocido que haya representado a estas grandes minorías.

## CAPÍTULO 3

ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA LITERATURA: LA PRODUCCIÓN  
TESTIMONIAL EN EL PERÚ<sup>39</sup>

*Todo lo que tocamos se “convierte” no en oro sino en literatura. En última instancia, y es bueno tener conciencia de ello, la voz del subalterno nos invade en la vida cotidiana pero solamente la asumimos como parte de nuestras preocupaciones académicas cuando ha sido sometida por ciertos requerimientos: el haber sido seleccionada y adecuada (y con frecuencias traducida) por colegas más o menos prestigiosos o haber quedado traspuesta y transformada (vía otro colega) en testimonio*

Antonio Cornejo Polar

---

<sup>39</sup> Desde una perspectiva histórica, este capítulo se ubica en un periodo anterior a lo desarrollado en el segundo capítulo. Esto es, en gran parte del debate que reconstruyo aquí todavía no se había meditado ni habilitado el rol de la mayoría de mujeres como productoras de discursos. El indigenismo, la antropología, la narrativa indigenista fueron discursos masculinos que dieron cuenta de disputas masculinas y dejaron de lado e invisibilizaron el papel de la mujer del ande. Por ello, dejo por un momento la perspectiva de género para entrar a un debate de claro cariz falologocentrista, a pesar que bien podría meditar el tema desde los estudios de masculinidades, pero esta tarea escapa a los objetivos propuestos.

En el presente capítulo abordaré con mayor detenimiento el testimonio en el Perú. Si he afirmado que el testimonio es una matriz óptima para la representación de las mujeres; en este capítulo abordaré las dinámicas discursivas que hicieron posible esa plataforma. Propongo que existe una íntima relación entre el testimonio, la literatura indigenista y la antropología culturalista. La matriz de esos tres proyectos discursivos es el indigenismo como proyecto político e ideológico. El indigenismo crea la antropología en el Perú, pero además en dos de los discursos –testimonio y literatura indigenista– hay una *imaginación antropológica* que subyace a su producción, en el tercero, el trabajo antropológico en sí mismo, se da por sentado. Es decir, para entender las dinámicas de producción del testimonio –de modo especial cuáles son los discursos interiorizados por el gestor que condicionan la representación del testor–, es necesario tener como centro generador el discurso antropológico de origen indigenista. Pero además, en los siguientes capítulos se conocerá cómo este centro recibirá los influjos de otros discursos que matizarán y decidirán el resultado final de la representación testimonial –sus limitaciones o aperturas–, a saber, el discurso marxista y el discurso feminista.

La compleja argumentación de este capítulo me lleva a abordar la historia de la antropología en el Perú, un breve recorrido por la narrativa indigenista, la genealogía primaria del testimonio y sus “usos” como *recurso metodológico* y *recurso narrativo*. A partir de estos presupuestos historiográficos afirmo que el testimonio es una *realidad* antropológica y no un *simulacro* (ficcional), como fue la narrativa indigenista; por tanto, supera el gran problema de representación de la narrativa indigenista, el hablar por el otro

indígena y no dejarlo hablar. Finalmente, abordaré el proceso en el cual la antropología supera los límites del indigenismo: ya no solo representa al llamado indígena (masculino), sino que se abre hacia el gran abanico de actores sociales subalternizados en el Perú, como han sido y son la comunidad afrodescendiente, las etnias selváticas y las mujeres. El testimonio también seguirá este trayecto, es decir, la superación del testimonio sobre el indigenismo es doble: de un lado, reformula la representación de la narrativa indigenista y, de otro lado, supera la antropología culturalista y su foco de atención limitado sobre el indio al abrirse hacia otros actores culturales, como las mujeres. La última parte de este capítulo se conecta con los argumentos esbozados en el segundo capítulo.

#### 1. Apuntes sobre la historia de la antropología en el Perú

Existe relativo consenso en señalar que la antropología como ciencia o como campo de conocimiento nace cuando Occidente se pone en contacto con el continente americano y los colonizadores españoles tratan de conquistar y cristianizar a los “otros”, los denominados “indígenas”, especialmente a las altas culturas azteca, maya e inca” (Marzal, 1981: 15; Degregori y Sandoval, 2008: 24)<sup>40</sup>. No obstante, la profesionalización de la antropología en el Perú se

---

<sup>40</sup> López-Baralt (2003) también coincide en esta afirmación y la sustenta a partir del capítulo “La literatura como antropología”, del libro *Early Anthropology of the Sixteenth and seventeenth centuries* de Margaret Hodgen. Ésta última argumenta que el origen de la antropología no está en el siglo XIX sino que los cimientos de la nueva disciplina estaría ubicada en el Siglo de Oro. La literatura del siglo XVI y XVII inaugura el método científico en el estudio de la cultura y la sociedad. Se abandona el sentido de entretenimiento para sustituirlo por la investigación sistemática. Además hay un interés en debatir ideas relativas al origen del hombre, la diversidad de las culturas, la secuencia de las altas civilizaciones y el curso de los procesos de cambio cultural.

producirá recién a mediados del Siglo XX. En los países metropolitanos se produjo décadas antes.

Marzal (1981) propone hablar de antropologías en plural, además considera útil señalar una triple etapa en su desarrollo: a) la primera etapa (segunda mitad del Siglo XVI) corresponde al mundo colonial hispanoamericano, especialmente a México y al Perú, en las cuales se describen dichas culturas o se reflexiona sobre la transformación de las mismas en la praxis social; b) en la segunda etapa (segunda mitad del siglo XIX) se buscan las leyes científicas del cambio cultural, la comprensión de las otras culturas como tarea científica; c) La tercera etapa (el primer tercio del siglo XX) es cuando se institucionaliza la carrera de antropología en las universidades norteamericanas e inglesas. La búsqueda científica de carácter social, ya no evolucionista y se convierte en actividad profesional.

Además, Marzal toma en consideración las siguientes corrientes del pensamiento antropológico: el indigenismo colonial, el evolucionismo cultural, la antropología cultural norteamericana, la etnología francesa, el indigenismo moderno. Nos interesan las dos antropologías que guardan relación con el indigenismo. En relación al indigenismo colonial, abarca la segunda mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII. La reflexión antropológica que se centra en las culturas indígenas americana (México y Perú) con ocasión de la conquista y colonización: sus temas desarrollados son el funcionamiento y origen de las religiones amerindias, de las sociedades indígenas, en suma, casi la totalidad del pensamiento indígena.

En este sentido, “Si la antropología surge del encuentro con el Otro, entonces los más antiguos precursores de la antropología peruana [como profesión] los encontramos en tiempos de la conquista (Degregori y Sandoval: 24). Luego Marzal define la antropología indigenista moderna como “la reflexión antropológica que se realiza en México y Perú en el presente siglo [siglo XX], entre la década de los años 20 y la actualidad, en torno a las culturas indígenas, que han sido redescubiertas tras la tormenta del liberalismo político” (1981: 34). El autor afirma que esta reflexión antropológica moderna sobre lo indígena, que en su periodo colonial fue pionera y no tuvo a quien imitar, durante la década de 1920 pudo y de hecho va inspirarse en otras corrientes antropológicas, en especial la antropología cultural. Además, se da una nueva perspectiva de reflexión sobre el indio: “se va a plantear una y otra vez el problema político de la relación entre los grupos indígenas y la identidad nacional, lo que va a influir en la reflexión antropológica”<sup>41</sup> (Marzal, 1981: 34).

Entonces, el indigenismo, en el amplio sentido de término, tiene una rama antropológica que dialoga con la rama política del mismo. Así como se habla de antropologías, se hace necesario hablar de indigenismos<sup>42</sup>: “Una cosa

---

<sup>41</sup> El tópico fundamental de esta antropología es la identidad del indio en relación a la identidad nacional. Para el indigenismo moderno el indio ya no es un individuo aislado, sino parte de un grupo étnico indígena: “Por eso la definición de lo indígena aunque debe dar cuenta de la realidad social [...] Debe también ayudar a descubrir los nuevos rostros de una etnicidad que se redefine dialécticamente ante la cambiante sociedad nacional. [...] no hay que ‘asimilar’ al indio, porque eso significa matar su identidad étnica, sino ‘integrarlo’, conservado todos los valores positivos” (Marzal, 1981: 35 y 36).

<sup>42</sup> El proceso de la antropología que hace Marzal encuentra un paralelo y similitud muy interesante en el proceso que hace Martín Lienhard (1992) de lo que denomina literaturas alternativas. El investigador suizo las divide en cinco momentos: 1) primeros contactos entre europeos y autóctonos; 2) Institucionalización de las relaciones coloniales y resistencias “indias”; 3) Reformas coloniales y movimientos insurreccionales del siglo XVII; 4) “Segunda conquista”: la ofensiva latifundista del siglo XIX; 5) “Indigenismos” intelectuales y movimientos

es el estudio sistemático de las culturas y sociedades indígenas desde la conquista hasta la actualidad, que es el objeto de la primera escuela antropológica [...] y otra cosa la política que se ha tenido con las sociedades indígenas [...]” (Marzal, 1981: 43). No obstante, el límite entre uno y otros es difuso. Hay constantes choques y distanciamientos, niveles de imbricación que produce influencia mutua. Sus puntos de vista y sus herramientas suelen ser diferentes, pero ambos comparten el proyecto de integrar al indio a la nación. El indigenismo político puede ser definido como el proyecto de los “vencedores” para integrar a los “vencidos” dentro de la sociedad que nace después de la conquista. Tres grandes proyectos políticos indigenistas serían: “a) indigenismo colonial, el indio debe mantener su lugar en la ‘república de indios’; b) indigenismo republicano, el indio debe ‘asimilarse’ a la sociedad nacional para formar una sola nación mestiza; c) indigenismo moderno, debe ‘integrarse’ a la sociedad nacional, pero conservando ciertas peculiaridades propias” (Marzal, 1981: 43). Entonces, la tarea del indigenismo, como proyecto nacional, era integrar a la población rural indígena: “En esos proyectos el indio personificó la premodernidad, mientras el indigenista encarnaba al agente estatal que permitiría la evolución del indio hacia la deseada modernidad” (Degregori y Sandoval, 2008: 10).

Como ya se afirmó, Marzal propone dos tipos de antropología relacionadas con el indigenismo: el colonial y el moderno. El primero es desarrollado por el autor con más precisión y minuciosidad; por el contrario, la antropología indigenista moderna es tocada con imprecisiones; más que

---

étnicos-sociales modernos. Como es obvio, la narrativa indigenista y el testimonio peruano se inscribirían en este quinto momento.

abordar con exclusividad la vertiente antropológica del indigenismo, la aborda también en sus vertientes filantrópica y sobre todo política (Mariátegui, Haya de la Torre y García Belaúnde). No obstante, Marzal aborda dos casos que transitan entre la antropología y la política e incluso, uno de ellos, en la literatura: Hildebrando Castro Pozo (1890-1945) y Luis E. Valcárcel (1891-1987). Hildebrando Castro Pozo durante el oncenio fue nombrado director de la Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento. Castro Pozo aprovecha su situación de funcionario para recoger información sobre las comunidades indígenas. Las cuales son presentadas en *Nuestra comunidad indígena* (1924). Este libro fue producto de su paciente labor de recopilación de mitos, creencias, actividades e incluso simples anécdotas sobre las comunidades indígenas, que fue consignado en su libreta de apuntes. No hay duda de que estamos ante uno de los precursores de la antropología moderna años antes de su institucionalización. Para Castro Pozo, la antropología es un fin para plantear políticas de Estado a partir de las conclusiones que el método etnográfico le otorga.

En cuanto a Valcárcel, se repara en dos periodos ideológicos: “el periodo cusqueño y su planteamiento indigenista radical y el periodo limeño, que se inicia con un planteamiento indigenista desarrollista desde el Ministro de Educación y desde el Instituto Indigenista Peruano y termina con su estudio de la etnohistoria andina” (1981: 463-464). El segundo momento, el llamado “indigenismo científico”, da pie a la institucionalización de la antropología como ciencia social. Marzal afirma que el Perú ha entrado a una nueva etapa en su política indigenista y que este periodo se caracteriza por realizaciones por parte

del Estado, los servicios y agencias de ayuda técnica internacional y la formación de institutos especializados. Ahora los estudios de antropología social enfocan el asunto en soluciones concretas.

Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval, conscientes de este proceso, afirman lo que Marzal había venido exponiendo implícitamente: la antropología en el Perú es hija del indigenismo “y es necesario por tanto ubicar los inicios de nuestra disciplina sobre ese trasfondo” (2008: 29). Henri Favre nos dice que “Si no existen indigenistas que no sean también antropólogos, tampoco existen antropólogos que no sean indigenistas [...]” (Degregori y Sandoval, 2008: 9). Catherine Walsh citada por María Teresa Grillo (2006) señala que en Latinoamérica la institucionalización de la antropología “ha estado mayormente condicionada a la presencia significativa de poblaciones étnicas, razón por la cual se establecieron programas en Ecuador, Bolivia y Perú, por ejemplo, pero no en países como Uruguay” (2006: 85). Asimismo, Jesús Díaz Caballero (1996) describe un mapa cultural esbozado por Darcy Ribeiro en el que es lícito relacionar al indigenismo, la antropología y el testimonio. Ribeyro describe pueblos testimonio (mesoamericanos y andinos), pueblos nuevos (brasileños, pancolombianos y antillanos) y pueblos transplantados (rioplatenses). Para los dos primeros casos se verifica una tradición discursiva relativa a culturas indígenas o de origen africano.

Es así como, la antropología (indigenista), la narrativa indigenista y el testimonio se encuentran emparentados por ese afán discursivo de dar cuenta del Otro, en un primer momento indígena del ande, por esa *imaginación*

*antropológica* en su construcción discursiva. En la narrativa indigenista, como *simulacro* en tanto ejercicio ficcional, y en el testimonio como *realidad* en tanto busca ser una muestra real, sustentada por la presencia del o la testimoniante. En la narrativa indigenista hay una pretensión discursiva espontánea, sin la clara conciencia del escritor de estar haciendo antropología –estatuto que recién se alcanzaría a mediados del siglo XX con su institucionalización en la cátedra universitaria. En el testimonio la *imaginación antropológica*, es más intensa en el gestor, sin necesariamente ser antropólogo, a partir de la ejecución de un trabajo de características etnográficas –relación con el testimoniante, entrevista semi-estructuradas y documentación– que le otorga un claro perfil antropológico. A continuación revisaré el indigenismo cultural-literario para observar el proceso de sus estrategias de representación del indígena y dejar en claro su gran limitación: el hablar por el otro. En otras palabras, el escritor indigenista no es indígena.

## 2. El indigenismo cultural-literario del siglo XX

Para entender la relación del testimonio con la tradición literaria indigenista es imprescindible tener en cuenta el proceso del indigenismo a lo largo del siglo XX; ya que la producción testimonial y la narrativa indigenista encuentran puntos nodales o críticos a nivel de *representación*: el escritor indigenista o el intelectual solidario testimonial intentan representar (de diferentes modos) a un referente ajeno y distante (el ande) y al sujeto de acción de ese referente (el indio, campesino u hombre andino). El escritor indigenista a través de un *simulacro antropológico*, ya que usa los códigos de la ficción y el antropólogo testimonial desde una *realidad antropológica*, ya que se acerca al

ser humano de carne y hueso para mediar su voz. Además, a la narrativa indigenista y al testimonio los emparenta el hecho de ser producidos a partir de un proceso interdisciplinario.

## 2.1. Proceso histórico del *indigenismo de la representación*

La narrativa indigenista del siglo XX como expresión eminentemente cultural, artística, como una de las variables del espectro creativo, tiene varios momentos destacables. En primer lugar, Mirko Lauer (1997) piensa que el indigenismo del siglo XX no es “una continuación del indigenismo narrativo del siglo anterior o del político iniciado en decenios anteriores, sino que se planteó a sí misma como una excrecencia de la novedad progresista”<sup>43</sup> (1997: 20). Excrecencia en tanto reacción o, en términos de Lauer, *reversión* de una pequeña parte de la burguesía frente al proceso de modernización que experimentó el Perú en las primeras décadas del siglo XX. La figura contextual fue más o menos ésta:

De pronto una parte de los jóvenes del mundo artístico e intelectual decidió que era posible, importante y necesario colocar contenidos del lado negado de la cultura y la nacionalidad [...] bajo la mirada de un dominio oligárquico inalterado y de un correspondiente orden cultural complaciente, donde el hispanismo mantiene fuerza (1997: 68-69).

Es importante recalcar que a pesar de transitar por agendas propias, es indudable la mutua influencia entre el indigenismo político y el indigenismo literario; relación que Lauer opta por dejar de lado al plantear su propia

---

<sup>43</sup> Una de las propuestas principales de Lauer en *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2* es plantear la diferencia entre Indigenismo 1, el sociopolítico y lo que él denomina y entiende por *Indigenismo-2* o de la *representación*. Ambos se diferencian por la distinta manera de concebir y aproximarse a lo autóctono, una en sentido más amplio (político-social) y el otro reduciéndose más a la producción cultural.

categoría<sup>44</sup>. De otro lado, Escajadillo (1994) marca la diferencia del indigenismo con otras narrativas anteriores que tocan el tema del indio, haciendo una serie de clasificaciones que dejan en claro las distancias entre la narrativa de “tema indígena” del siglo XIX y con el discurso ficcional del llamado indigenismo ortodoxo del XX. De esta manera, diferencia un “indianismo modernista” (“Los hijos del sol de Valdelomar”, o los “cuentos peruanos” de temática andina de V. García Calderón), de un “indianismo romántico-realista-idealista” (Narciso Aréstegui o Clorinda Matto de Turner). Algunos de estos textos son un directo antecedente del indigenismo propiamente dicho. Escajadillo destaca a *Aves sin nido* (1889), como precursora, pero no como primera obra indigenista (1994: 34).

El consenso de la crítica señala que la narrativa indigenista<sup>45</sup> nace en 1920 con la publicación de *Cuentos andinos* de López Albújar<sup>46</sup> (Escajadillo, 1994; Lauer, 1997). Cabe destacar que el indigenismo-2 es también llamado por Lauer *indigenismo de la representación*. Para mi propuesta de lectura de la producción testimonial resulta clave esta denominación pues la vinculación nodal entre indigenismo y testimonio es a nivel de *representación*: cómo se da

<sup>44</sup> Algunos indigenistas vinculados tanto al indigenismo político y al *indigenismo de la representación* son Valcárcel o Uriel García. En cuanto la influencia de uno y otro resulta revelador un fragmento de *Yawar Fiesta* (1940) en el que se esboza la admiración prácticamente religiosa a la figura de Mariátegui por parte que de algunos mestizos de Puquico que han migrado a la ciudad y acceden a la educación universitaria: “Cuando terminó la sesión, Escobar se levantó de su asiento y se dirigió junto al retrato de Mariátegui, empezó a hablarle, como si el cuadro fuera otro de los socios del ‘Centro Unión Lucanas’.

–Te gustará werak’ocha lo que vamos a hacer. No has hablado por gusto, nosotros vamos a cumplir lo que has dicho. No tengas cuidado, taita: nosotros no vamos a morir antes de haber visto la justicia que has pedido [...]” (2002: 78). De otro lado, Cornejo Polar con respecto a Mariátegui y su relación con el indigenismo político y el llamado indigenismo 2 afirma: “defendió [...] la articulación esencial de la literatura indigenista con los movimientos sociales que luchaban por la reivindicación global del pueblo indígena, poniendo énfasis en los vínculos entre indigenismo y socialismo, como formas complementarias de una misma tarea histórica (1989: 137).

<sup>45</sup> Escajadillo para mayor especificidad lo denomina “indigenismo ortodoxo” y Lauer, “indigenismo-2” o de la “representación”. Cabe destacar que la denominación de Lauer también abarca la plástica y la música. El indigenismo ortodoxo se circunscribe solo a la narrativa.

<sup>46</sup> Además, Lauer afirma que la propuesta cultural del *indigenista de la representación* se inicia en 1919 con una exposición de José Sabogal en Cusco (1997: 20).

cuenta del Otro. De aquí en adelante utilizaré dicha denominación cuando aluda al indigenismo cultural-artístico del siglo XX.

En un sentido más amplio que el netamente narrativo o poético, el indigenismo es usualmente definido como un movimiento cultural creativo (1919-1945): literario, plástico, arquitectónico, musical, filantrópico, científico (medicina) y científico social (antropología). Lauer apunta que el principal objetivo del indigenismo fue la *representación* de lo indígena: “El indigenismo-2 se presentó como el intento de usar la creación para explicar un mundo al otro” (1997: 44). *Representación* que busca entender una cultura tan cercana y lejana al mismo tiempo, pero que fue en especial una forma de expandir el campo de representación de una burguesía progresista que solía circunscribirse a referentes propios y próximos.

Una de las polémicas iniciadas por el indigenismo y que continuó a lo largo del siglo XX giró en torno si era legítimo que quienes no son indígenas abordaran el tema indígena<sup>47</sup>. La reformulación de esta polémica no se produce con el llamado neo-indigenismo o con cualquier otra modalidad discursiva sino solo a partir del testimonio, cuando se produce un trabajo interdisciplinario del uso de técnicas provenientes de las Ciencias Sociales y la literatura.

---

<sup>47</sup> No está de más citar a Mariátegui en esas líneas más concisas y claves que se han escrito respecto al problema de *representación* en literatura peruana: “La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla” (2002: 328).

Escajadillo y Lauer coinciden en señalar que luego de la efervescente producción indigenista durante la década del treinta, el llamado *indigenismo de la representación* llega a su máxima expresión a inicios de la década del cuarenta: “[...] ‘el indigenismo ortodoxo’ *cierra su ciclo* en 1941, año en que las posibilidades expresivas de dicha modalidad alcanzan su máxima configuración posible en *El mundo es ancho y ajeno* y *Yawar Fiesta*” (Escajadillo, 1994: 76).

## 2.2. Optimizando formas representacionales

Como ya se afirmó, la primera obra que se inscribe en el “indigenismo ortodoxo” es *Cuentos andinos* (1920). El conjunto de relatos de Albújar es el inicio de la genealogía del *indigenismo de la representación*, entre otros aspectos por lo que Escajadillo llama “suficiente proximidad”. A nuestro criterio, como ya se expresó “suficiente proximidad” alude a la *representación* entendida más en relación a “hablar de” (el indio) que “hablar por” (el indio), el segundo sentido no es problematizado por el autor. Es decir, no se cuestiona que el indio no hable realmente en estas obras. De esta manera, Escajadillo afirma que las representaciones de los indios que hace Albújar son “de carne y hueso” (como diría Ciro Alegría); o que se ve en ellos “algunos escorzos del alma del indio”, “alma y cuero de indio” (Luis Alberto Sánchez) (1994: 43-44). La genealogía indigenista seguirá su curso con la producción de Ciro Alegría. Pues la “proximidad representacional” que llega a tener Alegría, opaca a la de Albújar; pero a su vez, la obra de Alegría será superada por Arguedas:

“[...] nadie como él [Arguedas] ha podido fundir en un solo el ‘yo’ desgarrado del narrador-protagonista con el ‘ellos’ (los indios). En la tradición indigenista (en el ‘indigenismo ortodoxo’) *existe una casi escrupulosa separación de narrador y protagonistas*. El autor omnisciente incluso podría abordar la ficción [...] de disfrazarse de narrador-observador [trabajo del etnógrafo, simulacro del trabajo

antropológico], de *narrador-testigo*; pero siempre existió, en el indigenismo tradicional ('ortodoxo'), una rigurosa separación entre el yo del contemplador y el ellos de los contemplados (los indios) (Escajadillo, 1994: 45) [Énfasis nuestro].

Estas líneas aclaran con agudeza la evolución representacional del *indigenismo de la representación*, Arguedas como fin de una genealogía cuya trilogía hegemónica se inicia con Albújar y continúa con Alegría. Finalmente, en Arguedas está la presencia de un narrador-personaje marcado por la primera persona singular, marca no distintiva en la narrativa indigenista. Para entender la representación en Arguedas no basta tener en cuenta la representación solo como mimesis de un referente, aspecto en el que Escajadillo parece poner todo el énfasis, porque la narración en primera persona crea el *simulacro* de ser como un *testimoniante*, *simulacro* en tanto construcción ficcional, *un representante* que también experimenta y vive el referente andino y el problema indígena como suyo o en todo caso mucho más próximo. No obstante, no pienso que Arguedas llegue a fundir, como alude Escajadillo, al yo con el ellos (indios). Y es que, como ya la crítica ha expresado, sus narradores-personajes muchas veces tienen una identidad híbrida, de frontera, de tránsito constante entre indio, mestizo o *wiracocha*. Además, está la evidencia discursiva, la mayor parte de la narrativa de Arguedas tiene como soporte el español y su forma discursiva predilecta es un artefacto de origen occidental como la novela<sup>48</sup>. En otras palabras, incluso con Arguedas, esta evolución

---

<sup>48</sup> Escajadillo apunta que Arguedas es el único que transitó por el indigenismo y el neo-indigenismo: "incluso, tiene que hablarse de dos Arguedas; el de los libros iniciales, y el autor de *Los ríos profundos* y 'La agonía de Rasu Ñiti', para no hablar del novelista que escribió *El sexto*, *Todas las sangres* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* [...]" (1994: 48). Es decir, para Escajadillo *Los ríos profundos* y "La agonía de Rasu Ñiti" forman parte del neo-indigenismo y las novelas posteriores incluso desbordan los límites de este.

discursiva no llega a solucionar el problema de la *representación*, el entrampamiento de “hablar por ellos” sigue estando presente.

Finalmente, una gran aporte de este proceso es la ampliación y complejización en la representación de un referente ajeno: “[...] que uno de los rasgos que mejor explica o caracteriza el proceso, la evolución del ‘indigenismo’, es su cada vez mayor penetración al ‘mundo total’ del habitante andino” (Escajadillo, 1994: 49). Tal evolución permite ver la totalidad de un mundo más allá de una problemática específica, la explotación del indio y la lucha por la tierra; para empezar a percibir lo “andino” como una totalidad cultural en una nación heterogénea.

### 2.3. La cancelación del *indigenismo de la representación*

Lauer coincide con Escajadillo al apuntar que *el indigenismo de la representación* llega a su cancelación a inicios de la década de 1940. El indigenismo entró en una etapa *residual* dentro de la tradición literaria durante la década de 1950. *Residual* porque, como señala Escajadillo, luego de su ubicación cenital con Alegría y Arguedas se sigue produciendo narrativa indigenista, pero de menor calidad expresiva o que en todo caso no supera lo conseguido por Alegría y Arguedas. Es en este contexto que cede su lugar de *dominante* a la narrativa urbana: “a la cual se trasladó el sentido de una urgencia social impugnatoria” (Lauer, 1997: 20).

Este cambio en la tradición narrativa se comprende solo a partir de los constantes procesos migratorios que son más notorios en la década de 1950 . A nivel de la representación literaria, este fenómeno revela que ya no es necesario la búsqueda del indio en el referente del ande, pues había migrado hacia la ciudad:

Los mismos escritores, que antes habían mirado hacia los Andes para encontrar sus temas literarios, miran hacia sus propios ambientes cotidianos: las nuevas ciudades donde la presencia del indio recién llegado de la sierra está cambiando el paisaje urbano (Kristal, 1988: 59).

Kristal (1988) coincide con Lauer y Cornejo Polar al señalar que el indigenismo fue una visión urbano de los andes y que “la narrativa urbana depende del devenir histórico del indio” (59). Comparar el indigenismo con la narrativa urbana en términos de oposición es errónea pues: “La nueva narrativa urbana puede ser tan local o universal como la narrativa indígena” (Kristal, 1988: 73). Además, para Kristal, la narrativa urbana reemplazó al indigenismo como el género narrativo dominante en el Perú, pero ello no significó que el indio haya dejado de tener una importancia decisiva en la narrativa peruana: “En el indigenismo como tema y en la literatura urbana como presencia, el destino histórico del indio termina siendo la clave que explica la transformación más importante en la historia de la narrativa peruana” (1988: 74).

#### 2.4. Nuevas formas narrativas: el neo-indigenismo

Si el indigenismo logró imponerse en el lapso relativo de dos décadas como aquel espacio formal de excelencia creativa y como ética de lo artístico; luego aparecerán dos tradiciones que se colocarán en un lugar expectante o *dominante*: la narrativa urbana y el neo-indigenismo. Tomás Escajadillo ha

delineado los rasgos formales del neo-indigenismo y lo ha diferenciado con claridad del *indigenismo de la representación*. Los cuatro puntos que diferencian uno de otro son: a) La utilización, en forma plena, de las posibilidades artísticas que ofrece el “realismo mágico” o “lo real maravilloso” para la revelación de zonas antes inéditas del universo mítico del hombre andino (1994: 55-56); b) La *intensificación del lirismo en la narrativa*. Esta mayor presencia de una prosa “lírica” (*Los ríos profundos*) se asocia frecuentemente a la utilización de la *narración en primera persona*, que era más bien inusual en la tradición de ‘indigenismo ortodoxo’ (1994: 58-59); c) La *“ampliación” del tratamiento del problema o tema indígena*, de manera que dicho tema ya no se restrinja a ser la visión desde el punto de vista racial (el indio), laboral (el campesino, el obrero minero), o ‘zonal’ (el habitante andino). Esta ampliación supone, en último extremo, ver el “problema indígena” como parte integral de la problemática de toda una nación (*Todas las sangres*). Asimismo, esta “ampliación” significa una *transformación del referente del indigenismo*: la “realidad social” en torno al “problema indio” cambia de escenario a partir de la experiencia de la migración. El autor neo-indigenista se preocupa por la suerte del destino de una comunidad andina fuera de la comunidad (1994: 64); d) La *“transformación” del arsenal de recursos técnicos de una narrativa de temática indígena*, una “transformación” tan radical de las estructuras narrativas que tradicionalmente utilizó la escuela indigenista, que lleva a considerar una “cancelación” y no mera “transformación” del indigenismo (1994: 74).

A nivel de *representación*, el neo-indigenismo se aproximaría más al testimonio por su metodología, su trabajo documental, la ficcionalización de personajes y de hechos con base fáctica. Pero no solo el neo-indigenismo se asemeja al testimonio, sino también lo hace parte de la producción surgida a fines de la década de 1970 e inicios de la década de 1980, que vuelca su mirada a otras periferias referenciales poca exploradas por la narrativa ficcional. Me refiero a la comunidad afrodescendiente y selvática representadas en novelas como *Canto de sirena* (1977) y *Las tres mitades de Ino Moxo* (1981). Pero que, no obstante, podrían enmarcarse en las particularidades esbozadas por Escajadillo para caracterizar al neo-indigenismo. Cornejo Polar (1979) afirma, de un lado, que este tipo de producción explota una veta popular y, de otro, este fenómeno se produce como reacción, más o menos inmediata, a las contradicciones de la formación del capitalismo moderno en el Perú. Lo fundamental para Cornejo Polar es que “lo hacen desde la conciencia de los grupos oprimidos por una dinámica económica cuya condición es la extrema pauperización de muy amplios estratos sociales, como sucede dramáticamente sobre todo en la segunda mitad de los 70” (1979: 64). Además, esta literatura es contemporánea a la primera producción testimonial en el Perú y tiene carácter popular; intenta ser la revelación de una realidad desde abajo. Asume la visión de este sector, pero también las de ciertos sectores del campesinado costeño, de los grupos marginales o de una pequeña burguesía cada vez más empobrecida: “no es un modo casual que, como lo hizo Arguedas en otra dimensión, muchos de estos narradores, como Gálvez Ronceros o Gregorio Martínez, trabajen en la enunciación de un lenguaje popular cuya primera y más significativa seña es su *resonancia de oralidad*” (Cornejo Polar, 1979: 64)

[Énfasis nuestro]. En conclusión, el neo-indigenismo y la “otra narrativa” surgida en los setentas serían, de un lado, formas discursivas muy similares al testimonio, y de otro, si bien los tópicos encuentran similitudes con el indigenismo ortodoxo no sería una “continuación”, sino su “cancelación”.

No obstante, resulta fundamental extrapolar el testimonio al proceso de la narrativa indigenista por ser su referente más próximo en el siglo XX, por las motivaciones en la producción, que las terminan emparentando, porque llega a su “cancelación” sin haber superado el problema de la *representación* (hablar por el otro) y porque el testimonio, como herramienta antropológica, está muy vinculado al proceso indigenista. Antonio Cornejo Polar vuelve a este tema en *Escribir en el aire* (1994) y repara que tanto Arguedas novelista, los neoindigenistas y los narradores del universo afro-andino y del mundo amazónico se posicionan en un nivel que reproduce, pese a su espíritu celebratorio, el sentido que se supone es propio de la subalternidad: “una de las otras voces, precisamente la que se desea reivindicar, se asocia a la naturaleza (contra la civilización), al arcaísmo social (frente al progreso), al mito (de cara a la historia) ¿Qué pasa entonces cuando quien emite la palabra es el subalterno?” (1994: 220). Pienso que esa emisión solo se da mediada en el testimonio y, cuando se da bajo esos términos, se reformula la representación literaria indigenista, neoindigenista y de aquellas otras literaturas que extienden el abanico hacia otros actores culturales en los límites no solo de lo costeño metropolitano sino del mundo andino.

### 3. La década de 1970: el Perú se ve mejor desde el cristal de las Ciencias Sociales

Existe consenso al afirmar que las Ciencias Sociales reformularon el papel de la literatura en la representación de los sujetos periféricos. Es decir, ante la avanzada de las Ciencias Sociales, y el consecuente desplazamiento de la literatura para narrar el Perú de manera más aguda, a esta no le quedó otra alternativa que adaptarse a lo que sucedía y recurrir a las formas y a la metodología de las Ciencias Sociales para producir sus artefactos discursivos.

En esta misma dirección, es inevitable preguntarse cuál fue la motivación de los científicos sociales para publicar testimonios como narraciones de vida. Pienso que pudiera haber en ellos mismos una conciencia de la mayor capacidad representacional del Perú desde las Ciencias Sociales que desde la literatura. Entonces, surge la idea de publicar un trabajo antropológico en clave literaria. No obstante, la misma literatura también, casi en paralelo, haría lo mismo pero en sentido inverso: publicar literatura en clave antropológica<sup>49</sup>. Este fenómeno es descrito por Cornejo Polar en la década de 1980: “Las ciencias sociales, de otro lado, están cubriendo campos que antes la literatura consideraba suyos. Hay acercamientos a la realidad de un modo que ya no es literario. Pero pienso que abren nuevas posibilidades para la literatura más adelante” (1984: 14). Al hablar de esas nuevas posibilidades, ¿se referiría al discurso testimonial? Puede que sea así, pero además agrega:

---

<sup>49</sup> Dos casos paradigmáticos en la narrativa peruana de los setentas e inicios de los ochentas son las novelas *Canto de sirena* (1977) de Gregorio Martínez y *Las tres mitades de Ino Moxo* (1981) de César Calvo. Novelas que saltan de los parámetros habituales en su producción y acabado final. Se basan fundamentalmente en entrevistas, en trabajos de campo de tipo etnográfico pero son publicadas como narrativa ficcional. Los escritores ya eran conscientes del reto que les venía desde las Ciencias Sociales e intentaron recurrir a su metodología, para poder conseguir una representación innovadora y más verista, que ya no era posible a través de procedimientos literarios convencionales. Estas novelas están muy emparentadas con *Biografía de un cimarrón* de Juan Barnet.

Ha habido un larguísimo periodo en el cual la *literatura* era el camino real para conocer el Perú. [...] llega un momento en que las *mejores imágenes* del Perú, las imágenes más convincentes, más globalizadas, comienzan a derivar de las *ciencias sociales* muy nítidamente, y por consiguiente todo ese impulso por conocer al Perú a través de la literatura un poco pierde piso. Evidentemente, estudios de *sociología* o *antropología* sobre la comunidad indígena finalmente *van a decir más sobre la comunidad indígena*, y más coherentemente, que un estudio acerca de la novela sobre la comunidad indígena por ejemplo (1984: 15) [Énfasis nuestro].

Cornejo Polar apunta con agudeza cómo las Ciencias Sociales afinaron la representación que no se lograba con la literatura e incluso a través de la interpretación literaria, pero su sentido de *representación* solo alude una cara de esta: el ejercicio mimético de la realidad y no desarrolla o problematiza el otro nivel conceptual de representación: “hablar por”. De otro lado, no solo hay un paso hacia la producción de testimonios como forma de acercarse a la realidad periférica en menoscabo de las narrativas tradicionales; sino también, al parecer, hubo una conciencia que existía un público potencial que buscaba nutrirse en esa realidad a través de otras mediaciones que no pasaran necesariamente por una producción literaria tradicional. Se había dado una reorientación de la comunidad lectora hacia los textos históricos y de Ciencias Sociales.

#### 4. Itinerario histórico del testimonio en el Perú: recurso metodológico y recurso narrativo

Como ya afirmé, el testimonio es aquel espacio intersticial entre la oralidad y la escritura, entre lo que intenta expresar el sujeto subalterno y lo que finalmente termina expresando el gestor testimonial (o a la inversa), entre la tradicional literatura indigenista y una nueva literatura que aspira a ser una

representación más próxima del sujeto andino. Pero también es aquel espacio intersticial entre las Ciencias Sociales y la literatura. Para pensar el testimonio peruano es fundamental detenerse en esta última relación.

Primero es necesario diferenciar los usos que se le han dado al testimonio. De un lado, se tiene un uso más vinculado a la antropología y de otro lado, a la literatura, lo que no implica que los usos entre uno y otro estén claramente delimitados. Precisamente, Jacobo Alva Mendo (2003) realiza una clasificación del testimonio en el Perú a partir de su utilización: a) Como *recurso metodológico*: fuente primordial para validar las observaciones, intuiciones y conclusiones del investigador; b) Como *recurso narrativo*: narración coherente, donde los informantes usualmente explican su inserción en sociedades complejas (modernas) producto de la migración (2003: 65).

Como *recurso metodológico*, el testimonio fue una herramienta de las Ciencias Sociales, sobre todo antropología, para poder sustentar, con ejemplos “vivos” de “carne y hueso” sus hipótesis, sus propuestas de lectura de algún fenómeno socio-cultural determinado, el trabajo rural en las haciendas pre y post reforma agraria y sobre todo el proceso de migración que venía experimentando el país (Alva Mendo, 2003: 65). Ramón Pajuelo (2001) afirma que entre fines de los cincuenta e inicios de los sesentas se vive una gran transformación en los estudios de comunidades. Entre otros factores fue crucial la influencia de la teoría de la dependencia:

[...] ahora se trataba de dar cuenta de los cambios más que de las permanencias. Comunidades pensadas como parte de unidades regionales estrechamente vinculadas a la realidad nacional y mundial, fueron estudiadas atendiendo a su evolución histórica de

largo plazo y a su vinculación con los procesos y estructuras de dominación (2001: 143).

En 1964, el Instituto de Estudios Peruanos ejecuta el “Proyecto de estudios de cambios en pueblos permanentes”. Dicho proyecto dirigido por Matos Mar y William White hizo trabajo de campo en los valles costeros de Virú, Moche y Chancay; y los valles serranos del Mantaro, Urubamba, entre otros. Los resultados más fructíferos estuvieron en el valle de Chancay y “se convierte a lo largo de la década [...] en un importante laboratorio de investigación y enseñanza, bajo la dirección de José Matos Mar y con estrecha colaboración entre los investigadores del IEP y de San Marcos (Pajuelo, 2001: 144).

Los productos de este proyecto fueron libros, artículos, folletos mimeografiados y tesis universitarias. Precisamente, para Alva Mendo, dos de los estudios pioneros que recurren al testimonio oral de los informantes son *Erasmus, yanacón del valle del Chancay* de Matos Mar y Jorge A. Carbajal, que se publica en 1974, pero cuyo trabajo de campo y producción testimonial fue realizado en 1963; y *La villa de Santiago del Cao, ayer. Narración de don Enrique* de José Sabogal Wiesse, publicado en 1974 en la revista mexicana *Anuario Indigenista* (2003: 66). El primer caso evidencia meridianamente cómo la antropología termina produciendo uno de los primeros testimonios en nuestro país. Además, se observa el tránsito, en un mismo testimonio, de concebirlo como *recurso metodológico* –nace del trabajo de campo del proyecto del IEP–, para luego tomar forma como *recurso narrativo*, con valor en sí mismo, y siendo publicado como tal. En 1974 también se publicó bajo el auspicio de Casa de las Américas el testimonio del sindicalista cusqueño Saturnino Huilca,

*Huillca: habla un campesino peruano*. El testimonio fue gestado por el entonces historiador y periodista Hugo Neyra. En el siguiente capítulo abordaré en detalle este testimonio.

Otro texto pionero que inicia la producción testimonial en y sobre la urbe es *Las barriadas de Lima: 1957* de José Matos Mar. Este libro se publicó por primera vez en 1966, nueve años después de realizado el trabajo de campo. La segunda edición se publicó en 1977, once años después de la primera edición. Lo novedoso de esta segunda edición es un apartado final con 18 testimonios de pobladores<sup>50</sup>. Resulta sintomática la inclusión de estas narraciones de vida, y diagnóstica, una vez más, el tránsito del testimonio de herramienta *metodología* a considerarlo en su valor intrínseco como *narrativa*, en su especificidad.

Como *recurso narrativo*, los testimonios van ganando su propio peso a mediados de la década del setenta. Se producen testimonios ya no como parte metodológica de un proyecto de investigación antropológica; ya no son parte accesoria de los trabajos etnográficos; sino que se producen narraciones de origen oral para ser publicados como tal, en tanto historias de vida, con la capacidad discursiva suficiente para alcanzar el estatuto de literatura. Algunos de estos testimonios iniciales son *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani* (1977) de Escalante y Valderrama, *Memorias de un viejo luchador campesino:*

---

<sup>50</sup> Cinco testimonios son de mujeres. No considero estos testimonios como parte de nuestro corpus de análisis porque el proyecto si bien considera a los testimonios como *recurso narrativo*, prima en especial su utilización como *recurso metodológico*. La gran parte del libro es un detallado trabajo antropológico, y hasta interdisciplinario, sobre las barriadas; incluye mapas, cuadros detallados, planos de casas, fotografías. El corpus testimonial es apenas un apéndice que no fue tomado en cuenta en la primera edición.

*Juan H Pérez (1983)* de Teresa Oré y *La otra historia. Memoria colectiva y canto del pueblo de Saña*<sup>51</sup> (1985) de Luis Rocca (Alva Mendo, 2003: 67). De este corpus, Alva Mendo afirma que son “los textos fundacionales donde lo testimonial se privilegia como fuente de información y de legitimidad para evidencia el pasado y el presente” (2003: 67).

Llama la atención que cinco de los gestores de los seis testimonios mencionados tienen su formación en las Ciencias Sociales (antropología y sociología), solo José Sabogal Wiesse se encuentra ajeno a este campo, fue un ingeniero agrónomo con afición antropológica. Es indudable el origen del testimonio en estas disciplinas. Asimismo, el paso del testimonio, de herramienta metodológica a *recurso narrativo*, se dio dentro del mismo espacio de las Ciencias Sociales. El testimonio recién comenzará a interesar a la literatura a partir de la década del ochenta, haciéndose más notorio en los noventa y en la primera década del 2000. No causa extrañeza que, desde los estudios literarios en el Perú, haya costado tiempo prestarle la atención debida al testimonio; situación que, curiosamente, no ha sucedido con otras formas de producción oral como mitos, cantos, leyendas que sí fueron tomados en cuenta con prontitud. No obstante, en las últimas dos décadas los estudios sobre el testimonio han sido más fértiles desde la especialidad de literatura y también se produjeron testimonios desde especialistas en literatura<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Este testimonio está emparentado, por sus similitudes, con el testimonio colectivo de la comunidad de San Agustín (Callao): *Oía mentar la hacienda San Agustín* (Convenio Andrés Bello, 2007). Para más datos sobre este libro se puede consultar la reseña que publiqué en el número 66 de la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*.

<sup>52</sup> Algunos de los testimonios gestados por especialistas en Literatura son los siguientes: *Don Joaquín. Testimonio de un artista popular andino* (1982) por Mario Razzeto, *Jaime Guardia. Charanguista* (1985) por Manuel Larrú, *Soy señora. Testimonio de Irene Jara* (2000) por Francesca Denegri, *Hijas de Kavillaca: tradición oral de mujeres de Huarochirí* (2002) por el Cendoc-Mujer y Flora Tristán, y *Oía mentar la hacienda San Agustín* (2007) por estudiantes de

5. ¿De la literatura a la antropología o de la antropología a la literatura?  
Del *simulacro* antropológico a la *realidad* antropológica

González Echevarría (1998) ha desarrollado con minuciosidad las relaciones entre literatura y antropología. Desde los estudios literarios, se pregunta cómo es que en parte del siglo XX la narrativa ficcional se ha valido el discurso antropológico. En *Mito y archivo*, a partir de seguimiento historiográfico de la ficción latinoamericana, propone que la novela latinoamericana ha transitado por diversos estadios y en cada uno de ellos se ha valido de discursos no literarios para validarse a sí misma como discurso, paradójicamente, literario. Algunos de estos discursos ajenos a la literatura fueron el discurso legal del siglo XVI; durante el siglo XIX el modelo simulado fue el discurso científico de los viajeros europeos, y en el siglo XX la antropología viene a ocupar la forma elegida para su expresión. Estos procedimientos evidencian, de un lado, que “El proceso de *simulación* y *fuga* de formas impuestas por el poder que subyace en todas estas narrativas es la fábula maestra de la novela” (González Echevarría, 1998: 10) [Énfasis nuestro]; y de otro, que no basta solo con la fetichización de la letra por sí misma, sino que pasa por la utilización (*simulación*) de formas discursos validadas por el discurso hegemónico. Por ello, cuando el paradigma hegemónico cambia aquel discurso que es *simulado*, la narrativa también lo hará para seguir simulando el

---

literatura de San Marcos bajo iniciativa de Manuel Larrú. En mi tesis de licenciatura abordé la representación en los testimonios de artistas andinos, el caso de Joaquín López Antay, Jaime Guardia, Jesús Urbano y Máximo Damián. Ver bibliografía.

nuevo paradigma extraliterario: “Hay una renuncia persistente de la novela a sus orígenes literarios y su imitación a otros tipos de discurso”<sup>53</sup> (1998: 16).

Surge la pregunta: ¿con qué finalidad la literatura buscaba legitimarse a través de discurso extra-literarios? Para González Echevarría el fin es tener acceso al capital simbólico a través de un discurso que simula ser verdadero. En otras palabras, la novela al no tener forma propia se vale de determinados “archivos” hegemónicos para conseguir un estatuto que le resulta ajeno. Esta es una de las principales hipótesis del libro: “Las narrativas que solemos llamar novelas demuestran que la capacidad para dotar al texto con el poder necesario para transmitir la verdad están fuera del texto; son agentes exógenos que conceden autoridad a ciertos tipos de documentos” (1998: 32).

González Echevarría establece que algunas modalidades narrativas, como la novela, tuvieron que competir con las “narrativas” que crearon o adaptaron primero las ciencias naturales y luego las sociales: “[...] Por consiguiente, en América Latina, en el siglo XIX (hasta el segundo decenio de este siglo) la narrativa asume la forma de un nuevo discurso hegemónico: la ciencia [...]” (1998: 36). El *simulacro* del discurso científico de las ciencias naturales prevalecerá en la narrativa ficcional hasta la década de 1920. Desde entonces se produjo el surgimiento de la llamada novela de la tierra, “regionalismo” cuando hablamos a nivel de Latinoamérica e “indigenismo” en el

---

<sup>53</sup> En esta misma dirección, González Echevarría apunta que los libros que han recibido el nombre de novela en la era moderna siempre han pretendido no ser literatura; sino ser autobiografías, cartas, manuscritos hallados.

área andina y de México<sup>54</sup>. Este tipo de producción novelística se vale de un tipo distinto de *mediación*, la antropología clásica:

Ahora la promesa del conocimiento se aloja en un discurso científico, cuyo objetivo no es la naturaleza, *sino esencialmente el lenguaje y el mito. El documento portador de verdad que imita la novela es el informe antropológico o etnográfico*. El objetivo de dichos estudios es descubrir el origen y fuente de la versión que una cultura tiene de sus propios valores, creencias e historia, recopilando, clasificando y volviendo a contar sus mitos (1998: 38) [Énfasis nuestro].

De este modo, la relación entre el discurso de la antropología, como ciencia constituida, y el discurso de la narrativa latinoamericana encuentran un eje nodal de articulación en la prefiguración de las novelas hispanoamericanas en las primeras décadas del siglo XX<sup>55</sup>. A fines de la década de 1960 esta relación, que resultó ser en esencia un *simulacro*, es reformulada por la producción testimonial: de un lado, la relación entre antropología y literatura se hace más sólida y estrecha; de otro lado, la producción se complejiza a un nivel antes insospechado –lo abordado en el primer capítulo. Mercedes López-Baralt (2005) rescata los planteamientos de *Mito y archivo* porque “Con gran perspicacia, González Echevarría observa cómo la narrativa de estos años anticipa el diálogo entre literatura y etnología que a partir de los setenta abordarán en su disciplina antropólogos como Clifford Geertz” (30).

---

<sup>54</sup> Cabe recordar que el regionalismo tiene entre sus títulos novelas fundamentales como *La vorágine* (1924), *Don Segundo Sombra* (1926) *Doña Bárbara* (1929) y que culmina, a criterio de González Echevarría, en 1953 con *Los pasos perdidos* de Carpentier.

<sup>55</sup> Echevarría parece afirmar que la influencia de la antropología fue un hecho consciente por parte de los escritores regionalistas. Desde mi punto de vista, después de haber desarrollado algunos puntos de la historia de la antropología en América, puedo afirmar, en el caso peruano, que en el siglo XVI y luego en las primeras décadas del siglo XX se hizo antropología sin tener la clara conciencia de estar ejerciéndola; lo que primó fue una *imaginación antropológica*. Para hablar del otro urgía un tipo particular de escritura y casi siempre que hablamos del otro estamos entrando al terreno de la antropología. He allí las proximidades y similitudes entre uno y otro.

Previamente surge la necesidad de pensar las limitaciones de la antropológica clásica. Desde los estudios post-estructuralistas se cayó en la cuenta que la antropología también fue una de las tantas vías a través de las cuales la cultura occidental perfiló y definió indirectamente su propia identidad cultural, a partir de la construcción del Otro desde su mismidad. Esta identidad occidental dominó a las culturas orales mediante el conocimiento cartesiano, pues las hizo mero objeto de estudio: “La antropología traduce las culturas de otros al lenguaje de Occidente y en el proceso establece su propia forma de conocimiento de uno mismo mediante una especie de aniquilación del yo” (González Echevarría, 1998: 39). “Aniquilación del yo” porque el antropólogo pugna por despojarse de su “identidad exógena” para autorizarse a sí mismo la capacidad de hablar *del otro*, *por* el otro. Este problema de representación, en el cual el indigenismo, como *simulacro* de la antropológica clásica, también cayó y nunca pudo resolver, pues “[...] La novela latinoamericana moderna está escrita a partir del modelo de estos estudios antropológicos” (González Echevarría, 1998: 39). No obstante, si González Echevarría vincula a la narrativa literaria con la antropología hasta la década del 50, la investigadora Amy Fass Emery extiende esta relación hasta el testimonio y la novela transcultural. En *Anthropological Imagination in Latin American Literature*, Fass Emery, citada por López-Baralt, afirma que

La conjunción de antropología y literatura en los textos literarios latinoamericanos del siglo XX –lo que yo llamo “*la imaginación antropológica*”– es un fenómeno de largo alcance que abarca el primitivismo surrealista, el negrismo, el indigenismo de la primera mitad del siglo, el prolífico género testimonial que comenzó en los sesenta y el modernismo de la cultura popular de la novela transcultural<sup>56</sup> (López-Baralt, 2005: 31) [Énfasis nuestro].

<sup>56</sup> Acerca del testimonio, la visión de Fass Emery no es tan positiva: “Iniciada en nuestra América a partir de la publicación de los estudios de Oscar Lewis sobre la cultura de la pobreza, presenta el problema de que la voz del Otro queda debilitada al depender de la

A lo largo de estas diversas y heterogéneas narrativas, a excepción del testimonio, el narrador *simula*, en esencia, el discurso del antropólogo, porque la antropología es el único discurso capaz de analizar y narrar con autoridad lo “autóctono” o, mejor aún, al Otro: “La antropología le da a los novelistas los instrumentos metodológicos, la retórica o el discurso para poder estar ahí y afuera al mismo tiempo” (González Echevarría, 1998: 217).

Cabe mencionar que a partir de la década de 1970 se cuestionará la metodología etnográfica desde la propia disciplina<sup>57</sup>. Dos autores centrales en este período son Clifford Geertz y James Clifford. En breves palabras, ambos antropólogos se encargaron de centrar la crítica no en el mismo trabajo de campo –el proceso de endoculturación y recolección de datos para validar el discurso que se creará–, sino en el proceso de la escritura del informe etnográfico, escritura discursiva que incluso se vale de procedimientos literarios, ubicando a la antropología en los linderos de la literatura y en el que confluyen tanto la voz del antropólogo como la del otro, cuya cultura es objeto de estudio. Geertz y Clifford plantearon una poética etnográfica sobre la producción antropológica, claros ejemplos son acercamientos, desde una perspectiva literaria, de la obra de antropólogos clásicos como Malinowsky, Levi Strauss, entre otros. En esta dirección, Clifford citado por González Echevarría afirma que:

---

presencia paternalista de un interlocutor que la representa, problema que comparte, por cierto con la antropología actual” (López-Baralt, 2005: 31). No comparto su punto de vista, pues generalizar la relación gestor/ testor como paternalista deja fuera múltiples formas testimoniales en las que cabe la posibilidad de encontrar relaciones más horizontales.

<sup>57</sup> La escritura etnográfica es aquella descripción cultural de otro a partir de la convivencia y la observación, y que tras escuchar atentamente transcribe la tradición oral de la sociedad estudiada.

Se hace necesario concebir la etnografía, no como la experiencia y la interpretación de “otra” cultura circunscrita, *sino más bien como una negociación constructiva que abarca al menos dos, por lo general más, sujetos conscientes, políticamente significativos*. Los paradigmas de la experiencia y la interpretación están cediendo su sitio a los paradigmas del discurso, el diálogo y la polifonía (211) [Énfasis nuestro].

Entonces, en la etapa de la antropología clásica, se trata de un trabajo unidireccional, el antropólogo occidental monopolizaba la voz y el poder interpretativo sin cuestionar su trabajo. A partir de la década de 1970 se empieza a concebir el trabajo etnográfico como un trabajo conjunto, en el cual se negocia la construcción interpretativa de la realidad, un discurso producido entre antropólogo y el informante de la cultura a interpretar. Propongo un ejercicio de equivalencias entre, de un lado, la etnografía clásica y el indigenismo y, de otro lado, entre la etnografía *polifónica* (por así llamarla) y el testimonio<sup>58</sup>. Esta extrapolación da pie para retomar a Fass Emery, quien propone tres paradigmas para lo que acertadamente llama *la imaginación antropológica* –término que remite al hecho de hacer antropología de modo espontáneo, sin pasar necesariamente por un proceso de profesionalización de la misma–, en la narrativa latinoamericana:

Los dos primeros [paradigmas] ven, de manera binaria, un conflicto que enfrenta el *mundo tradicional indígena* con las *fuerzas modernizadoras*: por una parte la actitud positivista que estigmatiza al otro en la narrativa decimonónica y de inicios del siglo XX por entorpecer los proyectos modernizadores de desarrollo nacional; por otra, la actitud primitivista que celebra la Otridad de cara a la decadencia de Occidente por parte de surrealistas y novelistas transculturadores. El tercer paradigma está constituido por una narrativa que *rechaza las oposiciones binarias* para celebrar la heterogeneidad, o la presencia dinámica de formas culturales híbridas en Latinoamérica. Este tipo de

---

<sup>58</sup> Curiosamente en el testimonio, a diferencia de la etnografía, el gestor trata de evanescer su presencia textual, tarea utópica pues va dejando sus “huellas” y evidencias sobre todo a nivel para-textual.

narrativa refleja una imaginación antropológica posmoderna, testigo del fracaso de la visión enciclopédica de la perfectibilidad humana, de las utopías (López-Baralt, 2005: 31-32) [Énfasis nuestro].

6. El testimonio: superación del *simulacro* antropológico de la narrativa indigenista

El testimonio reformula la narrativa indigenista porque no es un *simulacro* del discurso antropológico. Fácticamente se vale de la metodología etnográfica y no solo trata de *emularla*, a través de lo que se ha llamado *armchair ethnology* o antropólogo de butaca<sup>59</sup>, para producir un discurso de marcadas formas literarias: una narrativa entremezclada de heterogeneidad y diferencia encarnadas en la presencia del testimoniante y testimonialista. A partir de la lectura de *Cien años de soledad*, González Echevarría dice que la presencia de Melquíades y de Aureliano [...] es una garantía de que la conciencia individual de un *historiador/ escritor* filtrará la pretensión ahistórica del *mito* al someter los acontecimientos a la temporalidad de la *escritura* (1998: 53) [Énfasis nuestro]. De modo similar, en el testimonio, el *historiador/ escritor* se torna en un *gestor* real que registra y edita el discurso de su informante. Esta relación entre el gestor y testimoniante (personaje) contrasta con la narrativa latinoamericana en tanto en esta se trata de *simulacro*, en el testimonio esta tensión es *real*. El gestor tiene que lidiar con el ejecutor de la

<sup>59</sup> En este tipo de investigación los etnólogos solo viajaban ocasionalmente, dependiendo en gran medida de fuentes escritas o ajenas. Un buen ejemplo de antropología de butaca nos la da Rómulo Gallegos al tener como uno de las principales fuentes para la elaboración de *Doña Bárbara* la versión española de *Escenas rústicas en Sur América o la vida en los llanos de Venezuela*. Este trabajo le proporcionó a Gallegos gran parte del material sobre el folclore de la región de Apure (Echevarría, 1998: 198). Para el escritor indigenista *simular* un trabajo etnográfico no implica viajar en la realidad a esas zonas a representar. El escritor puede ser un etnógrafo a través de libros de otros etnógrafos.

voz testimonial, un personaje de carne y hueso; en la novela solo se bate con sus personajes en el papel.

Cornejo Polar (1984) afirma que la novela es el género más ligado a la burguesía y que por ende su espacio privilegiado de *representación* es la ciudad. Por tal motivo, la novela indigenista aparece profundamente desvinculada de su *referente de representación*, el mundo andino y de las formas expresivas que este referente produjo (mitos, canciones, etc.): “Este [la novela] es, pues, un género histórico, social, estéticamente ajeno a la cultura quechua y al mismo tiempo, el género que el indigenismo emplea con mejores resultados” (1984: 60). Ello lo lleva a calificar al indigenismo como literatura heterogénea. ¿Podríamos decir lo mismo del testimonio? Pienso que sí. Para Cornejo Polar “la duplicidad o pluralidad de los signos socioculturales de su proceso productivo obedecen, en síntesis, a un proceso de producción en el que hay por lo menos un elemento que no coincide con la filiación de los otros” (1984: 60). Cornejo Polar enumera cuatro características que hacen de la novela indigenista una literatura heterogénea: a) es un acontecimiento dominado por *características ajenas al mundo andino*: su tecnología es escritural y no oral, está en español y no en quechua, es un producto de la pequeña burguesía citadina y no del indígena rural; b) está alejada del universo indígena porque estos *no cultivaron un género narrativo como la novela*; c) El lector ideal y los lectores reales no son el indio sino el lector urbano de clase media, quizá del mismo grupo al que pertenece el escritor; d) El referente sí corresponde al universo indígena: “Este es precisamente el elemento que, *al*

escapar del orden occidentalizado que preside a los otros, crea la heterogeneidad de la novela indígena” (1984: 66).

La gran y definitiva diferencia entre la narrativa indigenista y el testimonio está en la presencia de la voz testimonial que viene a sumarse al referente de representación, que durante toda la novela indigenista fue el único elemento del mundo andino que apareció representado. El testimonio no intenta ser solo un *simulacro* del referente, sino que se agrega la voz de aquel que vive en ese referente. El narrador indigenista se había asignado ser defensor de la “raza indígena” y afirma asumir sus intereses, evidenciando su ajenidad con respecto a ese mundo; es decir, ser el representante de esa inmensa masa de la que obviamente no forman parte (Cornejo Polar, 1994). Además, hay una estrategia doble y ambigua mediante la cual el narrador aspira a ser

una instancia transparente por la que atraviesa la “realidad” para llegar tal cual al lector, pero, por otra, ese mismo narrador no cede un punto de sus atributos como autor-autoridad y configura una estructura referencial que encierra, como parte de sí misma, una extensa red de interpretaciones y valoraciones [...] (Cornejo Polar 1994: 205).

Es indudable que esta postura no refleja la realidad sino la posición hermenéutica o ideológica del propio narrador, tanto más cuanto se trata de un narrador fuertemente monológico. Sin lugar a dudas, esta sería una de las diferencias fundamentales con respecto al testimonio pues el narrador indigenista es

[...] un sujeto emisor constituido como agencia única de la autoridad narrativa [...] el narrador despliega una sola voz e impone un solo significado al universo de la representación. Los protagonistas [...] en realidad nunca dejan oír su palabra verdadera: de una u otra manera son siempre “traducidos”, a la

par que el mundo parece constreñido dentro de una sólida estructura referencial (Cornejo Polar, 1994: 206).

Por el contrario, en el testimonio se suma la voz de un sujeto periférico que, claro está, luego es mediada y moldeada por los parámetros culturales del intelectual occidental. Si la novela indigenista es esencialmente monológica, el testimonio tiene al diálogo como base de su producción. Entonces, en el testimonio, a diferencia de la narrativa indigenista, al referente se suma la voz subalterna con una cuota de autoría que la comparte con el intelectual. He allí la gran diferencia y la reformulación de la representación.

De otro lado, el proceso de transcripción de la oralidad, y su edición para darle una linealidad narrativa, emparenta al testimonio más con la literatura que un discurso de las Ciencias Sociales. Además, hay que resaltar que la suma de la voz testimonial al referente es una reformulación y no una superación de la representación de las voces subalternas porque “[...] los no-subalternos no tenemos oídos para escucharlos, salvo cuando trasladamos su palabra al espacio de nuestra consuetudinaria estrategia codificadora” (Cornejo Polar 1994: 220). Es decir, adecuamos sus modulaciones a la tecnología que nos es propia: la escritura. Esa “traducción” crea una distancia insalvable, pero no por ello se debe invalidar el trabajo de recopilación testimonial. Además, toda aproximación al testimonio debería tomar en cuenta que la voz auténtica del subalterno no está en este género, porque es realizado y recibido en el mundo letrado, recién a partir de esta premisa es que podemos auscultar las huellas de la palabra primera: “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” (Denegri, 2000: 24).

Asimismo, si en la producción del testimonio la voz subalterna marca la más sobresaliente y radical diferencia con el *indigenismo de la representación* y el mismo neo-indigenismo, a nivel del texto central, los tópicos, personaje y ambientes representados en el testimonio son muy próximos a la narrativa indigenista. González Echevarría sintetiza las características de la novela regionalista que se pueden hacer extensivas al indigenismo: estos tratan del mito, la religión, la magia, la lengua, la genealogía, la repercusión de los nuevos modos de producción en las sociedades tradicionales, lo que quedó en periodos anteriores; es decir, la totalidad de una cultura vista y descrita desde afuera (1998: 216). Los tópicos del testimonio también son estos y es precisamente que este matiz de temas “culturales” en común con la novela indigenista son vehiculizados por el discurso antropológico, en el cual prima muchas veces ese afán por el mito. Y es que para tratar “atrapar con fidelidad” el referente, como ya dijimos, es necesario ser o hacer de etnógrafo<sup>60</sup>.

Todo ello no implica que uno de los tópicos fundamentales del indigenismo, la reivindicación social ante la explotación latifundista, no esté presente en el testimonio. Ese tema marca inevitablemente cualquier narrativa que toque el tema del ande más como imaginación en las relaciones sociales de tipo jerárquica que como realidad. Achugar (1989) afirma que la

---

<sup>60</sup> Precisamente este matiz cultural es el que marca la principal diferencia entre los testimonios peruanos con los testimonios centroamericanos de los setentas y ochentas y que la crítica norteamericana hiper-canalizó. En estos últimos, en la mayoría de casos, tienen como principal eje temático una lucha social de reivindicación frente a un Estado que viola marcadamente los derechos elementales de minorías étnicas y de los grupos subalternizados históricamente. En el testimonio peruano hay un mayor interés por la esfera privada del testimoniante, caso contrario es la del testimonio latinoamericano que centra su interés en el rol público y político del testimoniante. Pareciera haber una obsesión por crear o encontrar a héroes populares en esta última. Además, se deja de lado el amplio corpus de testimonios producidos en Latinoamérica.

representación tiene un sentido reivindicativo explícito en la producción posterior a la década de 1970: “La novedad respecto de los 40, 30 ó 20 años atrás no se detiene en la temática o en las voces; más aún, por sí sola la temática no supone una modificación cualitativa que permita, de un modo suficiente, hablar de una nueva producción literaria latinoamericana” (1989: 162). Para Achugar, lo que verdaderamente marca la diferencia con la producción de las primeras décadas del siglo XX es precisamente este sentido reivindicativo. Si bien el autor alude sobre todo al testimonio centroamericano, podemos decir que el testimonio peruano es marcado también por ese carácter radicalmente reivindicativo. Y esta reivindicación no pasa por los ejes temáticos que son representados, sino por el hecho mismo de pasar a reformular el problema de la representación, hacer partícipe de la producción textual al sujeto subalterno y no solo representarlo a través de la mimesis.

A nivel narrativo, el indigenismo ortodoxo solía ceñirse a las prácticas del realismo decimonónico: narrador en tercera persona y omnisciente (la mayoría de veces), linealidad en el relato, minuciosidad en las descripciones del paisaje. En general una economía narrativa sin mucha sofisticación que es reformulada y repotenciada en narrativas posteriores como las del boom o el mismo neo-indigenismo. A diferencia de estas dos últimas narrativas, en el testimonio latinoamericano y peruano se produce la vuelta a una narración mucho más tradicional, quizá esta sea la característica que más la aproxima al *indigenismo de la representación*. A nivel narrativo, en ambas hay un respeto por un orden cronológico. Por el contrario, como ya anoté, en el indigenismo hay una preponderancia por un narrador en tercera persona y en el testimonio

el narrador fluctúa entre la primera persona singular y plural. No obstante, sus estatutos los distancia, uno del lado de la ficción, pero que intenta ser una fiel representación a través de una mimesis anclada al mundo que re-presenta y, de otro lado, un estatuto de veracidad, que también se ancla a la reconstrucción de lo real a través de una afirmación supeditada al pacto de verdad: el compromiso de decir la verdad. Ambas, por supuesto “hechuras” o construcciones discursivas.

De otro lado, la apuesta por la simpleza narrativa en el testimonio obedece al respeto por la construcción narrativa del testor o testora. Él o ella a su vez sigue los lineamientos del gestor, planteados tácitamente en un cuestionario, que muchas veces tiene un orden cronológico –ir de los recuerdos de la niñez a la juventud hasta la actualidad–, que no implica que el testor lo respete a cabalidad, pues en la oralidad tampoco existe un estricto orden cronológico al narrar. Por esta razón, sería contradictorio que un discurso que busca representar a actores sociales poco emparentados con la escritura tuviera estructuralmente o ejerciera los experimentos de la narrativa vanguardista.

Finalmente, otro aspecto del discurso antropológico evidente en la novela regionalista y también en la narrativa indigenista es el método comparativo, que aparece sobre todo en los contrastes de las subculturas orales y la cultura dominante, aunque también abundan las comparaciones entre subculturas orales: “Hay en estas novelas de la tierra la sensación de que algo valioso se ha perdido, una nostalgia por un pasado en el que prevalecían los valores tradicionales y las culturas no europeas eran fieles a su ‘esencia’ no

histórica” (González Echevarría, 1998: 219-220). No obstante, en el caso de la narrativa indigenista ortodoxa más que lo perdido se confronta lo pasado con el presente, las famosas dicotomías centro/ periferia, urbano/ rural, costeño/ serrano, modernidad/ tradición. Lo más relevante es que en las últimas décadas del siglo XX estas dicotomías esenciales y estáticas han sido superadas de un lado, por herramientas metodológicas pos-estructuralistas y de otro lado, los testimoniantes han demostrado con sus narraciones identitarias que tales oposiciones son inoperantes: la modernidad y lo tradicional no tienen necesariamente un carácter antitético, ambas pueden ser articuladas en un complejo juego de identidades que los propios testimoniantes han evidenciado en sus relatos de vidas.

7. El testimonio: apertura a discursos subalternos (afrodescendientes, indígenas selváticos y mujeres)

María Teresa Grillo (2006) propone a la narrativa testimonial peruana como una narrativa heterogénea, es decir, como un discurso que es producto de la relación dinámica y conflictiva de dos espacios culturales (occidentales y tradicionales) la mayoría de veces antagónicos. Por otra parte, Degregori y Sandoval afirman que el periodo indigenista en el Perú estuvo marcada por el paradigma del mestizaje (costa/ ande), que concibe la identidad de manera estática y esencialista:

A la antropología latinoamericana la impulsó la nostalgia, o el anhelo narcisista de (re)construir un Nosotros homogéneos<sup>61</sup>. A lo

---

<sup>61</sup> En este sentido Cornejo Polar afirma que “los indigenistas se presentan a sí mismos, ante el conjunto de la sociedad como encarnación de tal identidad, como un profeta o representante menos que natural. En este orden de cosas, la identidad supondría la conversión de un ‘nosotros’ excluyente, en el que en realidad sólo caben cómodamente los miembros de esa élite y sus allegados, con su autoimagen, sus intereses y sus deseos, en un ‘nosotros’ extensamente inclusivo, casi ontológico, en el que los verdaderos protagonistas, nunca consultados, tienen que apretujarse y perder partes de su condición, mutilándose, para ingresar en ese campo acotado y hasta sacralizado por el ejercicio de sus promotores” (1994: 186).

largo de la década del 1960, la contundencia de la realidad incidió cada vez más en la disciplina, *hasta hacerla desbordar los marcos de esa primera etapa indigenista* y exploradora, enmarcada mal que bien dentro del culturalismo, en la cual el folclor era el tema privilegiado, las comunidades el ámbito central y el trabajo de campo sacralizado como rito de iniciación, el método principal. Ese desborde se da por acumulación, conforme nuevos ámbitos, temas e influencias se incorporan a la antropología (2008: 37).

Desbordado los límites del indigenismo, en las últimas décadas del siglo XX se inicia a un paradigma intercultural en el cual se tiene la conciencia de vivir en una nación no solo bicultural, sino pluricultural. El testimonio peruano, dentro de este trayecto, se presenta como superación de las dualidades estáticas y esencialistas del *indigenismo de la representación* y la antropología indigenista; y más bien evidencia la representación de identidades dinámicas, heterogéneas en constante construcción, entre un espacio cultural más occidental, modernizante y otra más tradicional que; sin embargo, también ha interactuado, como es inevitable, con elementos de la modernización. Además de abrir sus estudios hacia otras comunidades subalternas que no habían sido abordadas ni integradas a la nación, y que incluso mantenían un mayor grado de subalternidad.

Asimismo, Cornejo Polar (1989), en consonancia con lo expuesto por Degregori y Sandoval, advierte que al iniciarse el siglo XX se da un cambio de perspectiva, cada vez con mayor insistencia se estudia y se recopila la poesía y los relatos de “los indios modernos”. El iniciador de esta filología de la literatura viva es Adolfo Vienrich<sup>62</sup> (*Azucenas quechuas*, 1905). Según Jorge Puccinelli, Vienrich sería el precursor de los estudios folclóricos (Cornejo Polar, 1989: 123-

---

<sup>62</sup> Una de las omisiones más resaltantes de Marzal en su desarrollo de la antropología indigenista moderna es precisamente la figura imprescindible de Adolfo Vienrich.

124). Además, Cornejo Polar propone una reveladora genealogía de lo que llama estudios de filología viva; vale decir, estudios etnográficos de recopilación de literatura oral. El investigador enmarca tres periodos: a) El ciclo iniciado por *Azucenas quechuas* culmina con *Canto Kechwa* publicado por José María Arguedas en 1938; b) El segundo periodo, tributario del primero, produce recopilaciones y traducciones de la literatura quechua y tendrán una intencionalidad fuertemente artística. El propio Arguedas sería una figura central; c) El tercer periodo se caracteriza por criterios de fidelidad antropológica y lingüística, “se amplía el campo de atención a las literaturas amazónicas y se consolida, como género, el relato testimonial”<sup>63</sup> (1989: 125).

La clasificación de Cornejo Polar describe el camino de una vertiente del trabajo etnográfico a lo largo del siglo XX. Propone un inicio caracterizado por el estudio de tipo folclorista –antropología culturalista en términos de Degregori (2008) –, en el marco de un mundo moderno costeño frente a un mundo rural andino, que tiene como punto máximo de resolución al paradigma mestizo. Es decir, entre fines de los sesenta y mediados de los setentas, con la consolidación de las Ciencias Sociales, la antropología se desligará del molde indigenista culturalista –fijación por el llamando “indio del ande”, folclor como tema privilegiado, estudio de comunidades. La gran ruptura la produce la teoría de la dependencia, que introduce temas hasta entonces descuidados como el conflicto, la dominación y el poder: “Por la vía del énfasis en el conflicto y la transformación, o por la del énfasis en la diversidad cultural, la antropología

---

<sup>63</sup> Un texto fundamental de esta apertura hacia el mundo amazónico es *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campa* (1968) de Stefano Varese. Varese realizó trabajos de campo en los veranos de los años 1963, 1964 y 1967 (Varese, 1968: 19). Cornejo Polar no menciona este libro sino uno posterior: *La verdadera Biblia de los cashinahua* (1975) de Marcel d'Ans.

indigenista y culturalista de los primeros tiempos llegaba a sus límites, desbordada por la realidad” (Degregori y Sandoval, 2008: 39). La antropología encontrará su propia especificidad y abrirá años posteriores su campo de estudio -estudios urbanos de barriadas, etnohistoria- y aparecerán diferentes rostros de la nación; por ejemplo, se abre hacia los estudios amazónicos, pero a la vez esta apertura multicultural se verá limitada por el paradigma marxista<sup>64</sup> (Degregori y Sandoval, 2008).

En el trabajo antropológico surge una vertiente marxistas que será hegemónica y que nunca tendrá sintonía con la antropología de los actores que de modo temprano se planteaba como posibilidad y que el testimonio supo acoger de inmediato. Desde esta perspectiva: “El trabajo de la antropología culturalista fue percibida con investigaciones académicas “apolíticas” (de la Cadena, 2004: 210). Si el desborde de la antropología indigenista y la irrupción del testimonio representaba la promesa de otro paradigma que superase la oposición excluyente de tradición/ modernidad. Los testimonios eran claro y muy didáctico ejemplo de cómo las identidades no eran estáticas ni esenciales sino que los testimoniantes en sus relatos de vida mostraban cómo podían hacer una *performace* cotidiana de múltiples identidades y que adquirirían características transculturales (Fernández Retamar) o híbridas (García

---

<sup>64</sup> Durante mediados de la década de 1970, también de modo marginal, se empiezan a hacer trabajos de antropología desde una perspectiva de género. Estos trabajos iniciales no fueron realizados por la antropología peruana sino por antropólogas extranjeras interesadas en la zona andina de Perú, Bolivia y Ecuador. Autoras como Billie Jean Isbell, Susan Bourque y Kay Warren abordaron el tema de la subordinación de las mujeres a partir de la complementariedad de roles masculinos y femeninos en los Andes, y sobre las características de la separación entre lo público y lo privado en las comunidades campesinas. La influencia de estas ideas ha sido tan fuerte que aún son usadas en la formación de jóvenes antropólogos y sociólogos (Oliart, 2001).

Canclini). Lamentablemente, aquel temprano paradigma intercultural se vio frustrado por el marxismo y tendría que esperar unas décadas, pues el marxismo “[...] el que se difundió durante los años setenta en las universidades peruanas era un marxismo demasiado dogmático y economicista, que no dejaba oxígeno a la cultura” (Degregori y Sandoval, 2008: 41). Rochabrún lo describe como un “marxismo vulgar”: “[...] base y superestructura, determinismo económico, caracterización de todos los fenómenos en términos de clase [...] desde por los actores sociales y las situaciones concretas [...]” (2007: 28). Degregori y Sandoval mencionan que algunos de los trabajos de Rodrigo Montoya, César Fonseca, John Murra fueron a contracorriente de esta perspectiva reduccionista (2008: 41); pero Degregori y Sandoval no reparan en la veta testimonial, que apuntala, si bien desde una posición limitada, la posición de una antropología del actor y una perspectiva pluricultural que recién se podría desarrollar con plenitud a partir de la última década del siglo XX.

En otras palabras, el testimonio no solo posará su mirada a ese gran otro, “el hombre indio” –*indigenismo de la representación*, antropología culturalista–, que marcó la agenda antropológica gran parte de las primeras décadas de su existencia institucional. Otras comunidades mucho más subalternizadas –que ni siquiera habían alcanzado a ser visibilizadas por las élites intelectuales progresistas en sus agendas investigativas–, también ocuparon la atención del testimonio. Me refiero, por ejemplo, a la comunidad afrodescendiente, a las múltiples etnias selváticas y en general a grupos minoritarios o grandes mayorías en una posición de secular subordinación, como el de las mujeres. En relación a la narrativa testimonial resulta revelador

acotar como entre los primeros testimonios publicados en el Perú destaca la voz de un afrodescendiente, me refiero a la figura de don Erasmo en el testimonio gestado por Matos Mar y Carbajal (1974). También ese mismo año, muy tímidamente y como apéndice, emerge la voz de Agustina Huaquira Mamani, esposa de Saturnino Huillca, líder sindical cusqueño protagonista del testimonio gestado por Hugo Neyra (1974). Tres años después hallamos la voz de Asunta Quispe Huamán en *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1977). Finalmente, cerrando la década del setenta se publican los testimonios de mujeres urbanas en *Ser mujer en el Perú* (1977) y *Cinturón de castidad. La mujer de clase media en el Perú* (1979).

El testimonio, por sus mismas dinámicas internas de producción, hace inevitable y espontáneo la generación de mayores espacios de representación. En el Perú, desde su aparición se presenta como una gran narrativa democratizadora, al visibilizar y producir discursos emergentes: emerge la voz de un afrodescendiente –comunidad por lo demás poco tratada en la literatura y hasta ahora sin una tradición consolidada en las Ciencias Sociales–; de otro lado, emerge la voz de mujeres andinas, que hasta entonces habían tenido una reducida participación en las políticas representativas y que no había merecido atención de los discursos indigenistas y antropológicos. Revelador resulta citar a modo de ejemplo el caso del canon de la narrativa indigenista. En esta es fácil enumerar héroes masculinos indígenas: Rendón Huillca en *Todas las sangres*, Rosendo Maqui y Benito Castro en *El mundo es ancho y ajeno*, El estudiante Escobar en *Yawar fiesta*, Héctor Chacón “El Nicatálope” en *Redoble por Rancas*. Por el contrario, no es tan sencillo mencionar a personajes

femeninos con relevancia en la acción narrativa y en el devenir de las tramas. Las mujeres aparecen en un segundo plano, bajo la figura imponente del varón, en las funciones que el orden patriarcal les ha otorgado.

De otro lado, nuevamente un *habitus* patriarcal lleva a los investigadores a invisibilizar la voz de la mujer en la producción testimonial de nuestro país. Sorprende que el detallado registro de testimonios que hace Jacobo Alva Mendo (2003) deje de lado los testimonios de mujeres, incluso en aquellos casos en el que, si bien en un segundo plano, aparecen testimonios de mujeres. Alva Mendo menciona los testimonios de Saturnino Huillca y Gregorio Condori, pero no alude los testimonios de mujeres que acompañan a esos testimonios; tampoco menciona los testimonios colectivos de mujeres urbanas. Hay una vocación masculinista en su presentación de la narrativa testimonial en el Perú.

En definitiva, el testimonio rebasa los límites de la literatura indigenista al reformular la representación: existe la preocupación por crear un espacio de enunciación para el Otro; pero también rebasa a la antropología indigenista al abrir su campo representacional ya no solo al llamado indígena del ande sino a las comunidades afroperuanas, selváticas, además de romper con su vocación masculinista y sumar la presencia de las mujeres. En el segundo capítulo enumeraré la gran producción testimonial de mujeres en el Perú y su presencia desde el mismo momento de que hace su aparición este artefacto discursivo en nuestro país. No obstante, este tránsito de apertura se fue dando gradualmente y continúa gestándose la mayoría de veces desde una *imaginación*

*antropológica*, que dialoga con otras ideologías subyacentes en el gestor o gestora testimonial. O si se quiere, se puede acuñar el término *antropología testimonial*, que utiliza las herramientas de la antropología para exclusivamente producir relatos de vida en clave testimonial, no como herramienta metodológica para producir conocimiento especializado. Pero además, la *antropología testimonial*, impulso para la producción de testimonios, puede recibir influjos de otros discursos, como el marxismo y el feminismo, que serán decisivas para el resultado final de la representación.

Cabe acotar que en el caso de los testimonios gestionados por mujeres feministas es muy particular, *sui generis* –de su propio género. Es decir, en este caso no es pertinente hablar de una *imaginación antropológica*, pues la particular situación de la mujer, ser el gran Otro de la episteme masculina, hace que tanto las testoras y gestoras hablen desde ese lugar Otro que se le ha dado a las mujeres: son Otras hablando de las Otras o desde las Otras. Además esta situación se hace más especial aun porque en nuestro corpus, *Ser mujer en el Perú y Cinturón de castidad*, no hay esa distancia “cultural”, “espacial”: testoras y gestoras son mujeres urbanas de clase media. Más bien esta *imaginación antropológica* es explícita en la mayoría de testimonios en el Perú, como el caso del testimonio de Asunta Quispe Huamán, en el que una letrada y un letrado van en busca de una mujer indígena. Ampliaré estas ideas en los dos últimos capítulos.



## CAPÍTULO 4

### PRIMER CORPUS TESTIMONIAL DE MUJERES EN EL PERÚ: EL TESTIMONIO DE DOS MUJERES INDÍGENAS (1974-1977)

Los testimonios de mujeres en la década de 1970, desde su aparición hasta el cierre de la década, experimentan drásticos cambios y ampliaciones a nivel representacional. En un inicio la representación se vio limitada por la agenda de los testimonialistas, científicos sociales (antropólogos y sociólogos) y científicos humanos (historiadores) en un contexto rural, quienes centraron todo su interés en la representación de figuras masculinas del ande. Este es el caso de los testimonios de Agustina Huaquira en *Huillca: habla un campesino peruano* (1974), mediado por el historiador y periodista Hugo Neira, y Asunta Quispe en *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1977), gestado por los antropólogos Carmen Escalante y Ricardo Valderrama. Las voces de estas mujeres aparecen en tono menor, en Agustina más que Asunta, opacadas y hasta invisibilizadas por el protagonismo que recae en la voz testimonial de sus esposos. En un segundo momento se produce la emergencia de las mujeres a partir de los testimonios colectivos circunscritos a la agenda feminista, estos son los casos de los catorce testimonios de *Ser mujer en el Perú* (1977), producidos por las periodistas y activistas Esther Andradi y Ana María Portugal, y los tres testimonios de *Cinturón de castidad. La mujer de clase media en el Perú* (1979), por la periodista y activista Maruja Barrig. En este corpus el protagonismo lo tienen ellas y el espacio de enunciación de su narrativa ya no se ve restringido a una agenda masculina de los gestores del proyecto testimonial.

A partir de estas premisas afirmo que los testimonios de mujeres en los setentas pueden ser agrupados en dos momentos: a) Un primer momento de

irrupción o aparición de las voces femeninas mediadas por científicos sociales y humanos. En este momento sitúo los testimonios de mujeres del ande como Agustina Huaquira y Asunta Quiste; b) Un segundo momento de consolidación de las voces femeninas a través de un mayor margen representacional, pues fueron mediadas por periodistas y activistas feministas. En este lugar ubico los catorce testimonios de mujeres urbanas y de clase media (en su gran mayoría) de *Ser mujer en el Perú* y los tres testimonios de mujeres también urbanas y de clase media de *Cinturón de castidad*.

Esta diferencia marcada en dos momentos obedece a los discursos que subyacen a la producción de los testimonios: el discursos de las Ciencias Sociales, el marxismo y el feminismo. El último amplía más una plataforma que permite registrar la voz de las testimoniadas, pero también encuentra limitaciones, pues se restringe a representar a las mujeres de clase media urbana. Todavía seguirá existiendo una gran Otra mujer que no llega a ser representada durante la década del setenta: mujeres urbanas de sectores populares, mujeres afrodescendiente, mujeres de la selva, lesbianas. Además, tardará un par de décadas para que se produzca la irrupción de una voz femenina que se exprese individualmente: *Piel de mujer* (1995), testimonio de la dirigente afroperuana Delia Zamudio; *Soy señora. Testimonio de Irene Jara* (2000), años después aparecerá de *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba* (2005) y *Qosqollacta. Testimonio de Julia Peralta* (2008).

1. Irrupción de voces femeninas andinas. Los testimonios de Agustina Huaquira Mamani (1974) y Asunta Quispe Huamán (1977)

Los testimonios de mujeres han merecido una mayor atención y han alcanzado gran popularidad y reconocimiento en Latinoamérica, no así en el Perú. Los dos casos más emblemáticos han sido los testimonios de Rigoberta Menchú gestado por Elisabeth Burgos-Debray (1983) y el de Domitila Barrios de Chungara, por Moema Viezzer (1977). A partir de ellos se produjo un gran debate crítico para definir la especificidad y toda la complejidad del artefacto testimonial. Como vi en el segundo capítulo, esta crítica analizó la producción testimonial básicamente desde las categorías de clase y etnia, dejando de lado la variable de género. Además, centró todo su interés en estos testimonios, olvidando el amplio corpus de testimonios producidos en Latinoamérica y las diferencias que a partir de este corpus ignorado se podía vislumbrar en relación al testimonio centroamericano. En otros términos se produjo “la hipercanonización de un reducido conjunto de textos testimoniales enfocándose solo ciertos aspectos en el análisis” (Zevallos, 1998: 243).

La interseccionalidad de las categorías de clase, etnia y género en el testimonio de mujeres cuestiona, entre otros paradigmas, la generalidad o universalidad de la categoría “mujer” como encarnación de un grupo homogéneo y crea el imperativo de hablar en plural de “mujeres”; pero incluso cuando hacemos referencia de un determinado grupo de mujeres, como las mujeres indígenas, pueden surgir marcadas diferencias. En el caso de mujeres como Ribogerta Menchú o Domitila Barrios, ambas manejan un discurso elaborado y sofisticado, sus voces habla alto, en tono mayor, pues ambas se inscriben en un trabajo político y sindical. Ambas construyen de sí mismas una

gran figura modélica que representa, abandera y defiende a sus respectivas comunidades. Por el contrario, Agustina y Asunta son mujeres del ande sin participación política explícita, sus testimonios no se proyectan como historias épicas de reivindicación social y crítica a las estructuras del poder. En particular, sus testimonios son el reconocimiento de una vida de sufrimiento. Agustina, y sobre todo Asunta, nos narran las historias de una de las tantas supervivientes de un sistema signado por la opresión étnica, racial y de género. No todas tienen la misma capacidad para testimoniar ni para luchar contra los sistemas que las oprimen. Agustina y Asunta son las otras de Rigoberta y Domitila. La dimensión del testimonio para cuestionar un estado de cosas es directamente proporcional a la dimensión que puede alcanzar la *performace* oral para construir un discurso altamente persuasivo e interpelativo.

## 2. El testimonio de Agustina Huaquirá Mamani: entre la heteroglosia y la ventriloquía

Durante la década de 1960, el proceso social de modernización económica contribuyó a debilitar la dominación terrateniente constituida por la alianza agro-exportadora y los terratenientes de ande (Arce, 2004). El malestar del campesinado peruano se había vuelto masivo especialmente en el Cusco. Este sentimiento se fue incubando a partir de un intensivo trabajo del Partido Comunista del Cusco, el grupo político más importante de la ciudad, que se instituyó en 1928 y tuvo como marco de fondo las luchas campesinas de la década de 1920, la insipiente actividad industrial que desencadena la aparición de un pequeño proletariado, las luchas estudiantiles por la Reforma Universitaria y la presencia de los indigenistas (Lynch, 1978). Los partidarios

eran desde intelectuales que habían estado en Rusia hasta trabajadores analfabetos, ex apristas u odríistas. Durante los años posteriores a su institucionalización se encargaron de la organización de los trabajadores. Esta fue particularmente importante en el campo, pues llevaron a la formación de sindicatos en las haciendas. En los años de la década de 1940 surgió el Sindicato de la hacienda Chhuro, en una hacienda ubicada en la provincia de Paucartambo y otro en la hacienda Maranura, en La Convención (de la Cadena, 2004).

A inicios de la década de 1960, Hugo Blanco, dirigente del Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR), impulsó la toma de tierras mediante la Federación de Campesinos de La Convención (FPCC) (Arce, 2004). Luego, en 1961, surgiría la Federación Departamental Campesina del Cusco (FDCC) que aglutinó a todos los sindicatos rurales, “acatando principios marxista-leninistas y afirmando la subordinación de los campesinos (indios) al proletario (mestizo) de la ciudad, se mantuvo bajo la dirección de la Federación de Trabajadores del Cusco, de carácter urbano” (de la Cadena, 2004: 211).

En noviembre de 1962, al finalizar el gobierno de Manuel Prado (1956-1962), miles de campesinos vestidos con trajes indios invadieron la plaza de Armas para demandar la reforma agraria. Esta fue una de las demostraciones de mayor tamaño jamás vistas en el Cusco (de la Cadena, 2004). El gobierno de Prado no pudo sacar adelante una ley de reforma agraria y las movilizaciones continuaron. En respuesta a las movilizaciones campesinas que protagonizó Hugo Blanco en el valle de La Convención y Lares, La Junta Militar

(1962-1963) hizo una campaña de represión en un primer momento y luego puso en marcha una reforma agraria que se limitó a la provincia cusqueña de La Convención (1962). Para Howard Handelman, citado por Mayer, “La movilización campesina de principios de 1960 fue, sin duda, uno de los movimientos campesinos más grandes en la historia de América Latina” (2009: 48). La movilización de aproximadamente 300 mil campesinos en la mayor parte de las serranías fue un signo inequívoco de urgencia por atender el problema (Mayer, 2009). Sin embargo, estas movilizaciones fueron relativamente paralizadas debido a la legalización de las tierras a partir de la reforma y por la represión y detención de algunos de sus dirigentes, como Hugo Blanco (Arce, 2004).

En agosto de 1963, un mes después de asumir el gobierno, Belaunde presentó una propuesta de ley de reforma agraria para ser debatida en el Parlamento (Mayer, 2009). Esta fue una ley sin mayor impacto, pues el poder terrateniente se mantuvo casi incólume; sin embargo, no hubo una respuesta de ocupación masiva por parte de los campesinos como había ocurrido años anteriores (Arce, 2004). Aunque hubieron focos de protesta y radicalización, en diciembre de 1963, Quillabamba fue tomada por sindicatos que buscaban la libertad de dirigentes sindicales presos, entre ellos Hugo Blanco; días después un hacendado de Urcos mataría a siete campesinos, además día a día se producían invasiones a las grandes haciendas (Neira, 1964).

Este es a grandes rasgos el contexto en el que se inscribe la producción y el testimonio de Saturnino Huillca. Hugo Neira, como corresponsal del diario

*Expreso* de Lima, había cubierto por cuatro meses las movilizaciones campesinas que se venían produciendo en el Cusco en 1963 (Neira, 1968). Un año después publicaría todos sus envíos bajo el nombre de *Cusco: tierra o muerte* (1964), proyecto que le permitió ganar el Premio Nacional de Periodismo. Volvió a editar este texto, con dos capítulos adicionales, con el título de *Los andes: tierra o muerte* (1968), luego de seguir estudios en ciencias políticas, historia social y sociología rural en Francia (Neira, 1968).

*Huillca: habla un campesino peruano* ganó en 1974 el premio Casa de las Américas (Cuba) en el rubro de Testimonio y fue publicado ese mismo año en La Habana. Saturnino Huillca fue un sindicalista cusqueño, analfabeto y monolingüe quechua-hablante, que trabajó en las haciendas de Chhuru, en la cual fundó uno de los primeros sindicatos rurales, y fue expulsado por esta labor. Luego sería recibido en la hacienda de Ninamarca. Ya en el cenit de su vida fue parte del robusto movimiento campesino en el valle de la Convención que concurre a la formación de la Federación Departamental de Campesinos del Cusco en 1962, de la cual fue secretario de disciplina. Durante la Reforma Agraria fue presidente de la Cooperativa de Ninamarca (Neira, 1974). Saturnino Huillca fue un líder político desde la década de 1930 y todavía estaba activo en la década de 1970 (de la Cadena, 2004).

El testimonio de Agustina Huaquira Mamani es el primer testimonio de una mujer peruana y se publica como parte complementaria al testimonio de Saturnino Huillca. Agustina es la esposa del sindicalista y su testimonio abre el apartado final titulado "Testimonios sobre Huillca". Otros testimonios de este apartado son los del hijo, Claudio Huillca; Mariano Haywa Pizarro, el

compañero; Bartolomé Huillca, el hermano; Bartolomé Huillca, el primo<sup>65</sup>. Los paratextos (portadas, contraportadas, introducciones, epígrafes) no tienen imágenes de ninguno de los testimoniantes ni del gestor, Hugo Neira, quien monopoliza la autoría del testimonio al no optar por una coautoría con el testificante: en la portada encontramos el título en mayúsculas, “Huillca: habla un campesino peruano”, y debajo el nombre completo del testimonialista. En ningún paratexto hay alusiones directas o indirectas al testimonio de Agustina. La breve introducción lleva como título “Itinerario terrestre de Saturnino Huillca, fundador de sindicatos campesino” y resume su vida en pocas páginas, poniendo énfasis en su labor sindical. No hay otro apartado o nota preliminar en el que se dé cuenta de la producción del testimonio. No hay referencia de cómo ni cuándo se conoció a Saturnino, cómo se desarrolló las entrevistas en quechua, si fue una entrevista estructurada o semi-estructurada, bajo qué criterio se escogieron los temas, si es que acaso hubo un traductor mediando entre Neira y Saturnino, quién se encargó de la traducción al castellano, o si es que todas las entrevistas estuvieron a cargo del primero, y cuál fue el orden que se le dio en el momento de edición. Por estas razones, al analizar el testimonio de Agustina no podremos dar cuenta de las marcas orales de su discurso. En este sentido, se da una doble mediación, la primera de la oralidad a la escritura y la segunda del quechua al castellano.

---

<sup>65</sup> Este apartado está titulado de testimonios, sin embargo, en realidad son, si cabe el término, “proto-testimonios” o testimonios en potencia, pues no se han eliminado las preguntas del entrevistador. Todo testimonio nace como entrevista, en el proceso de edición es que son suprimidas las partes en las que interviene el testimonialista (entrevistador). Si me ciño estrictamente a la definición de testimonio, éste no sería un testimonio cabal. A pesar de ello, bajo el contexto del libro y tomando en cuenta el título que lo antecede, rescato la conciencia de estar gestionando un testimonio en el proyecto total más allá de formalidades en este apartado.

Hugo Neira se formó como historiador en San Marcos, se reconoce discípulo de Porras Barrenechea y le dedica, entre a otros<sup>66</sup>, *Cuzco: tierra o muerte*; pero es en su labor como periodística que conoce a Huillca. Neira fue militante de la Juventud Comunista y participó del gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975). Esta tendencia política marca la agenda de su proyecto testimonial. Para Díaz Caballero (1996) el testimonio de Huillca tiene una “deliberada agenda de adhesión a la política del gobierno, compartida evidentemente por su representante letrado [Neira]. Paradójicamente, a pesar de la oficialización del quechua en esa época, este testimonio está editado sólo en español” (1996: 342). En ese mismo sentido, Juan Zevallos (1998) señala que la política cultural del gobierno de Velasco Alvarado consideró la elaboración de testimonios y el testimonio de Huillca formaría parte de esta política, pues Hugo Neira participó activamente en el gobierno:

[...] en el libro de Hugo Neira, el dirigente campesino Saturnino Huillca relata una vida llena de vicisitudes que cambia para mejor, gracias al apoyo que el gobierno del general Velazco [sic] dio a los recién fundados sindicatos de campesinos proclives a su política de gobierno (Zevallos, 1998: 245).

Bajo este precedente, se puede inscribir el testimonio de Huillca en lo que Yúdice (1992) ha llamado testimonios representacionales, aquel testimonio estatalmente institucionalizado para representar, como el que se encuentra en cierta producción testimonial en Cuba y Nicaragua. Los testimonios representacionales tienen como objeto “reproducir los valores sancionados por instituciones estatales, lo cual se procura lograr con la (con)fusión de los tres sentidos de la representación: describir un estado de cosas, servir de portavoz,

---

<sup>66</sup> En primer lugar se menciona a los campesinos cusqueños: “A los campesino del Cuzco [sic], que me enseñaron el fervor”. *Cuzco: tierra o muerte* es un testimonio de parte que toma postura a favor de uno de los lados en disputa.

y ser ejemplo de lo valores afirmados” (1992: 214 y 215). En este caso los valores afirmados son los del gobierno revolucionario.

En este sentido, se produce una coincidencia ideológica en el plano político entre testimoniante y testimonialista que salda cualquier conflicto ético pues hay una convergencia de intereses entre uno y otro. Huillca expresa en un momento: “Juan Velasco Alvarado, está haciendo bien a favor de los campesinos. Por eso también los campesinos lo quieren. Y todo el pueblo en general [...] El va cumplir con las leyes que ha dado. Y lo va a hacer todo” (1974: 142).

La imagen que proyecta Huillca de sí mismo, mediada e impulsada por Neira, es la imagen de un héroe de una épica de lucha social. Huillca es la encarnación del indígena campesino que ha tomado consciencia de la lucha de clases y se convierte en sindicalista. En la narrativa de Huillca se encuentra una aparente solución entre el desfase teórico marxista y la realidad peruana; como bien se sabe, el marxismo ortodoxo planteaba la revolución desde el proletariado urbano dedicado al trabajo fabril en el contexto de países industrializados, y el Perú planteaba interrogantes a esas estrategias pues la mayor densidad poblacional no estaba en la fábricas sino en el campo dedicadas al agro, bajo un sistema preindustrial. ¿Cómo hacer de un campesino quechua un sindicalista? Saturnino Huillca –a ojos de Hugo Neira, pues ya era una realidad conocida desde la década de 1940 en Cusco– se erige como respuesta paradigmática al ser el fundador de sindicatos rurales: “Es preciso señalar que esta figura jurídica del sindicato rural no existía en el

medio andino. Su transposición del medio obrero al medio social rural es original e inmensamente revolucionario” (Neira, 1974: 8). Neira quiere difundir esta épica fuera de las fronteras del Cusco y lo consigue con la masiva difusión del testimonio a nivel latinoamericano que prometía el auspicio de Casa de las Américas.

Como desarrollé en el capítulo anterior, en las Ciencias Sociales de fines de los sesentas surge una vertiente marxista que será hegemónica y que no está en sintonía con la antropología de los actores que de modo temprano aparece como posibilidad y que el testimonio supo acoger. Este es el marco socio-cultural en el que podemos inscribir a Hugo Neira, quien instrumentaliza el método etnográfico, la *antropología testimonial*, para apuntalar la agenda marxista a la cual se adscribía. Pero además era el discurso que el Partido Comunista cusqueño había impuesto y que los sindicalistas rurales asumieron: “Utilizando la retórica clasista, los sindicatos rurales desecharon el término “indígena” prefiriendo en su lugar “campesino” [...] La era racial había sido superada en términos ideológicos” (de la Cadena: 2004: 208-209). Es decir, la emergencia del “campesino” por el “indígena” anulaba o sobreponía la categoría de clase sobre etnia. Además, los líderes sindicales desecharon el indigenismo como una “engañosa retórica liberal, filoindigenista de ayuda cultural y jurídica de parte de los blancos y mestizos civilizados a los bárbaros indios” (de la Cadena, 2004: 210). Durante un congreso de obreros en 1950 la Federación de Trabajadores del Cusco anunciaron la preponderancia de la “clase trabajadora’ y propusieron la unificación de todos los trabajadores sin distinciones raciales, sexuales o ideológicas” (de la Cadena, 2004: 210).

Bajo esta tendencia, la voz de Agustina, la esposa del sindicalista, no encontrará los canales para expresarse. La única parte del libro en el que aparece su nombre es en la presentación de su testimonio: “Agustina Huaquira Mamani, la esposa” (todo en mayúsculas). El marxismo al explicarse el mundo solo a partir de la categoría de clase obviaba no solo la matriz cultural sino también la matriz de género; además, su preocupación no estaba puesta en la construcción de los imaginarios, subjetividades e identidades individuales ni colectivas. Ni la retórica marxista ni la culturalista “objetó tampoco la subordinación de las mujeres frente a los hombres. La participación de las mujeres en la política no fue tomada en cuenta [...], ocuparon una suerte de punto ciego dentro de la retórica clasista” (De la Cadena, 2004: 214).

Por esta razón, es sintomático que Agustina no pueda expresarse a partir de una agenda propia que dé cuenta de su percepción sobre el mundo, toda la dimensión de su problemática como mujer o simplemente sus intereses, sino solo como compañera, apéndice y parte del héroe sindicalista. La actitud de ella debe ser la de una mujer comprensiva que brinda apoyo incondicional desde el único rol de mujer que puede desempeñar, más esposa (compañera) que madre: “¿Con conformidad y paciencia siempre la comida se la has preparado?” (1974: 188) pregunta en un momento el testimonialista. Lo que se le está imponiendo a Agustina es un “régimen de presentación”. Me explico, como ha expresado Stuart Hall, las representaciones están investidas de poder: poder de marcar, asignar, clasificar. Las representaciones son ejercicios de poder simbólico que pueden llegar a ejercer violencia de carácter simbólico,

“el poder de representar a alguien o algo de cierta forma dentro de cierto ‘régimen de representación’” (2010: 431). El proyecto de Hugo Neira impone un “régimen generizado de representación” sobre Agustina. Ella solo será fijada en el discurso a partir de determinados roles de género que le competen desempeñar obligatoriamente a partir de su constitución como mujer: esposa-compañera del héroe sindicalista.

Si algo caracteriza esta primera voz es la brevedad en la extensión del mismo, veinte páginas en total, y la brevedad de expresión de Agustina ante las preguntas que se le hacen. Es una voz en tono menor que no encuentra un espacio de enunciación adecuado. La principal razón para esta limitación es la actitud de su interlocutor. Las preguntas resultan siendo invasivas y violentas pues intentan inducir las respuestas de la testimoniante. Quieren llevar a Agustina hacia un conjunto de respuestas que al parecer el entrevistador desea escuchar con apremio. En este sentido, otra característica común a todas las preguntas es que tienden a buscar una respuesta afirmativa o negativa y no promueven la construcción de una narrativa que se explaye desde su propia subjetividad. Por ejemplo, ante las represalias que ella recibía por la actitud de su esposo, el testimoniante le pregunta: “Al experimentar esos abusos ¿qué le decías al compañero Saturnino Huillca<sup>67</sup>? ¿Le decías que por tu culpa estas cosas me suceden, le decías?” (1974: 182). Obviamente recibirá de Agustina

---

<sup>67</sup> Durante la década del sesenta, la categoría indio solo se empleaba para humillar e insultar: “Los antiguos indios se identificaban a sí mismos como campesinos y se dirigían unos a otros con el apelativo de ‘compañero’ [...] Las prácticas de llamarse ‘compañero’ puede haber sido introducida por los políticos de izquierda, pero la razón de su adopción tuvo que ver con el hecho de que ayudó a eliminar el uso de distinciones sociales insultantes [...] El empleo del término “compañero” pasó a formar parte del lenguaje cotidiano e incluso sigue siendo empleado hoy en día, también en los rituales religiosos” (de la Cadena, 2004: 212).

las respuestas que quiere escuchar. Incluso, en un determinado momento, este llega proyectar la respuesta de la pregunta que el mismo plantea:

¿Compañera, ¿no te decían más cosas?, y tú seguramente les dirías o no a otras mujeres para que apoyen a sus maridos, y que ellos puedan seguir el camino de reivindicación como el mejor modo de vivir, compañeros. En este sentido, en esta formas, les aconsejaban a algunos, ¿o no? (1974: 187).

Estamos ante un tipo de pregunta que buscan no solo determinado tipo de respuestas sino una actitud interiorizada de compromiso con la lucha. Elzbieta Sklodowska a partir de De Certeau trae al testimonio el concepto de “heterología”. Los discursos heterólogos son discursos acerca de la otredad:

[...] a las diversas formas de habla ‘salvaje, religiosa, loca, infantil, popular’ corresponde una elaboración discursiva de procedimientos políticos que sirven para introducir la ‘voz del pueblo’ al lenguaje autorizado de la etnología, ciencia de la religión, psiquiatría y pedagogía (159). El denominador común de estas heterologías estriba en tratar de ‘traducir’ la alteridad por medio de la escritura de la voz, “conforme al deseo de Occidente de leer estos productos (159)” (1993: 82).

La “heterología” reconoce la importancia del discurso del “otro” pero a la vez asume que “estas formas de habla no entienden la importancia de su propio decir” (De Certeau citado por Sklodowska, 1993: 83). El lenguaje autorizado en este caso es el lenguaje marxista que intenta “domesticar” la voz de Agustina para que encuadre en su marco discursivo. La lógica del entrevistador parece afirmar que Agustina no entiende la importancia de su testimonio, como narrativa de vida que habla de un compromiso ejemplar con su esposo y con la lucha. Dicho de otro modo, desea que ella construya una identidad femenina acorde con el proyecto marxista, en el que interiorice la importancia de su testimonio y hable de los sacrificios de la mujer-esposa de un militante. Quiere que Agustina represente una figura de mujer que entiende y

se comprometa con la lucha, que la apoya incondicionalmente y que no dude en ningún instante de que eso es lo correcto. El entrevistador vuelve a preguntar: “Cuando tu compañero te decía, tengo que salir, tengo que viajar a los diferentes menesteres de defensa, ¿tú le preparabas su comida de viaje o le decías que no fuera?” (1974: 188).

El cuestionario en su totalidad resulta tan maniqueo y reiterativo que tiene el tenor de un interrogatorio. No hay un espacio para el diálogo, para la libre expresión de una narrativa íntima que dé pistas de su identidad. O más simple aún: no hay un espacio adecuado para saber lo que realmente pensaba del trabajo sindical de su marido. Y nuevamente se vuelve a preguntar: “Cuando tu esposo te avisaba de las cosas que hacías, ¿renegabas, te alegrabas? ¿Qué decías, qué hacías?” (1974: 190). Incluso esta misma pregunta se vuelve a repetir de manera reiterativa: ¿Cuándo ellos le llevaban, tú te alegrabas o renegabas? (1974: 190). A lo que Agustina responde: “Cuando caminaba con ellos antes yo me alegraba diciendo que posiblemente en la hacienda nuestro sufrimientos iban a terminar. Y cuando ellos caminan en estos menesteres será la vida mucho mejor, decía, compañero” (1974: 190). A pesar de la respuesta afirmativa el testimoniante vuelve a preguntar: “¿Te alegrabas?” [...] Con tu manera de vivir de ahora, ¿estás alegre o no?” (1974: 190).

Sklodowska, a partir del Clifford Geertz, también introduce la noción de “Ventriloquía etnográfica” al describir la relación entre etnógrafo e informante: “asumir una posible existencia de un terreno común, una convergencia de intereses por encima de las diferencias (Sklodoswka, 1993: 83). Es decir,

donde hay dos actantes, pero pareciera oírse solamente a uno de ellos al dar por hecho convergencias ideológicas que llevarían a una fusión enunciativa. El gestor del testimonio de Agustina parece asumir esta postura, a su entender él gestor y Agustina están en el mismo bando ideológico aunque ella no sea muy consciente de eso. En realidad, el testimoniante es un yo totalitario que impone una verdad: la justeza y la corrección de la lucha, de la reivindicación social, esta es su verdad; por lo tanto, lo que se espera de la gente involucrada es el pleno convencimiento de que la verdad ha sido develada, de que no hay otro camino posible y que hay que estar “alegres” ante el trabajo de un esposo tan ejemplar como Saturnino.

Si se ha afirmado que el testimonio nace de un diálogo, el testimonio de Agustina es un testimonio que se frustra en el camino, un testimonio contra-natura precisamente por esa incapacidad para promover un discurso a partir del diálogo. O según lo propuesto en el primer capítulo a partir de Paul Zumthor (1991), este testimonio no llega a ser un *monumento*, en realidad es un *documento* que da cuenta, atestigua cual documento jurídico, de la imposibilidad de la modelización de la palabra por parte de Agustina, de la organización de un discurso que adquiera densidad de significados que puedan llegar a darle, desde de la perspectiva de una comunidad letrada, el estatuto de “oralidad poética”.

La producción misma de su *testimonio documental* más bien parece querer convencerla y convencerlos, sin diálogo alguno, que el modo en el que se procede es el camino correcto, que su esposo es un hombre con actitud correcta y que ella es una mujer correcta, ejemplarizante para otras mujeres,

todo claro está bajo la ortopedia del marxismo. Las grietas de este discurso inducido se hacen evidentes cuando Saturnino, en el apartado sintomáticamente titulado “Huillca y su mujer. Conversaciones”, da cuenta acerca del malestar de su esposa ante su participación sindical:

Cuando llegué a esta organización, mi mujer tenía algunas veces una palabra dulce de comprensión y otras veces no... y me recriminaba diciendo: “Para qué te pones a estas cosas. Por esta causa te encuentras en esta situación” (1974: 52).

Líneas más adelante Saturnino afirma que recibía recriminaciones de su esposa: “Ya eres hombre viejo, ya no debes mirar; si acaso mueres quién ha de velar por nosotros, quién va a hacernos respetar, quién va a ayudarnos...solo ahora somos respetados” (1974: 52). Lo que en realidad piensa Agustina paradójicamente termina siendo dicho por otro, su esposo, y no por ella.

En conclusión, esta primera voz de una mujer en la narrativa testimonial no encuentra una adecuada plataforma enunciativa, pues está sujeta a un determinado “régimen de representación”. Esta es una voz que encarna a un actor social que padece un doble grado de subalternidad, en tanto su identidad la adscribe como indígena y mujer. Esta subalternización procede de dos modos: anula su tradición cultural, al reducirla solo a “compañera de la lucha”, y la restringe al imponerle roles en su identidad de género, esposa y compañera del militante. Este testimonio evidencia una subalternización patriarcal eurocentrada de cuño marxista. Con el tipo de preguntas con las que es “acosada” y por la manera en que se conduce la entrevista, el gestor del proyecto habla por ella y no lo deja hablar por sí misma.

### 3. El testimonio de Asunta Quispe Huamán: antropología y género en el Cusco

“Asunta, mujer de Gregorio” es el escueto título del testimonio de Asunta Quispe Huamán<sup>68</sup>, una mujer cusqueña, quechua-hablante, analfabeta<sup>69</sup>. Su relato oral fue publicado como parte complementaria al testimonio de su esposo Gregorio Condori Mamani. La enunciación y representación de la voz de Asunta es presentada en segundo plano, similar al caso de Agustina. En las portadas y contraportadas de varias ediciones revisadas no hay ninguna línea que indique que en el cuerpo textual existe un testimonio adicional<sup>70</sup>. Si las marcas para-textuales más externas no la hacen notar, es recién en el índice y la nota preliminar que se toma reparo de su testimonio. Rocío Silva Santisteban (2001) bajo esta misma perspectiva concibe el testimonio de Asunta como “anexo, una historia que completa la principal” (2001: 1), el testimonio de Gregorio.

A pesar del título excluyente del libro, “Gregorio Condori Mamani. Autobiografía”<sup>71</sup>, los gestores del testimonio afirman que “Esta es la historia

---

<sup>68</sup> En ninguna parte del libro se consigna el nombre completo de Asunta. Extraigo esta información de un artículo de Rosaleen Howard-Malverde (2007) sobre las diferentes traducciones, al castellano y al inglés, a partir del quechua original, que se han hecho de los testimonios de Gregorio y Asunta.

<sup>69</sup> Los testimonios de Gregorio y Asunta han sido los más difundidos de la producción testimonial en el Perú. Han merecido múltiples ediciones y traducciones (alemán, holandés, noruego, inglés). Ediciones monolingües se han publicado en Cuba y España (bajo el auspicio de Alfaguara). El testimonio de Asunta, publicado independiente al de Gregorio, fue traducido al alemán 1983 bajo el título *Asunta: frauen in Latinoamerika: Erzählungen und Berichte (Asunta: las mujeres en Latinoamérica. Narrativa e informes)*. Finalmente, se volvió a publicar, en quechua y castellano, en 1994 como parte de una campaña de alfabetización de mujeres campesinas del sur-andino.

<sup>70</sup> Revisamos la primera edición bilingüe de 1977, la segunda edición bilingüe de 1982 y la segunda edición solo en castellano de 1979. Ambas ediciones bilingües incluyen en los interiores fotos a blanco y negro de Gregorio y Asunta.

<sup>71</sup> Curiosamente, el título que sí le hace justicia a Asunta es el de la versión en inglés: *Andean lives: Gregorio Condori Mamani and Asunta Quispe Huamán* (1996). En esta edición se tradujo

auténtica de Gregorio Condori Mamani y de Asunta su mujer, ambos quechuas monolingües que hace más de cuarenta años migraron de sus comunidades de origen hacia la ciudad del Cusco” (1977: 13). En el caso de Asunta se advierte que no es posible precisar fechas porque carece de documentos. A diferencia de Gregorio, los nombres de Asunta y sus familiares han sido cambiados. (1977: 14-15). No se dan razones de esta decisión y se concluye afirmando: “este libro cumple el deseo de Gregorio Condori Mamani y su esposa Asunta: “de que se conozcan los sufrimientos de los paisanos” (1977: 14-15).

En la nota preliminar, los antropólogos cuentan que conocieron y entablaron amistad con Gregorio y Asunta en 1968 en Coripata, asentamiento en el cual vivían estos últimos. La historia de Coripata era reciente. A raíz del terremoto de 1950, Cusco vivió un acelerado proceso de crecimiento y modernización. Una importante inyección de dinero desde el gobierno central y una dura sequía que motivó numerosas migraciones a la ciudad fueron los factores principales del cambio. Es así que surgen nuevos asentamientos en las colinas, como las de Dolorespata, Coripata Sur y Zarzuela que aparecieron entre 1958 y 1969 (de la Cadena: 2004). La casa de Gregorio y Asunta es una de las pocas que carecen de luz, agua y desagüe; “y que no ocupa más de trece metros cuadrados de tierra, sobre los que se alza una habitación de adobe, que es el dormitorio donde además se crían cuyes” (1977: 13). En aquella época, Gregorio trabajaba como cargador y Asunta tenía un negocio de comidas. En el momento de la edición final del libro (1975), Asunta ya no trabajaba, pues se encontraba enferma y vivía recluida en su casa.

---

directamente del quechua al inglés y estuvo a cargo de Paul H. Gelles y Gabriela Martínez Escobar.

El proyecto se inicia con Gregorio y luego se suma Asunta. Las entrevistas a Gregorio empiezan en 1973 como parte del documental “El Cargador” de Luis Figueroa<sup>72</sup>. Al descubrir la gran capacidad narrativa de Gregorio, la confianza y amistad de los años los lleva a retomar las entrevistas en 1975 (1977: 13). De Gregorio se cuenta que no recuerda el año de su nacimiento, según su libreta de Conscripción fue el 6 de julio de 1908 en Acopía (Acomayo-Cusco). Este documento data de 1933 en el que consta que fue llamado a servicio el 31 de agosto de ese año. Gregorio trabajó por 23 años como barrendero en una fábrica de tejidos. Cesa de este trabajo al cierre de la fábrica (1943-1967) y a partir de 1968 empieza a percibir una pensión del Seguro Social Obrero<sup>73</sup> (1977: 14). Marisol de la Cadena cuenta que en la década de 1950, aun cuando la economía rural declinaba a consecuencia de la sequía, el comercio urbano (a gran y pequeña escala) creció a un ritmo sin precedentes que benefició incluso a los más pobres de la ciudad: “[...] el comercio desplazó con toda certeza a la manufactura como la principal actividad económica [...] Antiguos prósperos artesanos se olvidaron de sus propios intentos de modernizar su producción e incursionaron en el comercio [...]” (2004: 206).

---

<sup>72</sup> El breve documental, de apenas seis minutos, retrata el trabajo de los cargadores de la ciudad del Cusco. El foco de atención es puesto sobre la figura de Gregorio. Su voz en quechua se deja escuchar en off y el tono del relato es muy similar al del testimonio, da cuenta de las penurias de su trabajo.

<sup>73</sup> Los documentos escritos que orientan la vida de Gregorio Condori son producidos por la administración pública. Algunos de carácter castrense, otros civiles. María Emma Manarelli, en una breve lectura del testimonio de Asunta y Gregorio, llama la atención de la conscripción vial: “Esta ley se dio durante el gobierno de Augusto Leguía (1919-1930) que supuestamente obligaba a los hombres a contribuir con el Estado, especialmente en la construcción de carreteras en todo el territorio nacional. Esta obligación que recayó sobre todo en la población campesina e indígena masculina, tenía reminiscencias de la mita colonial” (36).

La elaboración de las entrevistas se hizo a partir de temas generales “en base a los que Gregorio –y posteriormente Asunta– pudieran discurrir en forma libre. Muchas veces eran ellos quienes elegían los temas para hablar [...]” (1977: 14). Los mismos antropólogos se encargaron de la transcripción y el proceso fue interrumpido varias veces para volver a las entrevistas para que ampliaran aspectos que habían pasado de largo. No se hace referencia a cómo se procedió a ordenar las entrevistas semi-estructuradas, si trataron de respetar el orden de la narración u optaron por llevarlo al orden cronológico que finalmente tiene el texto publicado.

La gran diferencia entre el testimonio de Agustina y Asunta, está en el trabajo de los gestores, los antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante. Ambos crean un espacio propicio para que Asunta pueda dar su testimonio. Asunta se termina representando en quechua<sup>74</sup> como una mujer que padece una vida plagada de desgracias, y no únicamente en el rol de compañera de Gregorio. Este margen representacional es posible porque a diferencia de Hugo Neira, quien solo instrumentaliza el método etnográfico a servicio del marxismo, Valderrama y Escalante tienen un proyecto antropológico diferenciado de esa agenda ideológica. Además manejan el quechua. No hubo un segundo mediador entre las voces de Asunta y Gregorio. Valderrama y Escalante, a contracorriente de la tendencia hegemónica de aquellos años, se preocupan por registrar la dimensión cultural del Cusco contemporáneo, cómo los cusqueños, indígenas y mestizos, vivían dramáticamente las dinámicas que se dan cuando algunos elementos de la

---

<sup>74</sup> Escalante y Valderrama consideran al quechua como su lengua materna y afirman que “ha facilitado que la traducción al castellano resulte lo más cercana posible al texto quechua” (1977: 15).

modernización penetran en el espacio andino. En segundo lugar, es posible porque uno de los integrantes del proyecto es una mujer y puede establecer mayor empatía con el drama de la vida de Asunta; además de tener la capacidad de percibir la dimensión de género en su trabajo antropológico –no toda mujer y especialista tiene esa posibilidad necesariamente, por el contrario, hay mujeres y especialistas que pueden reproducir el sistema de dominación masculina en el que viven. Para Juan Zevallos (1998), la riqueza de los testimonios de Gregorio y Asunta se pudo conseguir porque “entrevistadores y entrevistados estaban inmersos en el mismo universo cultural y espacial que llevó a la forja de una entrañable amistad y confianza” (1998: 245); pero además de la lengua materna y la biculturalidad compartían la situación de pobreza. Estas particularidades de la pareja de antropólogos hacen que comparten posiciones con sus entrevistados, abriendo un abanico de posibilidades para la crítica de la representación de los testimonios (Zevallos, 1998). Es decir, para Zevallos la situación de intelectuales subalternizados, – así los llama a partir de su formación de origen en la Universidad Nacional San Antonio Abad, una Universidad con las carencias estructurales de la gran mayoría de instituciones estatales–, de Escalante y Valderrama hace posible el establecimiento de una relación más horizontal o “a lado” de los subalternos.

Si la limitación en el plano para-textual es la invisibilización de Asunta, la limitación en el cuerpo textual, la narración misma, se encuentra en el menor protagonismo en relación al testimonio Gregorio. El testimonio de la primera en la edición solo en español tiene 25 páginas y del segundo en esa misma edición alcanza las 94 páginas. A pesar de ello, Asunta narra amplios pasajes

de su vida: una niñez signada por la muerte de varios integrantes de la familia, la huida del seno familiar y sus primeros trabajos como empleada de casa, la dura relación de subordinación con el primer esposo, sus múltiples embarazos y temprana muerte de seis de sus hijos, algunos trabajos eventuales que se agenciaba durante este periodo, la relación con Gregorio, su precario trabajo en los mercados del Cusco, el resquebrajamiento final de su salud y el presagio de su muerte, que se haría real en 1983. En resumen, una vida marcada por los significantes de muerte, maltrato, pobreza, explotación y precariedad laboral.

### 3.1. La muerte y la violencia: experiencias tempranas

Su relato de vida empieza con uno de muerte, temática que atravesará la totalidad de su narración. Cuando era niña tuvo que sobrevivir a la muerte de su hermana Juliana, el padre, la abuela materna y el único hermano varón, Jaunico (sic). Todos fueron víctimas de una enfermedad que no se llega a determinar, pero que se fue esparciendo entre varios miembros de la familia. De todas estas muertes las más significativas para el devenir de su vida fueron la de los hombres; pues el trabajo masculino no podrá ser reemplazado por las hermanas ni por la madre. La familia tenía un “contrato” con una hacienda de padres Dominicos, a cambio de tres topos de terreno maicero y de dos topos de terreno triguero, los “arrendieros” tenían que hacer condición (trabajar en la hacienda). El capataz de la hacienda luego de la muerte del padre les exige que un peón venga a trabajar por ellas. En esta división sexual de trabajo, la mano de obra del hombre es diferenciada, privativa e insustituible por el trabajo de una o incluso muchas mujeres:

Cada vez que el mayordomo venía a carajear a mi mamá por el peón, ella lloraba y nosotras también rodeándola llorábamos. Nosotras hemos sido cinco mujeres. Yo era la tercera de las mujeres y como todas éramos mujeres, ninguna de nosotras podía ir a trabajar de peón a la hacienda (1979: 97).

Marisol de la Cadena (1991) argumenta que la capacidad de trabajo de hombres y mujeres en el ande es también una de las fuentes de las jerarquías de género<sup>75</sup>. Para la autora el poder patriarcal moviliza mano de obra y organiza el trabajo a partir de dos factores, la propiedad de la tierra y su capacidad de trabajo: “El segundo factor legitima el primero. Si un patriarca no puede trabajar [...] debe de estar preparado para ceder sus derechos sobre la tierra a sus sucesores” (1991: 10). Asunta y las sobrevivientes de su familia padecen la pérdida del “patriarca”, pues el trabajo femenino, tareas domésticas o extra-hogareñas no tienen la categoría de trabajo, y si se añade la variable étnica, “las mujeres indias serían las que menos capacidad de trabajo tendrían” (1991: 11). Finalmente, el prior accede a que las mujeres trabajen, pero su trabajo (doméstico), bajo la lógica expuesta, es subvalorado, pues se les quita un topo de terreno a pesar que su labor en la práctica podía demandar igual esfuerzo que el realizado por un hombre: “Como eres mujer y no vas a trabajar como un peón, deja un topo, y que tu hija venga al Convento, de cocinera, y tú trabaja en la hacienda” (1979: 97).

La frustración de la madre generada por estas condiciones de trabajo se hace latente en el maltrato a las hijas: “Nuestros cabellos ya no eran cabellos, pues agarrándonos de la cabeza nos golpeaba a las paredes, cuando no

---

<sup>75</sup> En trabajo innovador de Marisol de la Cadena enfatiza las relaciones de subordinación sobre las de complementariedad. Su perspectiva articula los conceptos de género, étnica y clase. Además, deja de lado los estudios estructuralistas que esencializaban las identidades y que, por tanto, eran incapaces de observar los cambios dentro un proceso histórico: “los individuos confrontan su realidad étnica con realidades de género y de clase, creando transformando y reproduciendo diferenciaciones históricamente cambiantes” (1991: 9).

hacíamos las cosas para su contento” (1977: 98). Para Asunta esta es la razón que determina el distanciamiento del seno familiar y el inicio de una temprana independencia que no tuvo retorno. El detonante final se da cuando Asunta accidentalmente derrama la leche ordeñada por encargo de los curas y su madre la golpea haciéndola sangrar: “Mi mamá al ver la leche en el suelo, me dio un golpe con el balde. Esto me dolió un poco, pero cuando vi que de mi cabeza chorreaba sangre, me puse a gritar como loca” (1979: 98).

### 3.2. La migración a la ciudad

Asunta huye al Cusco y mientras deambulaba en las calles conoce a una profesora que la emplea para llevársela a Urcos. Este cambio de espacio no significa un cambio en sus padecimientos, que se seguirán inscribiendo en su propio cuerpo: “La escuela estaba en la puna; con el frío la nevada, la granizada que caía casi a diario, mis piernas empezaron a rajarse hasta chorrear sangre” (1979: 99). Para Rocío Silva-Santisteban (2001), en el testimonio de Asunta el cuerpo de la mujer es el *locus* del dolor, en el que las prácticas vinculadas al placer nunca se hacen presente: “debemos entonces considerarlos como expresivos de una auto-representación corporal: el placer es ajeno al cuerpo femenino” (2001: 8).

Su primera ama, la profesora, a quien llama “la señora maestra” es descrita como “tacaña” y “renegona” (1979: 99), pero también se cuenta sus actividades, tenía tierras y era una gran comerciante con una tienda muy bien surtida de coca, azúcar, sal, velas, kerosene, ají, cigarros; estos productos no eran vendidos sino intercambiados por papas, chuño, morayas:

Su casa parecía un almacén. Esta señora maestra, era bien negociante [sic]. Ya no se acordaba de enseñar a los chicos a leer, pues todo era atender a su negocio, y sus chacras se las trabajaban sus propios alumnos y sus ahijados que eran hartos. [...] Entre sus ahijados u otros comuneros [...] escogía a un Regidor de la Escuela, que tenía que estar durante el año escolar en los recados de la maestra. [...] También estos regidores eran los que hacían cumplir que todos los comuneros dieran por familia [...] un cordero cada tres semanas; por el que se les pagaba dos soles y tres manojos de coca (1979: 100).

Confrontar la vida de esta mujer con la de Asunta conduce a determinar las diferencias entre mujeres en un mismo espacio, es decir, cómo entre ellas se pueden establecer jerarquías y subordinaciones de acuerdo a determinadas adscripciones, “indígena” o “mestiza”. En este contexto, la identidad étnica es resultante de las relaciones que se establezcan con otro u otra, una identidad fluida, movable e intercambiable, relacional:

Una mujer “mestiza”, por ejemplo, puede subordinar a un varón “indígena” pero no a varones “mestizos”, un varón “mestizo”, en cambio, puede subordinar a varones y mujeres “indígenas” [...] las mujeres “indígenas” son el último eslabón en la cadena de subordinaciones y también los personajes en los que la “volatilidad” de la etnicidad se expresa con mayores dificultades (de la Cadena: 1991: 9).

La patrona de Asunta alcanza una identidad mestiza a partir de su trabajo como profesora, en su contacto con la ciudad, y su posesión de tierras; pero fundamentalmente a través de las relaciones sociales que establece. Esto la lleva a tener un triple control: es autoridad educativa, aunque los alumnos no sepan leer; es autoridad en sus tierras, aunque no llegue a ser una hacendada; es autoridad en el comercio del pueblo, al ser la gran abastecedora que establece las reglas de intercambio. Ella no solo está sobre otras mujeres indígenas, como Asunta, sino también sobre otros hombres, tanto adultos como adolescentes o niños, que en sus relaciones con ella terminan siendo indígenas: “Cuando finalizó el año escolar, el día de la clausura, nos vinimos

acompañados por todos los alumnos a la Estación de Urcos, cargados de carne, papas, lana de llama” (1979: 100). Manarelli hace notar que Asunta cuando se refiere a esta mujer, la palabra *maestra* normalmente va precedida por *señora*. Para la autora esto “parece connotar el carácter doméstico del mundo público” (37) y está relacionado con “un vínculo propio de lo que Frank Tannenbaum llamara en los años sesentas la ‘cultura de la hacienda’ donde el paternalismo y la verticalidad eran parte constitutiva de ésta” (Manarelli: 37). La maestra rural no solo no enseña a los chicos de la escuela, sino que los serviliza, es una especie de corregidora (Manarelli: 37) que alcanza esta posición a través de las relaciones de compadrazgo:

El acceso gratuito a la fuerza de trabajo de los jóvenes estaba garantizado por el vínculo del compadrazgo; ella era madrina de los chicos y chicas a los que requería le sirvieran. Ese vínculo que la enriquecía y que pervertía su labor pública, estaba garantizado por la administración eclesiástica del lugar, es decir por la estructura parroquial. La partida de bautizo, el documento emitido por el cura de la parroquia daba lugar a esa relación doméstica, recreadora de vínculos de parentesco ficticio (Manarelli: 38).

En el caso de Asunta, al ser inscrita como india, ni siquiera es necesario establecer un tipo de relación como la anterior, ella es sierva y padece los golpes e insulta de la “señora profesora”. La única relación que tuvo Asunta con una escuela fue la de servidumbre:

[...] un día mandó a comprar fideos gruesos, pero la dueña de la tienda me había dado fideos delgados y cuando regresé con los fideos, la señora preceptora me jaloneó de las orejas, gritándome: -¡So india bruta! ¿estas orejas no escuchan ¡Te he dicho fideos gruesos! (1977: 100).

Después de esta primera experiencia, decide trabajar con la dueña de una tienda en la misma ciudad del Cusco, la mujer que le vendió los fideos. De

este nuevo trabajo guarda buenos recuerdos: “en esta casa recién empezó la vida para mí” (1979:101). A pesar de arduo trabajo doméstico que tenía que realizar se siente acogida: “Todas las cosas que yo tenía que hacer me ordenaba con estimación, pues nunca me gritó ni me insultó. Como había buen trato, yo también las cosas se las hacía con voluntad: cocinar, barrer la casa, lavar la ropa de todos, que eran más de once personas” (1979:101). Este fue uno de sus trabajos más permanentes, alrededor de cinco años y recibió un salario de quince soles mensuales: “Puede decirse que en el Perú la servidumbre femenina se convirtió en un destino para las mujeres por la ausencia de una escuela pública que las atrajera y les permitiera sacudirse de la tutela doméstica” (Manarelli: 39).

Asunta, a diferencia de Rigoberta Menchú y Domitila Barrios, no es una heroína de una épica signada por múltiples reivindicaciones de lo propio que se proyectan en hacia otros –la clara conciencia de estar enunciando para un lector metropolitano–, sino todo lo contrario, una anti-heroína, si lo pensamos en términos de la narrativa picaresca. Ella, al igual que Lázaro (*El lazarillo de Tormes*), pasa por diferentes amos(as), cada cual con un trato diferente, unos más violentos o explotadores que otros, pero en definitiva amos con los cuales se establece una relación de subalternidad. El testimonio de Asunta proyecta una historia de sufrimientos, pero de igual modo interpela al lector, si bien desde otro frente y con otras estrategias narrativas y sin la consciencia de estar enunciando políticamente. Díaz Caballero (1996) establece comparaciones con el relato de Saturnino Huillca y propone, de un lado, que el testimonio de

Gregorio “[...] [y Asunta] revela las limitaciones del proyecto velasquista de promover a los sectores indígenas” (1996: 342) y de otro que:

Ante el discurso “épico” de Huilca de alabanza al gobierno de turno de ese momento y el éxito de su actividad sindical, tenemos como contraparte la experiencia trágica de Gregorio [y Asunta] cuyo oficio marginal de cargador [y empleada, cocinera, recicladora de basura en el caso de Asunta] no ha podido articularlo en una posición de negociación a través de un sindicato (1996: 357).

### 3.3. Eusebio, el primer esposo

Durante los años de empleada asalariada Asunta conoce a su primer esposo, Eusebio, un vendedor errante con quien vivió catorce años y tuvo siete hijos, de los cuales solo sobrevivió una. Previamente da cuenta su primera experiencia sexual en la fiesta de San Juan: “Allí me hicieron la maldad y conocí como eran los hombres; eso fue cuando ya iba dos años y más, desde que empecé a enfermarme de mi sangre” (1979: 103). Rocío Silva-Santisteban afirma que las referencias al acto sexual son presentadas de forma metafórica y está despojado de connotaciones positivas:

es sólo un ejercicio más de la violencia de género y de la violencia étnica. El ejercicio de la violencia de parte del otro genérico y peor aún del otro étnico en el caso de Asunta es asumido con pasividad aunque con dolor y una indignación acallada (2001:8).

La relación sentimental con Eusebio tiene el mismo tenor que la relación con sus empleadoras: es una prolongación de los maltratos. El único cambio será el nombre y género del maltratador. Eusebio es el esposo violento y alcoholizado que jamás asumió sus roles de esposo y padre. Gran parte de su etapa de convivencia, Asunta vive sus múltiples embarazos y en ninguno de sus partos estuvo presente el esposo. Del primero recuerda “De mis siete

partos, ése fue el más feo. Segura que esa noche yo pagué una parte de mis pecados, pues no podía levantarme y todo mi cuerpo estaba pesado como piedra con el dolor” (1979: 105). Hay un discurso signado por la religión, el dolor corporal en la tierra como consecuencia de los pecados cometidos en esa misma vida y no como injusticias de un sistema. Si Eusebio no estuvo presente en los partos tampoco lo estuvo en la muerte temprana de varios de sus hijos e hijas. Asunta piensa en separarse pero su antigua empleadora le dice que no lo haga: “Si te has metido con este hombre, como mujer cristiana, al lado de él tienes que morir o vivir” (1977: 101).

Hay una ética mariana del sufrimiento. Acuñado por Evelyn Stevens, el marianismo designa el culto a la superioridad espiritual femenina que predica que las mujeres son moralmente superiores y más fuertes que los hombres. A partir del culto a la Virgen María proporciona un patrón de creencias y prácticas: la fortaleza espiritual de la mujer, paciencia con el hombre pecador, y respecto por la sagrada figura de la madre (Fuller, 1995). En definitiva, la humildad y el sacrificio encarnados en las prácticas cotidianas de la mujer. Además, el mandato del matrimonio es asumido no desde la individuación como una opción personal, sino desde una visión pre-moderna como un destino: “No hay posibilidad entonces se salvación, el matrimonio es hasta la muerte aunque sea el causante de la muerte” (Silva Santisteban, 2001: 9). Para Asunta la única base moral que posee es este sacrificio mariano al encontrarse en el último peldaño del enclave social del Cusco del siglo XX. De la Cadena (2004) afirma que la clase letrada cusqueña de la primera mitad del siglo XX consideraba pernicioso la migración de los indios pues pensaba que “los indios

eran afectados negativamente por la ciudad. La migración a la ciudad estropeaba la virtud de la mujer indígena mediante la deformación de la base moral de su xenófoba sexualidad racial-cultural” (2004: 219). De la Cadena explica que la base moral de la mujer indígena estaba en su pureza, caracterizado por la mítica imagen de Cori Ocllo, en su supuesta aversión al contacto con el mestizo; por el contrario, la vida en la ciudad incitaba al contacto con el otro y al “amestizamiento” que era encarnando por las cholas comerciantes, catalogadas de impuras e inmorales (2004: 200). Asunta es una india migrante y por esa experiencia, a pesar de no vivir un proceso de mestizaje, está por debajo de las indias puras del ayllu.

Pero el marianismo de Asunta se entremezcla con el maltrato en el seno familiar, hay una espiral de violencia que atraviesa su existencia y que es normalizada como experiencia de vida no solo en su relación con los hombres, sino también con el padre y la madre u otras mujeres superiores a ella en la escala social. Milagros Palma afirma que este es el diario padecer de muchas mujeres indígenas en Latinoamérica:

Para la mujer la violencia no representa ninguna novedad y está preparada para ello pues ha aprendido desde la infancia a recibir golpes y en muchos casos a asistir al maltrato físico de la madre. De ahí la poca resistencia que opone, convencida de que el amor y la violencia son las dos caras de la misma realidad (1994:76).

#### 3.4. Agencia y toma de conciencia

Cuando Eusebio empieza a trabajar en la construcción de una carretera, Asunta lo acompaña al campamento para atenderlo. Ella decide trabajar, generar dinero y dejar de depender económicamente de Eusebio:

Cuando después de mi parto, ya estaba sana empecé a cocinar, dando pensión a cinco peones, almuerzo y comida. Ya no estaba como antes. Con los centavos que me ganaba, ya tenía para mis gastos y dejé de estar mirando los bolsillos de él. Así estábamos bien, de lo mejor: yo hacía mi negocio y él trabajaba, todo bien. Yo, al ver que estábamos juntando unos realitos entre los dos, estaba muy contenta (1979: 109).

No obstante, Eusebio recae en el alcoholismo y gasta la plata que Asunta había comenzado a ahorrar. Debido a sus problemas con el alcohol no es vuelto a contratar. Su siguiente trabajo será en una mina. La frustración que experimenta Eusebio en este duro trabajo, al igual que la madre, son descargados sobre el cuerpo de Asunta: “Empezó a maltratarme de nuevo, me carajaba y se descontentaba con la comida que cocinaba hasta me echaba la comida a la cara” (1979: 113). Se puede encuadrar la actitud de Eusebio, sin caer en reduccionismos, dentro de machismo. Norma Fuller (1995) a partir de De Hoyos y de Hoyos, define el machismo como una de las expresiones de la masculinidad. El hombre machista es “el joven irresponsable, no domesticado, romántico y donjuán, que descuida y desprecia cualquier tipo de obligación doméstica, especialmente aquellas que conciernen a la vida diaria del hogar” (1995: 244). Además, Fuller agrega que el espacio predilecto es la calle; la independencia, la impulsividad sus coordenadas; la fuerza física como forma natural de resolver desacuerdos y la dureza como forma de relacionarse con las mujeres (1995: 244).

Asunta agotada de estos maltratos, primero, toma conciencia del tipo de hombre con el cual ha vivido tantos años y de la precaria calidad de vida que le ha dado: “Desde el día que me junté a este hombre para mí todo era llorar y sufrir, como si hubiera sido una hija natural negada, vivía con mi cruz que era mi propio marido. Si no me celaba, me maltrataba peor que su enemiga a muerte” (1979: 114). Segundo, toma conciencia de su individualidad, de sus capacidades, de saber que está en situación de no soportar y depender de un hombre como Eusebio: “¿Cómo puede ser la vida para no separarme del lado de un hombre, si tengo manos, pies, boca para hablar y ojos que miran? ¿Acaso soy una inválida? ¡Si estas manos hacen la cocina!” (1979: 115). Finalmente, decide abandonarlo, huir con su única hija sobreviviente y rehacer su vida trabajando en una picantería en el Cusco. En consonancia con mi perspectiva, Sara Viera (2012) afirma que “El discurso de Asunta revela a una mujer que también tiene la fuerza y el coraje para salir adelante, pero es la sociedad patriarcal, que durante siglos ha sometido y subvertido su rol como sujeto y agente social [...]” (2012: 49).

De vuelta en Cusco, la acompaña su hija Martina y trae en su vientre a su última hija. Asunta se emplea de cocinera en picanterías. Su hija Martina será raptada por Eusebio y morirá en la selva luego de haber trabajado en un lavadero de oro: “Así, feo murió mi Martina, por culpa de su padre” (1979: 117). A pesar de ello, Eusebio pide a su suegra que interceda para que Asunta lo perdone y vuelvan a vivir juntos, pero Asunta ya había tomado la determinación de no ser maltratada más: “-Mira bien, mamá. ¿A caso tú sabes cómo este hombre me celaba y me maltrataba? Lo que es yo, no vuelvo a amistar con

él, ni aunque me paguen una hacienda, porque ese si es mi cruz en vida” (1979: 118).

### 3.5. Gregorio, el segundo esposo.

Asunta conoce a Gregorio en la segunda picantería que trabaja a su vuelta al Cusco. Gregorio le invita chicha en el mismo restaurante y también da regalos para ella y para su hija: “[...] nos llevaba como regalo, pasteles y chicharrones. Pero desde el día que nos pusimos a vivir, ya no hubo pasteles ni chicharrones” (1979: 119). Luego de pasar una tarde en una picantería comiendo y bebiendo Gregorio se la lleve ebria a su casa: “él me cargó directamente a su casa para dormir a su lado hasta el día siguiente. Así pisé la casa de este mi marido por primera vez” (1977: 120). Deja su trabajo a pedido de este y al hablar de la relación posterior, dubitativa reconoce los maltratos de Gregorio. Se percibe las huellas de la pregunta de los testimoniantes acerca de este tema, pues el párrafo empieza de la siguiente manera:

Para qué, sería hacer renegar a nuestro Dios, si hablo en falso. No, eso no se puede hacer. Para qué, aunque Gregorio nos ha pegado muchas veces, a mí y a mi hija, hasta botarnos de la cama en fustanes bajo la lluvia, noches enteras; pero con el estamos bien, aunque peleando e insultándonos. A mi hija también desde el primer día, la ha visto siempre con preocupación. Ahora mismo dice: “Mi hija”. También lo que ha trabajado siempre ha sido para nosotras (1979: 120).

Asunta entra en conflicto ante esa pregunta, pues ella es consciente de la empatía de Valderrama y Escalante con Gregorio; por esta razón, parece hacer una justificación de su respuesta antes de reconocer los maltratos de Gregorio. No obstante, el ejercicio de la masculinidad de Gregorio es diferente a la de Eusebio, pero la violencia continúa estando presente. Hay un patrón

común en todos los hombres que se relacionan con Asunta, su madre y sus hermanas. Todos estos subordinan a las mujeres a través del ejercicio de la violencia, ya sean los curas y el capataz de la Hacienda: “Perra, carajo, vas a pagar esto. Nueve días de trabajo condición ¡Adentro!” (1979: 98); el ex marido: “-¿Para qué sirves carajo? Yo no quiero a una perra que sólo sabe ladrar en mi casa. ¡Sirve para algo, carajo!” (1979: 107); el trabajador municipal: “-Carajo ¿Eres sorda? ¡So gran puta india! ¡Pun – Pun! Pateó la olla de comida y pisoteó mis platos que quedaron de puro tiesto [...]” (1977: 1224). También está presente el espíritu de cuerpo de otros hombres con respecto a la dominación masculina. Una vez que era golpeado por Eusebio, un amigo de este animaba los golpes: “[...] empezó a celarme y a pegarme, y su amigo chiflero, en vez de atajarme, le animaba: -¡Dale más, carajo! ¡Dale más, carajo!” (1979: 106). Al describir la masculinidad hegemónica, Connell (1997) repara en cómo el número de hombres que rigurosamente practica los patrones hegemónicos pareciera ser bastante reducido; no obstante, “la mayoría de los varones gana por hegemonía, ya que esta se beneficia con el dividendo patriarcal, aquella ventaja que obtienen los hombres en general de la subordinación de las mujeres” (1997: 41). Es decir, hay una complicidad del grupo con respecto a las prácticas de dominación que los hombres ejercen sobre las mujeres para garantizar su status. De este modo, algunos hombres que no llevan a la práctica su hegemonía recibirán el beneficio de los otros hombres que si lo hacen, y alentarán con su complicidad ese ejercicio de dominación. En definitiva, Gregorio, Eusebio, el amigo de Eusebio, el capataz, los curas y el agente municipal ejercen su dominio sobre las mujeres a través del ejercicio de la violencia. La mayoría de estos hombres, a pesar de vivir en

la urbe, no han podido cambiar su identidad india por una mestiza, su condición laboral evidencia su subalternidad; no obstante, Asunta, su madre y sus hermanas son más india, son las subalternas de los subalternos.

#### 4.5. Asunta y el mercado

Asunta alcanza mayor independencia durante un breve lapso en el que se dedica, por cuenta propia, a la venta de comida en el mercado de Cascaparo; luego del despido de Gregorio de la fábrica. Asunta muestra ingenio y predisposición para generar recursos: “Al ver cómo era el negocio de la comidas, yo regresé animada, pensando en convertirme en cocinera de picantería, en negociatera [sic] de comidas. Empecé a alistarme, durante tres días, para ir al mercado con mi olla de comida” (1979: 122). Se presta platos y cucharas de una amiga. Su pequeño negocio alcanza cierta estabilidad al tener un grupo de comensales estables. Pero una vez más el fracaso se interpone en su destino cuando empleados de la Municipalidad le exigen documentos de autorización:

Yo no sabía qué era eso de licencia municipal [...]. Hasta que un día [...] requisaron nuestras ollas y platos. Los que tenían papeles (documentos) sacaron sus cosas del Concejo, pagando multa, y como yo, aquella vez, no tenía ningún papel, no pude sacar mis ollas ni mis platos, hasta hoy (1977: 123).

Para Díaz Caballero (1996) esta escena muestra los dramáticos desencuentros de la oralidad frente a la escritura. Su condición de quechua-hablante, con precario conocimiento del español oral, y analfabeto, hace de Asunta una víctima de la tecnología escritural: “Asunta también se enfrenta a la ciudad letrada que la margina por no tener el conocimiento de la escritura” (1996: 351). No obstante, si se sigue el relato de Asunta, atestiguamos como

ella logra “hablar”, si bien no en castellano, en los términos de la ciudad letrada al conseguir una licencia municipal para trabajar en otro mercado, el mercado de Huánchac. Lamentablemente, en el nuevo mercado no alcanzará el éxito del anterior; por esta razón, Asunta pasa parte de sus días dedicándose al recojo y venta de botellas: “Es trabajoso, van también otros y se busca a la quita-quita, y hasta hay peleas el rato que llegan los carros basureros con su carga, aunque depende de la suerte encontrar más cosas” (1979: 127).

Regresando al trámite de su licencia, un hecho fortuito fue que meses antes se había casado con Gregorio y a través de su partida de matrimonio – para cuando Asunta y Gregorio nacieron, las parroquias eran las instancias de donde provenía la identificación personal–, único documento en el que su identidad aparece, pudo tramitar su licencia: “Con esto saqué licencia para vender y me dieron mi carnet de sanidad. Por lo que vendo todos los días en el mercado, tengo que pagar sisa al Consejo [...]” (1979: 126). Para María Emma Manarelli, la asociación de Asunta al mundo doméstico como hija, sirviente, madre, conviviente la imposibilita de tener una identidad en el papel, pues ninguna de las situaciones domésticas generó documento alguno que la ubicara como sujeto: “moverse dentro de los límites de lo gregario la privó de referencias escritas y públicas” (36).

La hipótesis acerca de los desencuentros oralidad/escritura de Díaz Caballero resulta sugerente, sin embargo, no explica el hostigamiento “letrado” en su totalidad, pues las causas de ese hostigamiento más que estar justificadas en un orden desde la letra, encuentra su razón en el hostigamiento

étnico y de género contra las placeras. La condición mestiza de la mayoría de estas mujeres, las más visibles, sería la verdadera razón de la ojeriza. Marisol de la Cadena da cuenta que entre los años de la década de 1950 y 1970 hubo una vigilancia y acoso constante a las mestizas del mercado: “las mestizas se convirtieron en la contraparte femenina y urbana de los gamonales rurales: sus ganancias económicas fueron vistas como el producto de una manipulación deshonesto de los precios, ‘típica de su raza inmoral’” (2004: 200). Continuando con de la Cadena, ella entiende la identidad mestiza no a partir de un patrón fenotípico sino en el tránsito espacial y social, de las interacciones con otros sujetos que le van dando ese status:

[...] las mestizas (y sus parejas) son esas personas que viven en la ciudad, pero cuyas actividades comerciales implican un permanente ir y venir entre la ciudad y el campo. Son mayormente urbanas, pero también rurales [...] las mestizas no son más que mujeres indígenas exitosas (2004: 203).

De otro lado, para de la Cadena, los indios son definidos como “aquellas personas cuya experiencia es predominantemente rural y agrícola. Los indios urbanos son, en este contexto, inmigrantes rurales no-exitosos [...] El ser mestiza o india es una condición social” (2004: 203). La constitución de la base moral de las mestizas del mercado está en el trabajo duro y los logros de la vida diaria. La pregunta inevitable en este punto es: ¿Asunta en su vida en el Cusco alcanza en algún momento el status de mestiza? O si lo queremos presentar en otro sentido: ¿Asunta deja de ser india? Pienso que no. Asunta es una india urbana que no alcanza inscribirse como mestiza al no haber podido alcanzar un éxito económico que la alejara de la pobreza, que mejore su situación social y cambie a ojos de los demás, y quizá de sí misma, su percepción étnica. Está en similar situación que Gregorio, que también es un

indio urbano, pero no son iguales, pues Asunta está un peldaño más abajo: Asunta es más india que Gregorio.

La textura narrativa que Asunta nos brinda acerca de su vida nos da pistas del trabajo antropológico que lo hace posible. La perspectiva antropológica de Ricardo Valderrama y Carmen Escalante no se inscribe ni en la antropología culturalista –que aislaba al indio dentro de su comunidad y no reparaba en las dinámicas migrantes ni las relaciones de poder en el entramado social– ni la antropología marxista –que subordinaba las identidades a partir de la categoría de clase: o campesinos o sindicalistas–. Además, el testimonio de Asunta nos advierte que las esquematizaciones público/ privadas tienen que ser revisadas cuando se intenta describir a determinados espacios culturales como el andino y también a determinados entramados sociales fuera de los linderos de la clase media. Asunta pasó gran parte de su vida fuera del espacio privado, por el contrario, siempre tuvo una activa participación fuera de él. El testimonio de Asunta también cuestiona ciertos esencialismos como el mito de la colectividad andina *per se*. Al menos en su testimonio, Asunta se presenta como una mujer solitaria, una *hauccha*, sin lazos familiares ni comunitarios. En su testimonio no se encuentra ese cooperativismo universal del que hablaba la antropología culturalistas de sustrato estructuralista; por el contrario, Gregorio Condori y Asunta Quispe se representan en su soledad, de alguna manera, son los representantes de los niveles más bajos de la subalternidad en la pirámide social, racial y de género en el Perú.

En conclusión, la plataforma enunciativa promovida por Valderrama y Escalante es más propicia para la representación de mujeres subalternas, como Asunta, pues ella es entrevistada en clave personal y no en clave política como lo fue Agustina. En ese sentido, su testimonio deja de ser un mero *documento* marxista y se erige como un *monumento*; vale decir, alcanza el estatuto de “oralidad poética”. Por ello, en su testimonio está la evidencia de una subjetividad que se exhibe y promueve la proyección de un discurso consciente de un receptor atento e interesado en su voz. A pesar de la brevedad de su testimonio, este toma cierta densidad de significados que evidencian las complejas dinámicas de género, clase y etnia en el Cusco de la segunda mitad del siglo XX. Además, denuncia la terrible opresión de la mujer indígena, narrativa silenciada e incluso invisibilizada, pues no había sido puesta en representación ni por los formatos discursivos más destacados de la narrativa indigenista. Sin embargo, su mayor limitación está en sus orígenes: haber sido un testimonio motivado a partir del testimonio de Gregorio. Este hecho opaca el testimonio de Asunta, lo relega a un segundo plano e incluso lo invisibiliza a nivel para-textual.

## CAPÍTULO 5

## CONSOLIDACIÓN DE LA VOZ FEMENINA: EL TESTIMONIO DE MUJERES URBANAS (1977-1979)

*El desplazamiento del centro, el desenmascarar de un poder céntrico que hace el papel de lo universal, ha sido un arma central de los discursos feministas. Por haber cuestionado el centro solar del patriarcado, el movimiento ha puesto en marcha toda una serie de desplazamientos. [...] El feminismo ha servido como elemento catalítico de una crítica cultural profunda. La reacciones en contras del feminismo y sus fisuras internas ponen en claro su eficacia como fuerza desestabilizadora.*

Gwen Kirkpatrick

En este capítulo final revisaré los testimonios producidos desde un locus feminista. La gestión en este caso es pensada y proyectada desde activistas feministas, lo que decisivamente marcará el destino representacional de las voces mediadas. Ellas, las activistas urbanas de clase media, irán en busca de las mujeres de su misma inscripción social y geográfica. Esto es, la producción de estos testimonios será un diálogo entre pares: mujeres urbanas de clase media. Por esta razón, como lo argumenté al final del tercer capítulo, en la producción de *Ser mujer en el Perú* y *Cinturón de castidad* no podemos hablar de *imaginación antropológica* alguna en el momento de la gestión testimonial.

Antes de analizar el corpus testimonial, trataré de delinear los primeros años del movimiento feminista de la década de 1970 en el Perú y su relación con el contexto político, social y cultural de la misma década. Cuando aborde el movimiento podré énfasis en la ausencia de la variable étnica en sus primeros años de existencia; es decir, solo hubo la articulación de las variables social y

de género. Esta ausencia será central para pensar las limitaciones de su representación. Finalmente, describiré y analizaré de modo global las características y mecanismos de las representaciones en los catorce testimonios de *Ser mujer en el Perú* y de los tres testimonios de *Cinturón de Castidad. La mujer de clase media en el Perú*.

### 1. Los primeros años del movimiento feminista en el Perú

Las décadas de 1960 y 1970 fueron el escenario de importantes movilizaciones políticas en el Perú y América Latina. En nuestro país los movimientos más importantes a nivel institucional fueron la corriente progresista de la Iglesia Católica encarnado en la Teología de la liberación, el fallido proyecto nacional del velasquismo (1968-1975). Paralelamente, la modernización industrial del país, una ampliación sustantiva de la llegada de la educación formal, la difusión de los métodos anticonceptivos fueron algunos factores que fomentaron nuevas actitudes y comportamientos en las mujeres. Todos estos cambios de orden progresista y de cierta modernización se experimentaron de modo más intenso en las urbes y beneficiaron en especial a las mujeres de clase media.

Existe un consenso en señalar que el movimiento feminista de la década de 1970 en el Perú fue uno de los más vigorosos, activos e influyentes en América Latina. Una de los factores que explican el surgimiento del movimiento fue el cuestionamiento a los partidos políticos de izquierda, pues hubo la clara conciencia de que estos reproducían en su interior la subordinación de la mujer –los altos cargos en la dirigencia eran reservados para los hombres, siendo

nula la participación de mujeres en la cúpula–, y fundamentalmente en los idearios políticos-partidarios la situación de las mujeres era un tema subalterno a la lucha de clases. Se afirma que en muchas de las activistas de aquellos años la militancia política partidaria precedió a la militancia feminista (Vargas, 1984; Barrig, 2001; Vargas 2004b). Para Vargas (1984), el trabajo ideológico fuera de los partidos significó alcanzar una doble verdad, pues a diferencia de los hombres adscritos a un partido, ellas eran conscientes de la explotación de clase y de género:

Nos concebíamos como un grupo de personas que poseíamos la verdad y considerábamos que solo aquellas que enfrentaban la doble explotación: como clase y como género, tenían derecho a reivindicar sus problemas. Para nosotras, miembros de la “pequeña burguesía intelectual”, se nos reservaba la misión de transferir ese conocimiento “correcto” a las demás mujeres (1984: 2).

Es decir, nace en ellas una *conciencia de género*: “la conciencia de la condición de la desigualdad y de subordinación en la que viven las mujeres debido a la asignación de roles inamovibles y jerarquizados, según los sexos, que actúan a nivel subjetivo y a nivel simbólico [...]” (Ofelia Schutte citada por Gargallo, 2006: 63). Durante esta etapa de reconocimiento acerca de la experiencia subalterna de la mujer, los temas de su interés fueron la sexualidad, el control de los cuerpos, la violencia, la maternidad (Vargas, 1984).

Ana María Portugal (1997) establece una división del feminismo en dos fases históricas: “primer feminismo” que se inicia en el siglo XIX y un segundo feminismo en el siglo XX. En la segunda fase ubica el periodo de 1970 a 1979, que corresponde a la aparición del feminismo moderno, la segunda ola, en el

contexto del inicio de la Década de la Mujer y dentro de una coyuntura política del gobierno de Velasco Alvarado. Para Cecilia Blondet (1995) la expansión del sistema educativo nacional iniciada en la década de 1950 jugó un importante rol para el cambio social que amplió el acceso de la mujer a diversos campos antes vedados y, a la larga, para el surgimiento del movimiento feminista: “Este permitiría la incorporación a las aulas escolares un numeroso contingente de niños y niñas que luego se vería reflejado en la expansión del número de mujeres universitarias y profesionales” (1995: 105).

De otro lado, el gobierno de Velasco Alvarado acelera la crisis y ruptura de viejos esquemas, acentuando una política estatal hacia la mujer. En 1973 el Gobierno promueve el Comité Técnico de Revaloración de la Mujer (COTREM), es el primer núcleo estatal de coordinación de los diferentes grupos de mujeres. En 1974, también desde este gobierno, se promueve el Consejo Nacional de la Mujer Peruana (CONAMUP) (Vargas, 1984). A criterio de Virginia Vargas (1984), en las organizaciones institucionalizadas de origen estatal se podía percibir una tendencia más conservadora que recurre a la capacitación y a la asistencia a la mujer, principalmente de sectores populares, y se sustenta en la defensa de los roles sexuales establecidos. Una segunda tendencia, desde los partidos políticos, incentiva la participación de la mujer como un elemento de apoyo en las luchas sociales. Los partidos intentan dotarlas de una conciencia política y se limitan a defender los proyectos de cambio existentes: reformistas o revolucionarios. Finalmente, una tercera tendencia, que paulatinamente fue precisando sus límites, es la feminista, sus inicios han sido ubicados con ALIMUPER. Este movimiento creado en Lima en

1973 es el primero que se autodefinió feminista a comienzos de la década del setenta<sup>76</sup> (Portugal, 1997).

En la década de 1970 también surgen una diversidad de organizaciones de mujeres: la Unión Popular de Mujeres del Perú, ligado a la Federación Democrática Internacional de Mujeres (Berlín Oriental), Centro Femenino Popular, Movimiento Promoción de la Mujer, Creación y Cambio, Grupo de Trabajo Flora Tristán<sup>77</sup>. Estos grupos no llegaron a alcanzar el estatuto de ONG (Vargas, 1984; Orvig, 2004). Años después, nuevos grupos de mujeres fuera de los partidos institucionales afirman su existencia autónoma. Entre 1978 y 1979 surgen el movimiento Manuela Ramos, Mujeres en Lucha, Frentes Socialista de Mujeres y el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. Estos grupos se adherían a los partidos de izquierda, pero estos últimos, de un lado, no habían reconocido la especificidad de la discriminación de género y, de otro lado, no pensaron cómo este se articulaba para reforzar la explotación de clase y la subordinación étnica.

A fines de la década de 1970, las mujeres con activa participación política van siendo conscientes de que tomar una postura feminista no las desligaba del debate político, que hablar de la opresión de la mujer, más allá de la postura reduccionista de la opresión de clase, era también una forma de hacer política. Para Blondet (1995), el movimiento de mujeres en el Perú se ha nutrido de diversas fuentes y coyunturas, quizá la coyunta internacional más importante y directa fue la Conferencia Internacional sobre la Mujer en México

---

<sup>76</sup> Destacó el trabajo de Cristina Portocarrero y Ana María Portugal, en colaboración con Rosa Dominga Trapasso y Timotea Galvín (Orvig, 2004).

<sup>77</sup> Totalmente ajeno al actual CMP Flora Tristán.

(1975), también estuvo el mensaje de la Teología de la Liberación y la nueva izquierda inspirada en el movimiento de 1968, en las revoluciones Cubana y China bajo los principios del marxismo-leninismo-maoísmo (1995: 107). A partir de estas influencias, Blondet ubica a los movimientos feministas de los setentas en la tendencia del Feminismo Socialista: “Ligando los problemas de clase y género, estos grupos rescataban los rezagos de su adscripción político-militante, al reconocer las desigualdades sociales incorporaron a su discurso la especificidad de la condición de subordinación femenina” (1995: 109). Estas feministas socialistas de principios de la década del setenta en percepción de Helen Orvig era un grupo heterogéneo y reducido:

Éramos pocas las que nos reuníamos en esa época y, además, todas diferentes las unas de las otras, diferentes en edades, en estado civil, en opción religiosa, en formación académica, en ocupación laboral e, incluso, en grados de radicalidad en nuestro izquierdismo, el que sí compartíamos (2004: 18).

No obstante, además de la filiación a la izquierda y su naciente conciencia feminista, lo que las emparentaba era su condición de mujeres urbanas de clase media. En el fondo, no resultaban siendo tan diferentes. Esta llamada segunda ola del feminismo fue un movimiento localizado en la ciudad y surgido en el seno de la clase media. Maruja Barrig esboza el perfil de las primeras feministas de la segunda ola: mujeres que en la década de 1970 tenían entre veinte y treinta años de edad, formación universitaria en humanidades, de clase media o media alta, mayoritariamente limeñas, con algún pasado o presente en la izquierda marxista –un feminismo auto-declarado socialista– y/o en la vertiente radical de la Iglesia Católica (Barrig, 2001).

## 2. Testimonio desde *Nosotras* y ausencias de la variable étnica

Esta localización o posicionamiento feminista-urbano de clase media y media alta marcará el devenir de la producción de los testimonios de *Ser mujer en el Perú* y *Cinturón de castidad*. A diferencia de los testimonios presentados en el capítulo anterior, tanto en *Ser mujer en el Perú* como en *Cinturón de castidad* se amplía el campo de representación de las mujeres en dos sentidos: primero, se ha desplazado totalmente la figura masculina que ocupaba un espacio mayor y central de enunciación, como consecuencia hay un protagonismo único y, por tanto, mayor de las mujeres; segundo, este protagonista es hace colectivo, las mujeres y la construcción de su narrativa personal forman un grupo relativamente numeroso y heterogéneo. Sin embargo, existe una similitud fundamental entre gestoras y testoras, ambas son en su totalidad mujeres urbanas asentadas en Lima y pertenecen en su mayoría a la clase media<sup>78</sup>. En otros términos, hay una distanciamiento con el tipo de mujer que representan Agustina y Asunta. Este feminismo de izquierda articulará las variables de género y clase, pero relega la variable étnica. La vitalidad de los primeros años del feminismo en el Perú tiene como cara oculta su escaso interés para aproximarse a la realidad de las mujeres indígenas. Para Maruja Barrig (2001), las razones estarían en la asignación de contenidos universales a la lucha contra la discriminación de la mujer en detrimento a contextos étnicos y culturales particulares de la mujer andina. Además, por su militancia de izquierda, las feministas “habían elaborado una imagen unidimensional de la indígena que iluminaba solo su condición campesina, y como tal, explotada bajo el sistema de hacienda” y subsumieron “lo étnico-

---

<sup>78</sup> La única excepción está *Ser mujer en el Perú* a través del testimonio de una mujer arequipeña.

cultural bajo las categorías rígidas de proletariado, campesinado y estudiantes” (2001: 48). Al ser el socialismo una de las influencias del feminismo “es posible que las distancias con el mundo andino se hayan ahondado con la visión unidimensional de las mujeres indígenas como campesinas” (2001: 56).

De otro lado, en los inicios las prácticas feministas se abocaron a la “afirmación del ser”, la defensa del coto cerrado, la clarividencia de la verdad (Barrig, 2001). Incluso Barrig es más dura y sincera: “Compartíamos también una cierta endogamia capitalina [...] que resistía a ceder territorio a los migrantes andinos en los años de 1960” (2001: 12). La situación de la mujer indígena no fue considerada porque a ojos de una feminista entrevistada por Barrig:

En el feminismo empezamos nuestra lucha a partir de *nosotras mismas*. Era necesario ‘mirarnos el ombligo’ y darnos tiempo, a *nosotras*, mujeres urbanas de la clase media, para reafirmarnos, porque había mucha gente contraria a nuestras ideas [...] El feminismo ha sido un proceso en *nosotras*, de ir aprendiendo desde *nosotras mismas*. Desde los talleres de autoconciencia: quién soy, qué quiero. Luego, compartir esto con las mujeres más próximas (2001: 54) [Énfasis nuestro].

Para Narda Henríquez (1994) las propuestas políticas de la década de 1970 presenta una gran debilidad: existe un vacío respecto a la dimensión cultural. La razón estaría en los desencuentros históricos que dividen a los peruanos. De un lado, la pluriculturalidad explica en parte las desigualdades y dificultades, el no reconocimiento mutuo, de otro lado, hay un vacío académico por la falta de tradición en Ciencias Políticas y, por el desarrollo relativamente reciente de las Ciencias Sociales (1994: 23). Además, para Henríquez: “En las Ciencias Sociales, que se inician en los setenta, hubo dificultades en hacer

dialogar la antropología con la sociología. Los problemas históricos, étnicos, estuvieron inadecuadamente o insuficientemente tratados” (1994: 24).

En este primer periodo, la narrativa que las feministas crearon de sí mismas fue a partir de un *Nosotras* que implicaba la necesidad del autoconocimiento; de otro lado, la narrativa feminista tenía diversos presupuestos sobre aquellas *Otras*, las mujeres indígenas y rurales o, incluso, las mujeres pobres de la ciudad: se asumió que sus problemas eran los mismos o que la problemática de las mujeres del ande era similar o el mismo que la de los campesinos. No hubo una preocupación por hacer una representación de aquellas *Otras*: “[...] las feministas, en la década de 1970, focalizaron al patriarcado como el eje central de la subordinación, el cual extendía su manto sin pliegues hacia todas las mujeres independientemente de su pertenencia étnica, clase social o edad” (Barrig, 2001: 56). Es decir, se produce la superposición de clase y etnia. Además, las barreras culturales funcionaron como muros invisibles infranqueables para las feministas; vale decir, el carácter heterogéneo del Perú y las relaciones asimétricas entre los actores culturales y sociales de aquella heterogeneidad no pudieron ser reformulados en el caso particular de la relación entre el *Nosotras*, mujeres feministas-blancas-urbanas-clase media y las *Otras*, mujeres indígenas (en algunos casos afroperuanas)-rurales-clases populares. Virginia Vargas (2004b), ya con la distancia del tiempo a cuestas, reconoce las limitaciones del movimiento feminista de la década de 1970. Para Vargas, el feminismo es expresión de la modernidad, incluso de modernidades restringidas en las que conviven tiempos mixtos, modernos, premodernos y postmodernos: “Es por ello

que quizá se desarrolló, primero, en las grandes ciudades; más rápido, entre los movimientos populares urbanos de mujeres y más lento, en regiones rurales e indígenas” (2004b: 10). Otra feminista anónima entrevistada por Barrig lo expone de la siguiente manera:

*Nosotras* hemos estado unos veinte años en el feminismo. Creo que primero entendiéndonos *nosotras* que fungíamos de izquierda [...] cómo piensas a la mujer en esa revolución. Después, luchando por lo familiar y lo personal, con tu ambiente; luego con lo urbano-marginal. Llegar a lo andino, sin idioma, sin que vengamos de la sierra, sin que seamos andinas, es bien lógico que no lo pensáramos. Y yo creo que vamos a necesitar muchos años más, porque es entender un modo de pensar distinto al *nuestro*” (2001: 57) [Énfasis nuestro].

En adición y viendo la otra cara de la moneda, pensar el *Nosotras* del feminismo de la década del setenta también es pensar el carácter colectivo de la gran cantidad de testimonios de mujeres en su totalidad y no solo de los testimonios de la década de 1970. Este carácter colectivo del testimonio parece ser la norma y no la excepción. Si ya se dijo que hablar del *Nosotras* fue parte de la autoafirmación, hablar de *Nosotras* en el testimonio, proyectado al exterior, también es parte de la afirmación –para otros masculinos en especial–, de una realidad que no se quería y que todavía, en algunos casos, no se quiere reconocer. En otras palabras, la expresión de un yo colectivo, *Nosotras*, sobre un yo individual, prueba hay una experiencia de subordinación compartida por muchísimas mujeres. El yo colectivo del *Nosotras* funciona como forma de denuncia de la dominación de locus masculino; prueba y archivo de que la lucha feminista no es un discurso sesgado de unas cuantas mujeres insatisfechas de su condición. Refuta voces como las de un importante poeta de la generación del 50 que luego de unas de las primeras marchas feministas en la ciudad afirmaría que las feministas eran flores sin regar.

Pensar el *Nosotras* del testimonio remite al feminismo del tercer mundo y sus cuestionamientos a la subjetividad individual de la escritura feminista del primer mundo. Mohanty, citada por De Vault (1999), llama la atención sobre cómo el feminismo de las mujeres de color reformula la idea “lo personal es político”: “not because starting from experience is wrong, but because of the richness of collective rather than individual stories of agency and resistance” (1999: 44)<sup>79</sup>. Esta sugerente idea, “lo colectivo es político”, en el caso peruano propone una interesante reformulación para pensar la situación de las mujeres peruanas y sus modos estratégicos de representación. En ese sentido, el testimonio es un potente vehículo para ese propósito y así ha funcionado desde su aparición hace cuarenta años; pues la colectividad parece ser la norma representacional sobre la representación individualidad en los testimonios de mujeres en el Perú. Además, el testimonio ha sido una de las plataformas discursivas del feminismo y de las mujeres aunque desde las feministas no se haya reparado en demasía en esta característica. Durante sus inicios, el feminismo peruano de la década de 1970, ante su distancia del saber científico, va creado formas de expresión discursivas propias y múltiples al mismo tiempo: producciones individuales, colectivas, libros, artículos, manifiestos, documentos políticos, declaraciones coyunturales, panfletos, boletines, crónicas periodísticas. Existía la necesidad del “querer saber y del querer comunicar ese saber en clave propia” (Vargas 2004a: 65). Virginia Vargas piensa que “En este concierto, una consigna, un manifiesto, pueden tener tanto o más impacto que una investigación, para el conocimiento y para la acción”<sup>80</sup> (2004a: 65). Vargas

---

<sup>79</sup> “No porque partir de la experiencia sea equivocado, sino por la riqueza de la agencia y resistencia colectivas más que el de las historias individuales”. Traducción mía.

<sup>80</sup> En Chile, durante los ochentas algunas de las consignas que han quedado en la memoria fueron: “Lo que no es bueno para las mujeres, no es bueno para la democracia” (Vargas,

no cuenta al testimonio entre estos múltiples discursos, pero el testimonio también significó una de esas formas de expresión en el momento inicial de eclosión del movimiento feminista en el Perú. El testimonio de mujeres también comunicó y comunica en clave propia la urgencia de querer contar.

### 3. La voz de un *Nosotras coral* en *Ser mujer en el Perú*

*Ser mujer en el Perú* fue publicado en diciembre de 1977 por iniciativa de la escritora, periodista y activista argentina Esther Andradi y de la poeta, periodista y activista peruana Ana María Portugal<sup>81</sup>. El libro gozó de un éxito inusitado que provocó una reedición en 1978, luego de agotarse la primera edición en menos de ocho semanas<sup>82</sup> (Andradi y Portugal, 1978). Las mujeres urbanas de clase media necesitaban canales de expresión y espacios discursivos en el cual reconocerse y el proyecto terminó brindándoselos. Pero además jugó un papel central la intensa difusión y promoción del libro. Andradi y Portugal cuentan en la nota a la segunda edición que hubo mujeres ayudando a distribuirlo y venderlo mano a mano, que encontraron canales de publicidad en medios escritos y televisivos, que el libro fue debatido en colegios y Universidades.

En voz de las gestoras, una motivación fundamental para desarrollar el proyecto testimonial fue la preocupación por la feminidad impuesta y dolorosa a

---

2004b: 14). En el Perú durante el gobierno de Fujimori se da la vuelta a esa consigna: “Lo que no es bueno para la democracia, no es bueno para las mujeres” (Vargas, 2004b: 14).

<sup>81</sup> Esta última perteneció a ALIMUPER, una de las primeras organizaciones feministas en el Perú. Además, ambas se reconocen como feministas socialistas y lo explicitan en la nota a la segunda edición.

<sup>82</sup> Trabajo en esta tesis con la segunda edición, que incluye un acápite a propósito de la reedición.

la que las mujeres eran inducidas en el sistema patriarcal. La introducción se inicia con Simone de Beauvoir y el parafraseo de su ya clásica afirmación acerca de la construcción social de la feminidad, “uno no llega a ser mujer, sino que llega a serlo”. A partir de Beauvoir, las autoras se preguntan “Cuántos, y qué pedazos de sí mismas habían dejado tras de sí estas mujeres que hoy nos entregan su historia y la reconstruyen para sí mismas; cuántas mutilaciones fueron necesarias para lograr esa feminidad impuesta [...]” (1978: 9). Entonces, en nuestros términos, hay la clara consciencia que el género (femenino) es una construcción social y cultural desde una relación asimétrica entre la dominación del varón y la subordinación de la mujer (Fuller, 1998)<sup>83</sup>.

Además, Andradi y Portugal quisieron crear un espacio de representación en el cual las mujeres expresasen por cuenta propia sus problemáticas y tuvieran la facilidad de reconocerse en el producto final: “Nosotras quisimos hacer un libro donde las mujeres hablaran por sí mismas, y no a través de los números de una estadística” (1978: 10). Las razones y motivaciones están en la escasa preocupación de las Ciencias Sociales por la problemática de la mujer: “La mujer [...] no ha merecido mayor interés, salvo en los casos en que resulta difícil eludir su presencia dentro de las condiciones existenciales de los grupos oprimidos del país: campesinos, sector laboral, pueblos jóvenes” (1978: 11). No obstante, tampoco querían un producto de ese tipo, en la nota a la segunda edición abordan esa preocupación: “Como feministas socialistas, hubiera sido totalmente contraproducente utilizar este material para un análisis de laboratorio, donde las entrevistas quedaran

---

<sup>83</sup> La categoría de “género” recién comenzaría a ser usada masivamente durante la década del ochenta.

reducidas a un objeto de estudio para sacar ‘conclusiones’” (1978: 7-8). Esta “huida” del análisis sociológico también estará presente en Maruja Barrig en el momento de gestionar *Cinturón de Castidad*. Ni Andradi y Portugal ni Barrig querían hacer de las testimoniadas objetos de estudio para producir conclusiones definitivas; por el contrario, su proyecto es empezar a construir sujetos a partir del reconocimiento de una subjetividad propia: “[...] hablar de lo que nos pasa es el primer hito para encontrar una identidad y construirnos como personas” (1978: 8). En este corpus el testimonio es usado como recurso narrativo en sí mismo y no como recurso metodológico para una investigación en ejecución.

La opción por mantenerse distanciadas del saber científico se debe, en primer lugar, a que la producción de saberes feministas, al menos al principio, no se hizo desde la academia: “Nacieron de la experiencia cotidiana de visualizar a ese conjunto que aún no lo era para nosotras mismas y para la sociedad” (Vargas, 2004a: 65). En segundo lugar, las investigaciones y análisis feministas tuvieron que sortear ausencias y se enfrentaron a “[...] la inexpresividad del lenguaje científico y la pérdida de contenidos que significa, para la demanda feminista, la traducción a lo académico de una demanda que está en los inicios de su expresividad...” (Kirkwood, 1986: 30). En tercer lugar está la necesidad de crear un lenguaje propio, como la misma Vargas afirmaba en el acápite anterior.

De otro lado, en la introducción, las autoras dan luces acerca del carácter dialógico del testimonio: “Los testimonios recogidos no son monólogos

de las mujeres frente a una grabadora. Son el resultado de varias conversaciones y entrevistas mantenidas con cada una de ellas alrededor de las circunstancias de su vidas” (1978: 10). Además, tocan lo complejo que puede resultar hablar acerca de la intimidad, de lo doloroso que puede ser testimoniar, las autoras son conscientes de este problema y se ponen en el lugar de las testimoniadas: “No es fácil contar la propia historia a los otros. Y menos cuando se trata de incorporar los aspectos verídicos del asunto, los matices que no quisiéramos que existan, los fracasos que preferiríamos olvidar” (1978: 10). No obstante, Andradi y Portugal no dan más referencias acerca de la producción de los testimonios: ¿cómo y bajo qué criterio se hizo la selección de las mujeres que compartirían sus relatos de vida?, ¿hubo un cuestionario común para todas ellas?, ¿los temas de interés de las gestoras era también interés de las testoras?, ¿cuántas horas tomó cada entrevista? Son algunas preguntas no resueltas en el libro.

En un breve artículo publicado virtualmente, motivado por la muerte de Domitila Barrios, Esther Andradi (2012) cuenta que el principal referente para *Ser mujer en el Perú* fue el testimonio de Domitila. Además, este conjunto de testimonios de mujeres tenía como una de sus motivaciones fundamentales demostrar la construcción social y cultural de la feminidad: “que no se nace mujer sino que se llega a serlo, como bien decía esa otra madre que fue Simone de Beauvoir” (2012: 2). Y estaba la clara conciencia que

Había elementos que nos unían como mujeres en lo social y otros que nos separaban en la clase, pero el género iba más allá. La dicotomía mujeres/clase no existe, queríamos decir. O mejor: “la mujer” no es una sino múltiples. La discusión fue tomando atajos diferentes a lo largo de los años. No uno, sino dos, tres, muchos feminismos (2012: 2).

Estas afirmaciones se inscriben dentro del proyecto que los movimientos feministas empezaban a forjar y a afirmar no sin dubitaciones. De un lado, está la conciencia de las limitaciones de enfocar el problema social a partir solo de la variable de clase y, de otro lado, está la afirmación de una doble perspectiva, de clase y de género, que ayudaba a evidenciar la existencia de múltiples mujeres, el problema de todas no era necesariamente el mismo, el sistema oprimía más a unas que a otras. Pero en este punto quedó relegada la variable étnica –a pesar de tener como referente el testimonio de Domitila Barrios–, que hacía más compleja y múltiple las diferencias entre las mujeres. Bajo estas premisas, la relación entre las gestoras y las testoras es más horizontal, el género las une y la gran mayoría de las testimoniadas se adscriben a la misma clase social y, en la casi totalidad, habitan el mismo espacio. No obstante, eso no significa que no haya diferencias, quizá la más notoria, pero que no perjudica el espacio de representación, es la adscripción política socialista de las gestoras que no necesariamente se corresponde con el de las testoras. No obstante, la ideología socialista no está sobre la ideología feminista, sino al revés: sobre la clase está el género. Las gestoras no son “compañeras” de lucha que deben despertar conciencia de la lucha de clases, sino mujeres. *Ser mujer en el Perú* presenta una amplia plataforma para representar(se) a las mujeres urbanas de clase media.

Andradi y Portugal gestionan un total de catorce testimonios<sup>84</sup>. El número evidencia el deseo de ser una muestra representativa y heterogénea

---

<sup>84</sup> Además, en la parte final del libro se incluye una entrevista grupal a tres jóvenes mujeres de entre quince y dieciséis años “pertenecientes a la clase media acomodada” (1978: 233). La finalidad de esta entrevista fue saber cuánto había cambiado la situación de las mujeres en relación a la generación anterior, la generación de las gestoras y las testimoniadas, pues ya se

de las mujeres urbanas. Tratan de ocupar todos los espacios en el que las mujeres mantenían una presencia o la iban ganando con el paso del tiempo. De este modo, el corpus muestra un grupo de mujeres dedicadas a diferentes actividades y de diversos niveles educativos. A partir de estas voces múltiples se visibiliza una clase media en sí misma heterogénea, a veces más cercana a la clase alta y en otras ocasiones en los límites de las clases populares: una más tradicional, representada en los testimonios de Rosalía, ama de casa; Norma, trabajadora del hogar; otra clase media más progresista, representada por mujeres que habían ido ganando un lugar en el espacio público, como en el testimonio de Julia, educadora; Cecilia, secretaria; Vilma, trabajadora febril. También están los relatos de vida de mujeres que logran ocupar espacios laborales hasta entonces monopolizados por varones y que las acerca a la clase alta, está el caso de Teresa Pareja, economista que se desempeñó en el cargo Vice-Ministra de Economía; Ivonne Briceño, empresaria. También se muestra a mujeres vinculadas a la creación artística, como la pintora Martha Vértiz o a la reconocida poeta Magda Portal. El espacio de mujeres del espectáculo y del entretenimiento masivo también es abordado a partir de los testimonios de Zelmira Aguilar, modelo y conductora de tv afrodescendiente, y Teresa Dávila, vedette. Quizá los testimonio de las mujeres más subalternizadas y fuera de los límites de la clase media son los de Marta, que ejerce la prostitución y Norma, empleada doméstica.

---

pensaba de una marcada distancia generacional. A nivel formal, las preguntas se han conservado en cursivas. Finalmente, Andradi y Portugal reconocen que el resultado fue limitada y lo atribuyen a la falta de experiencia de las chicas. Esta entrevista no pasó a convertirse en testimonio.

La lectura global y comparativa de los testimonios descubre una recurrencia en los temas desarrollados. Esta recurrencia hace pensar en una entrevista común semi-estructurada para todas las testimoniadas; es decir, se trabajó con preguntas que apuntaban a desarrollar ciertos temas de interés para las gestoras y de acuerdo a las particularidades de la historia de vida o lo que iban relatando las testimoniadas daba lugar a preguntas más contextuales y personalizadas, aunque siempre dependientes o bajo el hilo conductor de la entrevista. Los temas recurrentes en la mayoría de los testimonios son los recuerdos de la niñez y adolescencia (la diferenciación entre hombres y mujeres), el paso por el colegio o la universidad, el ingreso al mercado laboral, la vida sexual (énfasis en la primera experiencia), el uso de anticonceptivos y opiniones sobre el aborto, los roles de género (masculinidad y feminidad) y opiniones acerca de la prostitución. Solitariamente, fuera de agenda, a iniciativa de una testadora irrumpe el tema de la adscripción étnica, dejado de lado por las feministas. Más adelante detallaré este tema y sus implicancias para la representación.

La totalidad de los testimonios muestran mujeres que habían vivido su ciclo vital hasta la adultez. Sus relatos son acerca del aprendizaje, en algunos casos doloroso, de lo que significaba ser mujer en el Perú. Algunas de ellas tienen consciencia de los parámetros tradicionales acerca de sus roles tradicionales como mujer y se animan a cuestionarlo, en otros casos no. A continuación, destacaré algunas de esas recurrencias temáticas que irán dando más pistas del grado de representación que se he ido perfilando y afirmando.

No haré un análisis a profundidad de cada testimonio, pues no es necesario para alcanzar los objetivos planteados en esta investigación.

### 3.1. La ocupación laboral y profesional

Una coincidencia dramática en los testimonios es la presión de los padres para la renuncia a un desarrollo laboral o profesional en favor del cumplimiento de los roles tradicionales de esposas y madres. Desarrollos profesionales y familiares en paralelo son excluyentes. Rosalía, ama de casa, narra:

Mi mentalidad, mi idea desde chica, era trabajar. Después, viajar, conocer un poco, y recién después casarme. Pero de la idea a ponerlo en práctica fue bastante difícil, nunca lo pude lograr. [...] Me hubiera gustado hacer una carrera. Mis padres no querían que trabaje en la calle [...] Mi mamá era de esas personas que la mujer es de la casa y punto (1978: 15).

Los testimonios dan cuenta de cómo se van presentando inconvenientes que frustran las aspiraciones educativas y laborales que pudieran haber generado mayores cuotas de libertad y acceso a instancias sociales vetadas. En el caso de Cecilia, llegará a ser secretaria, pero expresa frustración de las oportunidades perdidas por las presiones de su madre:

Así que quise postular a una beca en el colegio, pero mi mamá no quiso porque me hermana se casaba ese mismo año y “Como yo me iba a ir”, “que se iba a quedar ella sola”. Pasó ese año y en el verano siguiente postulé [...] y de nuevo me gané una beca, pero tampoco fui. En ese entonces yo tenía un enamorado, y cómo lo iba a dejar (1978: 90).

Si todavía no son esposas y madres ya tienen un rol asignado: novias e hijas; es decir, ya se les va imponiendo roles de cuidado o emocionales. Ellas no gozan de la libertad e independencia suficiente como para elegir trabajar o desarrollar una profesión. Lo que subyace a estas “prohibiciones” es una visión

tradicional en el que las mujeres son imprescindibles para el mantenimiento de la familia nuclear. Magdalena León (1995), desde una crítica al funcionalismo de Parsons, afirma que “La familia como institución cumple determinadas actividades. Estas están regidas por las expectativas acerca del modo como las personas deben comportarse recíprocamente” (1995: 171). Desde esa reciprocidad entre hombre y mujer, en la cual relaciones de poder son velados, surge las especializaciones de roles: “Los roles sexuales fueron vistos como las diferencias instrumentales y expresivas que operan en el contexto de la familia conyugal nuclear” (León, 1995: 171). A los hombres les corresponde los roles instrumentales, entre ellos el más importante es el trabajo; a las mujeres les corresponde los roles expresivos, el mantenimiento del hogar, el cuidado y la educación de los hijos, y los servicios emocionales y sexuales al marido (León, 1995).

Pero *Ser mujer en el Perú*, como ya se dijo, trata de ser una muestra heterogénea y representativa de la situación de la mujer urbana en la década de 1970. También están los casos, los menos, de mujeres que logran alcanzar la cara independencia en actividades que podían generar críticas desde los convencionalismos sociales. El testimonio de la afamada vedette Teresa Dávila da cuenta de su trabajo, cómo en un inicio quiso estudiar Letras, pero finalmente estudió secretariado y luego fuera del Perú se dedicó profesionalmente al baile, una afición que había cultivado desde muy joven. Dávila confiesa que en un principio su madre no sabía a lo que en realidad se dedicaba. Da cuenta de cómo resultaba difícil para ella hacérselo saber y ganarse el respecto no solo de ella sino del resto, desempeñando una

profesión emparentada con la prostitución desde los ojos del prejuicio. En relación a su labor dice:

Mi mamá pensaba que yo había seguido trabajando de secretaria en Miami. [...] Así que cuando llegué aquí, le tuve que explicar. Al principio le chocó, pero después, cuando vio mi trabajo de cerca, se dio cuenta que también era estudio. Y es lo que yo he tratado de demostrar siempre en Lima, que a la chica que baila la creen una frívola, y no es así. No es así (1978: 56).

Si la norma en los testimonios son las limitaciones para acceder a una realización y desempeño profesional, en el mejor de los casos algunas de ellas terminan desempeñando trabajos que no contaban en sus planes iniciales, una narrativa diferente se edifica en el testimonio de Teresa Pareja. Ella estudió Economía en San Marcos, realizó posgrados en Chile, México y Francia. En el plano laboral fue miembro del Directorio del Banco Central de Reservas, directora de IPAE y en el momento de dar su testimonio, 1976, era vice-ministra al ocupar la Jefatura del Instituto Nacional de Estadística. A diferencia de la mayoría de familias, la suya promovió los estudios: “Sobre todo mamá, pues ella no es profesional. Se dedicó a inculcarnos el deseo de estudiar” (1978: 38). A pesar del éxito profesional, intuyo cierto auto-cuestionamiento al no haber podido desempeñar su “rol de mujer”, al haberlo “descuidado”:

He trabajado con toda dedicación, dejando de lado un poco mi función de mujer, descuidándome un poco, tan es así que me he quedado soltera. Me he dedicado solamente a mi trabajo. Pero estoy recibiendo grandes satisfacciones (1978: 38).

En su relato están muy interiorizados los mandatos sociales, “roles” o “funciones” privativas y obligatorias de la mujer. Ella a pesar de haber forjado una narrativa de vida diferenciada no puede escapar totalmente a esos mandatos. Pero la riqueza de su testimonio, como el de muchas otras en este

corpus, está en la aparente contrariedad o afirmación de otro punto de vista opuesto al enunciado con anterioridad. Teresa también puede afirmar:

Una pregunta que siempre nos hacen a las mujeres es “Oye, ¿cuándo te casas? O ¿Por qué no te casas?”. Ya me acostumbré a que me hagan esas preguntas. Porque es mujer tiene que casarse, tener hijos... porque se supone que si no nos casamos no somos completas. Yo no creo eso. Creo que en el mundo hay muchas cosas que hacer, muchas funciones para desempeñar (1978: 44).

### 3.2. Planificación, anticonceptivos y aborto

Muchas de las testimoniantes confiesan haber tomado anticonceptivos y en algunos casos hay prejuicios y mitos. Teresa Dávila, la bailarina, opina que provoca envejecimiento o la malformación de futuros hijos:

Antes tomada anticonceptivos, pero ahora no, porque son perjudiciales. Te van consumiendo la foliculina, y nos hacen viejas antes de tiempo, comienzan a salir arrugas. En cambio, prefiero mil veces un espiral que no te da ninguna clase de problemas [...] porque quizá con tanto abuso de la pastilla, los hijos salen taraditos o algo así (1978: 59).

Una percepción mejor sustentada, pero no menos escéptica y prejuiciosa la tiene Martha, pintora. Ella opina que el uso de anticonceptivos, a pesar de lo beneficioso, puede resultar perjudicial para las mujeres:

Creo que los anticonceptivos son un arma de doble filo. Porque si bien las relaciones sexuales entre hombres y mujer han estado condicionadas por la posibilidad de la preñez, creo que, por otro lado, la eliminación de este elemento, de este factor, ha traído como consecuencia un libertinaje, que tampoco, pienso, es lo correcto (1978: 207).

Por el contrario, Rosalía, ama de casa, tiene menos reparos: “Yo creo que en la escuela ya se debe enseñar a las niñas a planificar. [...] Decir: si podemos tener dos hijos, tenemos dos. Tres, si podemos educarlos bien, pero planificar.” (1978: 23). Una lectura en profundidad del testimonio de Rosalía

aclara su postura. Rosalía tiene cuatro hijos y expresa una gran insatisfacción por solo haber desarrollado roles de cuidado, pero también muestra insatisfacción del rol que ha venido desempeñando su compañero, tanto como padre y esposo; este le ha delegado todas las responsabilidades del hogar:

Se ha perdido muchas cosas, y él no ha hecho nada por remediarlo. Yo he tratado de explicarle, de hacerle entender. Quizá la manera de demostrar de él sea trabajando, pero creo que una mujer no vive solamente porque el marido trabaja (1978: 31).

El tema del aborto también es abordado desde diferentes puntos de vista. Teresa Dávila afirma: “Pero aborto, no, Eso sí que no, Yo no me haría un aborto. A no ser que haya un peligro para mi vida” (1978: 59). Por el contrario, Cecilia, secretaria, tiene un punto de vista diferente: “Yo no pienso que un aborto es matar una vida. En el caso mío yo diría que ya he cumplido. No tendría de ninguna manera otro hijo. Ni hablar...de hecho me haría un aborto, en aquel momento no se me hubiera ocurrido pero ahora de ninguna manera lo tendría” (1978: 99). Similar punto de vista lo tiene Martha, pintora: “Sí, yo creo que el aborto es un derecho. Claro que es difícil hablar en términos generales. ¿Sí me haría un aborto? En caso necesario, sí” (1978: 207). No obstante, el caso más dramático e íntimo sobre el tema lo da Norma, trabajadora del hogar, que se sometió a un aborto clandestino:

No tuve el niño. Me hice un aborto. Bueno, el doctor Pablo. [...] Estaba de dos meses. Prácticamente una experiencia fea y ya no tengo mucha confianza en los hombres, ves. Porque tuve una ilusión así, yo lo quería bastante. Él es contador. Siempre he hablaba de matrimonio, pero al último parece que fue por gusto. [...] He estado dos días con sonda. Me acuerdo que era un martes. Después me sacaron la sonda. Y me venía así como trozos de sangre, coágulos, y con eso he estado más de una semana. Era horrible [...] Ahora hay veces que tengo miedo...que Dios me pueda castigar. Dios es malo cuando uno hace cosas que no debe hacer. Yo no debía haber hecho mi aborto, pero... (1978: 78).

El aborto al cual se sometió Norma deja varias secuelas en la construcción de su subjetividad sobre el mundo. Más allá de una política pública de salud, el aborto también implica un desgarramiento no solo físico sino también síquico. De un lado está la desilusión y la desconfianza contra los hombres, fundadas o no, y, de otro lado, está la culpa de raigambre religiosa. Hay un discurso religioso muy interiorizado de condena de lo que ha hecho y eso genera pavor. Sin lugar a dudas, la perspectiva de Norma enriquece la percepción sobre este tema en el conjunto de los testimonios.

### 3.3. Prostitución

Un tema que resulta abordado en al menos tres testimonios es el de la prostitución. Dos opinan sobre el tema desde “afuera”. Teresa Dávila, la bailarina, se encuentra a favor y nos da un punto de vista de orden patriarcal:

Bueno, esto está como necesidad del país. Ellas lo toman como una profesión y tiene médicos. Porque tienen que estar limpias. Pero si no tuvieran ellas ¿Qué haríamos con los chicos de catorce años? ¿Con quién se van a prostituir esos chicos, con quién? Tendría que ser la amiga, la otra. Entonces, viene a perjudicar. Yo pienso que debe existir eso, es la higiene de un país (1978: 64).

Algunas de las opiniones que esboza Teresa a lo largo de su testimonio tienen el tenor de una narrativa liberadora y reivindicativa del rol de las mujeres, pero en estas palabras se inscriben en la lógica de un discurso conservador. Para interpretar estas contradicciones debemos apelar al *habitus*, categoría propuesta por Pierre Bourdieu. Los *habitus* son los esquemas mentales y corporales que los sujetos incorporan de las estructuras sociales, y que se reproducen de generación en generación (Bourdieu, 1995: 82-84). Debe subrayarse que se trata de disposiciones que operan también en

el nivel del inconsciente, o sea, más allá del escrutinio introspectivo y el control del conocimiento y la voluntad. En esta lógica es que se entiende que algunos individuos comploten en contra suya o del grupo que pertenecen, unas veces sin saberlo y otras a pesar suyo. En las palabras de Teresa está el imperativo masculino de la preservación de la “pureza” de las jovencitas como aseguradora de la honra familiar. Este valor debe ser asegurado por las prostitutas, pues bajo esta lógica, siendo mujeres sin “pureza” ni “honra” que asegura, son las mejores depositarias de las energías masculinas indomesticables: “La prostituta que trafica con su sexualidad, se convierte en la encarnación del pecado pero ocupa un lugar marginal y no puede atentar contra el honor del grupo. Es la fémina ‘caída’” (Fuller, 1998: 34). Además, Norma Fuller (1995) afirma que en el complejo marianismo-machismo el sexo es una fuerza desordenadora para hombre y para mujeres: “Solo que la mujer es la encargada, por su superioridad moral y mayor contacto con lo sagrado, de contener esta fuerza disruptiva, ya que los hombres no pueden hacerlo” (1978: 251). Claro está que la superioridad moral está en aquellas mujeres que encarnan los roles familiares.

Opinión contraria es la de Martha, la pintora: “En el caso de la prostitución, realmente preferiría que no existiera. No les hablo solamente de lo sexual, sino de la prostitución a todo nivel” (1978: 208). No obstante, el punto de vista personal lo da Marta<sup>85</sup>, quien se dedica a esta práctica y la defiende como un acto de necesidad. En su escala de valores, la práctica de la

---

<sup>85</sup> Ambas testimoniadas comparten el mismo nombre, pero difieren en la grafía.

infidelidad es peor que el de la prostitución, “más putas son las que engañan”, afirma:

Y que no me vengan con otra joda, porque más puta son las que no tienen necesidad y le sacan la vuelta al marido por aburridas nomás. ¡De qué me van hablar esas cochinas! Porque aunque les parezca mentira, yo le soy fiel a mi cabroncito... Y a mis hijos nunca les faltó nada (1978: 177).

Además, si algo no se halla en el breve pero desgarrador testimonio de Marta es autocompasión, aunque sí hay una resignación que habla de una “naturalización” de la condición de la mujer; es decir, no hay una “consciencia de género” que lleve al cuestionamiento de esa condición: “No sé, pues, no sé si el destino de una mujer tiene que ser así, pero hay otras que lo están pasando todavía peor que yo” (1978: 177). Parece ser que para Marta las identidades de género son una esencia, fuera del orden social, predeterminadas, en la que se presume un modo de ser derivado de lo biológico en el hombre y la mujer.

#### 3.4. Sexualidad y primeras experiencias

Una pregunta que se puede percibir con facilidad a los largo de todos los testimonios es aquella que asedia la sexualidad, con especial énfasis en la primera experiencia sexual. Muchas de las testimoniadas no guardan un grato recuerdo de esa primera experiencia: “Mi primera vez fue horrible. Casi me muero. Es muy desagradable. A pesar que fue hecho con mucho amor, todo lo que quieras pero es doloroso” (1978: 62), dice Teresa Dávila, bailarina. Alguien que se anima a contarle con más detalles es Cecilia, secretaria:

Mi primera experiencia sexual fue contra mi voluntad. Yo no quise, no lo deseé. Había ido a bailar a una fiesta creo...y de ahí nos fuimos a la Herradura, ahí abajo, dentro del auto, lo más

incómodo. Y miren, para mí fue lo más desagradable, tanto que prefiero no recordar. Es una cosa de lo más fastidiosa [...] Y hasta cierto punto le echo la culpa a mi padre porque si él no me hubiera creado ese trauma yo no hubiera sufrido (1978: 91).

Intuimos que se refiere a que el padre le inculcó la culpabilidad, de no cumplir a raja tabla lo que se le pedía a toda mujer con respecto a la economía de su sexualidad: la virginidad hasta el matrimonio. A pesar de la conciencia que Cecilia parece tener de este imperativo patriarcal que genera “traumas”, ella opina con respecto a la sexualidad de su hija: “Si ella quiere tener relaciones con el muchacho será porque sintió necesidad de hacerlo, ¿ya? Pero me gustaría que se case y tenga una primera relación con el hombre que va a ser su esposo” (1978: 30). Estas palabras revelan como esa impronta de reglas sobre la economía sexual es tan interiorizada como *habitus* que las mujeres continúan construyendo su identidad como mujer a partir de ella y a pesar de la conciencia que ha tomado con respecto al tema. De otro lado, Zelmira, modelo y conductora de televisión, también dice: “Pero hasta los quince años yo le tenía fobia al sexo [...] He perdido mi virginidad a los 21 años, pero pienso que una mujer no es necesario que vaya virgen al matrimonio” (1978: 125). Marta, prostituta, también cuenta en detalle aquella primera vez:

Yo creía hasta los catorce años o más, que con un beso una podía quedarse encinta. Se burlaron de mí. En fin, lo que aprendí, lo aprendí en la calle, y así me preñaron, pues... [...] y de repente un día, nada menos que en un cine, en la parte de atrás, pasó todo... No me gustó ni pizca. Fue horrible. Una, que me pegué un susto espantoso, y le llené de sangre los pantalones. Dos, el dolor. O sea... [...] Descubrí que estaba encinta coma los tres meses de esa primera vez (1978: 174).

Finalmente, quien se muestra más libre para hablar sobre la sexualidad y se explaya más en el tema es Teresa Dávila: “Para mí el matrimonio es

independiente del amor. El amor con el matrimonio no tiene nada que hacer” (1978: 61). Además, toma como obsolescente la virginidad: “¿Y por qué llegar virgen al matrimonio? ¿Acaso al hombre se le exige ser virgen para casarse? Esa es historia antigua” (1978: 61). Y considera que la importancia de la sexualidad tanto en el hombre como en la mujer es igual: “¿Quién dice que las mujeres necesitamos menos actividad sexual que los hombres? ¿Quién dice? Yo diría que es igual” (1978: 62).

### 3.5. Roles de género: feminidad y masculinidad

La percepción de los roles de género en los testimonios es quizá uno de los tópicos que más luces nos da de la situación de la mujer peruana en la década de 1970, pues su construcción se percibe en el relato de la cotidianidad de sus vidas. La característica de estas percepciones es de matices diversos. Por ejemplo, Martha, la pintora, elabora un discurso sobre género, el rol de la maternidad y la libre elección de esta condición:

La biología no es lo definitivo para el establecimiento de los roles masculino y femenino. La cultura tiene mucho que ver. Lo biológico está quizá en una cosa que es bien cierta: la maternidad, o sea el rol de traer hijos al mundo. Ahora, yo no creo que ese rol sea un destino inamovible. ¡Qué ocurrencia! El hecho de no tener hijos, pienso es una opción, un derecho. Así como tenerlos debe ser un derecho. Yo he optado por no tener hijos, porque los considero incompatibles con lo que yo hago (1978: 201).

De otro lado, Cecilia, la secretaria, repara de modo muy agudo a un tema entonces poco explorado como el de masculinidad. Y concibe, como Martha, que la identidad de género se construye culturalmente:

La mujer es privilegiada con respeto a los hombres. Sí, pienso que sí. Ahora los hombres sufren igual que nosotras, o incluso más y no lo exteriorizan. Es raro el hombre que sabe llorar o que

lo hace. Por eso hay más hombres que sufren del corazón. Claro que esto es algo impuesto, no es nada biológico...yo creo que la mujer puede construir o destruir al hombre (1978: 98).

Sin embargo, habría que preguntarse desde donde viene “el lenguaje de género”, tengo la intuición que Martha y Cecilia cogen la terminología planteada y usada por las gestoras. Asimismo, Cecilia crea un sólido discurso progresista sobre masculinidad, pero cuando piensa en la feminidad lo hace desde parámetros más tradicionales:

¿Cuándo una mujer no es femenina? Aquella que tiene rasgos machistas o que no se arregla, no se pinta, es grosera para bailar, o no conoce mucho de cocina, de decoración, que tiene su casa desaliñada, que no le importa mucho el aspecto físico (1978: 99).

No obstante, luego de esta afirmación su testimonio parece producir un nuevo discurso que dista de su afirmación anterior. Quizá el mayor valor de los testimonios se encuentre en este tipo discursos divergentes o contradictorios que se producen desde la enunciación de una misma experiencia. Este descubrimiento de toda la complejidad de los imaginarios demuestra, de un lado, la pericia de las gestoras al permitir y ampliar la expresión de las subjetividades, y de otro lado, más allá de las contradicciones, como en un mismo sujeto puede convivir diversos discursos, ideologías, algunas veces más tradicionales y reaccionarias y en otras mucho más emancipadoras; ambos discursos e ideologías en constante pugna. Cecilia ahora afirma:

Por eso estoy de acuerdo en que la mujer se libere de ciertos convencionalismos que la relegan a un símbolo sexual y nada más. Estoy en contra de esa ridiculez absurda que nos mida por cintura o cadera. [...] Pero si liberarse significa que la mujer salga a trabajar y que el hombre se quede en la casa haciendo la comida, estoy en contra. Si liberación significa que la mujer domine y el hombre esté sumiso, tampoco. Porque no encuadra dentro de mi forma de vivir (1978: 102).

Además, la opinión de Zelmira, modelo y conductora de televisión, también resulta tradicional y coincide con alguna de las opiniones de Cecilia: “Una mujer moderna tiene que ser cien por ciento femenina. O sea, debe hacerse respetar, primeramente por su condición de mujer [...] La mujer debe mantener su lugar, su lugar es femenino, sumamente cariñosa y ser mujer” (1978: 128). De otro lado, tenemos a Norma, empleada doméstica, quien afirma de la superioridad innata de los hombres en ciertos espacios, aunque ella misma luego explica que la razón de esta superioridad se encuentra en las posibilidades y cómo los roles, que tradicionalmente se les asignan a las mujeres, juegan en desmedro del desarrollo en otros campos como el educativo:

En algunos casos me parece que los hombres son más inteligentes que las mujeres. Ellos llegan a ser presidentes, ministros, son importantes. Pero una mujer no puede. Me parece que no puede llegar. No sé por qué será, tal vez menos posibilidad, claro. Para estudiar en mi casa, por ejemplo, no teníamos posibilidades como mi hermano porque en la cocina o ayudando a mi mamá, teníamos que estar nosotras (1978: 80).

Rosalía, ama de casa, revaloriza el rol de la mujer en los quehaceres domésticos a pesar que en ocasiones puede expresar un sentimiento de inferioridad: “Si una es ama de casa, una misma se siente un poco menos. Pero si se pone a analizar las cosas, una es secretaria, lavandera, jardinera, cocinera, costurera” (1978: 24). En estas líneas, Rosalía también toma consciencia de a las implicaciones económicas que este tiene, pero que usualmente no es medida en su real dimensión:

Ahora yo sé que trabajar en la casa, también he ayudado mucho a la economía. Porque lo he ayudado a él ahorrando hasta lo más mínimo, haciendo la ropa a mis hijos, no mandando a lavar jamás, ni un pañuelo. Y creo que me he ganado un sueldo mucho más que si hubiera salido a trabajar (1978: 25).

En relación al mismo tema, resulta sugestivo cómo Teresa Dávila tiene la necesidad de justificar que también es una buena ama de casa, además de llevar su actividad como vedette, pareciera querer demostrar que también puede desempeñar óptimamente un rol tradicional que sigue siendo considerado relevante para valorar a una mujer. No puede escapar de la funcionalidad emocional y de cuidado que se les imprime a las mujeres:

Ahora les digo que soy un ama de casa espléndida. Yo cocino, lavo, plancho, todo sé hacer. Y también en mi carrera hago de todo: de coreógrafo, vestuario, o sea que en las dos cosas ando bien. [...] Sé hacer de todo, digo, pero no digo que lo hago. No podría. Llegaría al ensayo muerta, ni hablar. Además, en casa somos mi mamá y yo. Tenemos dos empleadas (1978: 58).

Rosalía, ama de casa, también aborda la ausencia paterna en el hogar debido de los roles masculinos en el espacio público: “¿Y papá? Pues papá no estaba. Venía cuando estaban durmiendo y se iba cuando estaban durmiendo” (1978: 18). Esta misma actitud la vuelve a experimentar con su esposo: “Jamás mi marido me ha ayudado en nada de la casa” (1978: 25). Además, el esposo deposita en ella el sacrificio que supuestamente toda madre debe ser capaz de asumir con tal de dar bienestar a los hijos:

Tú quieres buenos colegios para tus hijos, buenos médicos. Bueno, alguien se tiene que sacrificar, alguien se tiene que privar. Y tú eres la que quieres lo mejor, así que tú te tienes que privar [...] Él cree que con trabajar y poner el sueldo en la casa, ya se terminó (1978: 27).

Nuevamente se hace presente la ética mariana del compromiso de la mujer con el sacrificio o “el discurso moral materno” que es impuesto desde un locus masculino. Para Beatriz Schmuckler, citada por León (1995):

El discurso moral materno prepara a la mujer para entregar su vida a sus hijos y para el sacrificio personal en pos del bienestar de ellos. Las mujeres no deben reconocer el interés por sí mismas como personas, aceptando en exclusividad su rol maternal para garantizar la unidad familiar (1995: 187).

No obstante, Rosalía cuestiona esa imposición y no la asume plenamente, además tampoco asume una vocación altruista y diferencia sus propios deseos de los del núcleo familiar, aunque finalmente no trate de cumplir esos deseos: “los años han volado y yo me pasé la vida viviendo para otros. No he vivido para mí, y tengo que empezar” (1978: 32).

### 3.6. Etnicidad, un tema marginal en la representación feminista

En el conjunto de los testimonios de *Ser mujer en el Perú* la variable étnica no es una matriz de abordaje en el momento de pensar la identidad de género de las mujeres que brindan su testimonio. En un momento anterior intenté argumentar las causas de esa limitación. No obstante, la matriz étnica se ha visto representado por cuenta propia de la testora Zelmira Aguilar. Este es un buen ejemplo de cómo las agendas de las gestoras y las testoras pueden diferir o entrar en disputa. Es decir, el testimonio puede salirse o cuestionar los límites discursivos y temáticos impuestos o planteados por las gestoras del proyecto. En este caso, la ausencia de la matriz étnica obedece, como ya lo argumenté, a la base ideológica del “feminismo socialista” y a la localización desde donde se gesta el proyecto testimonial, una clase media urbana.

Zelmira Aguilar, una mujer afrodescendiente, fue modelo y conductora de televisión que tuvo una fuerte presencia mediática de los setentas y ochentas. A pesar del éxito alcanzado afirma: “Quizá por dos cosas nunca traté de ser modelo. Primeramente, por el prejuicio que hay en el país. Yo sabía que una negra acá no va como modelo” (1978: 120). De otro lado, ella es consciente de los estereotipos, el violento “régimen de representación”, que

recae sobre el y la afrodescendiente –el baile, la exuberancia, la hipersexualidad, la cocina, los deportes–, por esa razón no acepta ciertas ofertas de trabajo: “Una amiga mía me preguntó si quería salir en un comercial bailando afro y yo le dije: ‘Pero, ¿por qué? ¿Por qué la negra tiene que salir moviendo siempre el pote? ¿Por qué tú no puedes poner una negra bonita, bien hecha?’ (1978: 123). A pesar de su crítica a los estereotipos que imponen y reproducen los medios de comunicación masiva y la narrativa social en general, Zelmira expresa prácticas endorracistas; es decir, contra otras personas de igual adscripción étnica a la suya: “Pero antes he sido muy burguesa. Con ideas así, segregacionistas, inclusive segregaba a los negros. Es decir, yo no podía andar con una amiga negra, ni tampoco con un muchacho negro, no podría salir mal vestida a la calle” (1978: 125). Aunque en las líneas citadas habla de un pasado luego dice:

No me casaría con un negro, por mis hijos, por el miedo... En Europa quizás, pero aquí todavía no tenemos una cultura tan avanzada. A mí siempre me inculcaron que no debía casarme con un negro. [...] Pero además me gusta la mezcla. Tengo unos amigos con pelo zambo, rubios de ojos celestes. Y no es que los negros no sean lindos, sólo que no me gusta el negro, es por cuestión de forma, por contraste. Nunca he tenido un enamorado negro, y no me gustaría que mis hijos sean negros (1978: 134-135)

La riqueza de las representaciones de *Ser mujer en el Perú* no solo está en la gran variedad de voces que brindan múltiples experiencias de lo que significó ser mujer a mediados del siglo XX, sino también en las complejidades y contradicciones que se perciben por momentos; es decir, cómo en un mismo discurso pueden confluir varias ideologías, pues como sujetos sociales solemos inscribirnos en diferentes grupos que a veces pueden producir y sostenerse en ideologías contrarias (Van Dijk, 2005). La subjetividad de las testimoniadas

muestra tensiones discursivas propias de la enunciación de cualquier experiencia vital –aunque estos testimonios en particular brindan luces del desencuentro de dos ideologías en pugna, una progresista que comienza a emerger y una tradicional en declive. Este desencuentro será el núcleo central de los testimonios de *Cinturón de castidad*–; pero cabe recordar que la expresión de estas tensiones discursivas es posible porque hay un canal representacional que lo permite y posibilita. Hemos sido testigos cómo, por ejemplo, ideas progresistas acerca de la liberación de la mujer o cuestionamientos al patriarcado, pueden convivir con afirmaciones tributarias del mismo sistema que se criticó o cualquier otro discurso conservador o reaccionario. En otras palabras, a lo largo de los testimonios lo que principalmente se pone en el juego narrativo, aunque no exclusivamente, es la identidad de género. Los testimonios muestran como las identidades de las testoras son negociadas con el entorno que las han condicionado arbitrariamente a ciertos roles; es decir, en los testimonios están presentes las liberaciones y aprensiones con las que continúan batallando.

Finalmente, *Ser mujer en el Perú* no es solo la muestra de un *Nosotras colectivo*, también es la muestra de un *Nosotras coral*, que no es lo mismo. Un *Nosotras coral* significa que las representaciones adquieren el tenor de un simulacro de múltiples diálogos; vale decir, un coro de voces, de contrapuntos generados a partir de temas comunes que son pensados desde múltiples perspectivas. Cada quien, claro está, habla desde su propia experiencia de vida y punto de vista. Esta dinámica potencia los testimonios en su conjunto al

crear la constante confrontación de ideas sobre un tema en particular, ya sea para llegar al concierto o al desacuerdo.

Este efecto, un *Nosotras coral*, debe su razón a la entrevista semi-estructurada propuesta por las gestoras; no obstante, tiene límites, pues condiciona las individualidades de las testoras al hacer demasiado esquemática y repetitiva sus narrativas. Es decir, los individuos tenemos formas particulares de recordar y narrar, la entrevista esquematiza esas formas de recordar y narrar; como consecuencia el saldo puede ser la pérdida de pasajes de vida que esas formas particulares de recordar y narrar pueden hacer aflorar. En otras palabras, el precio de la colectividad sobre la individualidad es la pérdida de aristas subjetivas de aquella identidad individual que brinda parte de su memoria. O mejor aún, si bien hay una gama de matices entre lo que dicen unas y otras sobre un mismo tema, el mismo esquema de entrevistas condiciona lo que se quiso expresar, pues todas las voces son uniformizadas hacia un mismo conjunto de tópicos, las encorseta un guión que no permite tantas libertades expresivas de las subjetividades individuales, que en algunas casos se vislumbran complejas y ricas en sí mismas. Este guion es el proyecto de las gestoras: un conjunto de testimonios generados en clave política, hacer y fijar representaciones, a modo de denuncia y protesta, de la situación de las mujeres adultas a mediados de la década de 1970. A pesar de ello, los méritos de *Ser mujer en el Perú*, como narrativa de las múltiples subjetividades femeninas de la urbe, es haber creado un hito en la construcción de memorias subyacentes, alternativas, subterráneas o subalternas frente a un

locus oficial y hegemónico que, por demás está decir, tenía un cariz falogocéntrico.

#### 4. *Cinturón de Castidad. La mujer de clase media en el Perú:* representando mayores subjetividades

En este apartado final, en primer lugar haré una revisión paratextual para ir delineando las características representacionales del proyecto. Luego, ya en el plano textual, analizaré algunos aspectos que evidencien el mayor margen de la subjetividad de las tres testoras, aquello que se sustraía en el carácter más colectivo de *Ser mujer en el Perú*. No analizaré a profundidad cada uno de los testimonios, pues para fines de la investigación es suficiente evidenciar determinados puntos que demuestren mis afirmaciones.

##### 4.1. Testimonio de parte: Maruja Barrig y su introducción en *Cinturón de Castidad*

*Cinturón de castidad* fue publicado en 1979 y la autoría del proyecto reposó sobre Maruja Barrig<sup>86</sup>. A diferencia de *Ser mujer en el Perú*, el conjunto de tres testimonios son precedidos por tres extensos apartados histórico-sociales acerca de la condición de la mujer peruana de clase media. Además, *Ser mujer en el Perú* tenía un título abarcador, hacía explícita la representación de las mujeres peruanas en el país en su totalidad, y en realidad solo representaba a un tipo particular de mujer: la de clase media urbana. Por el contrario, *Cinturón de castidad* es un proyecto más consiente de estar representando a un grupo particular de mujeres, su título completo lo explicita: *Cinturón de castidad. La*

---

<sup>86</sup> Al igual que *Ser mujer en el Perú* contó con una reedición posterior. Ambas ediciones sumarán 4 000 ejemplares. Se encuentra agotado en librerías.

*mujer de clase media en el Perú*, aunque nuevamente se sigue pensando a Lima como la totalidad del país.

Los tres apartados introductorios tienen un tono académico, sin embargo, pueden ser leídos como un testimonio de parte de la gestora testimonial<sup>87</sup>. Están redactados en primera persona, la gestora habla de su experiencia como esposa de un hombre que trabaja en una empresa en la cual se está formando un sindicato (Barrig, 1979). Para Silva-Santisteban (2004) esta es una de razones del éxito del libro:

[...] porque quien lo escribía no se paraba encima de la torre de alta tensión del árbitro-autor sino que, también, mostraba las costuras y las manos manchadas de tinta. Este gran detalle, junto con las otras características señaladas líneas arriba, supuso un gesto de alto rendimiento político (2004: 3).

Maruja Barrig, al igual que sus testimoniante, había vivido aquella serie de factores que cambiaron parcialmente el rol tradicional de las mujeres. Ella quiere, a través de los testimonios, contar la historia de las mujeres que vivieron el tránsito entre una sociedad tradicional a una sociedad que empezaba a cuestionar la práctica de los roles impuestos. Además, en ese proceso, decide escribir la introducción desde una perspectiva histórico-social para poder diferenciar cuántas de las antiguas concepciones sobre las mujeres se habían modificado. Varios años después, en 1993, ella brinda un breve testimonio de aquellos años que cito *in extenso*:

En el año 65 cuando la Católica [...] quedaba en la Plaza Francia, entre los 120 alumnos que entramos a Letras, ingresamos 3 locos: el loco Javier [Diez Canseco], el loco García [Pérez] y la loca Maruja, porque mi chapa cuando yo militaba en el partido era

---

<sup>87</sup> Marfil Francke me hacía notar esta particularidad, en realidad el conjunto no solo está conformado por los tres testimonios sino también por el testimonio de Maruja. Apreciación similar la tiene Rocío Silva-Santisteban.

la Loca. Tres de los cuatro panelistas hemos militado en Vanguardia Revolucionaria [...] la vida como la mirábamos estaba en otra parte, estaba en el patio, no adentro de clases, o en la Biblioteca leyendo a Jean Paul Sartre o en la cafetería de Máximo [...] la vida estaba allí de alguna forma y nosotras las mujeres, que habíamos entrado a la Universidad muchas veces desafiando los patrones anteriores, nos pasábamos largas horas [...] tratando de ver si es que estaba bien o no que tuviéramos relaciones sexuales antes del matrimonio, por ejemplo, porque en esa época, en el 65 y el 66, se consideraba pésimo que una mujer, una chica que hubiera pasado por el colegio de monjas, estuviera haciendo en la Universidad esta especie de experimento que no conducía a nada más que al rechazo y al oprobio. Nos costó mucho romper con esto y en realidad cuando muchas de nosotras tuvimos relaciones sexuales antes del matrimonio y nos dimos cuenta de que no nos había salido ninguna marca degenerativa que pudiera notarse, como las monjas amenazaban, entendimos que muchos de los miedos, de las angustias que teníamos [...] Comenzamos a mirar la sexualidad y las relaciones de pareja de una manera más sana y menos traumática y, en el caso de las mujeres, a darle un poco más de importancia a la vida académica, porque Luis Jaime Cisneros seguía insistiendo, todavía en ese tiempo, que las mujeres habíamos entrado a la Universidad sólo para pescar un marido, lo cual, por lo menos en mi generación, en el 80 por ciento de los casos era real [...] (Barrig y otros, 1994: 18-19).

Algunos de los temas del apartado introductorio son la descripción y el cuestionamiento de los roles tradicionales de las mujeres (madres y esposas), de la familia como centro reproductor de la ideología dominante, la exclusión del reconocimiento de su sexualidad y finalmente los factores que, durante las décadas de 1960 y 1970 sesentas cambiaron el rol tradicional de la mujeres e hicieron posible la irrupción de nuevos modelos que cuestionaron los precedentes. Este apartado abarca la mitad del libro.

Como sustenté en un acápite anterior, la década de 1970 se presenta como un periodo liminal de transición que da cuenta del inicio del declive de un discurso tradicional y la irrupción de nuevos discursos progresistas sostenidos desde la liberación sexual y el feminismo. El proyecto de *Cinturón de Castidad*

quiere dar cuenta, desde la experiencia de las mujeres, de ese periodo de transición:

Al decidirme a tratar este tema, tuve la intención de escribir –a manera de extensos testimonios– la historia de las mujeres que habían vivido, en un momento clave de su desarrollo personal, este conjunto de factores que remozaron, parcialmente el rol tradicional de la mujer. Ellas pertenecen a una generación en transición [...] (Barrig, 1979: 10).

Los testimonios que gestiona Barrig son de mujeres de clase media urbana que alcanzaron la adultez en la década de 1970, las mujeres de su generación. Opta por la clase media porque a su criterio en este grupo social los cambios y cuestionamiento de los roles tradicionales habían sido más intensos:

Mi intención fue, entonces, buscar mujeres que promediaron los treinta años, aquellas que fueron niñas en el ambiente conservador del gobierno del General Odría pero maduraron en el marco del reformismo militar de Velasco. Mujeres de ciudad. Sólo dos fueron los requisitos necesarios para seguir sus historias: voluntad confesional y una cierta lucidez y capacidad de reflexión sobre sí mismas (1979: 84).

Otra motivación relevante fue la necesidad de mostrar la diversidad de experiencias dentro de la misma clase media: “[...] escogí tres que, en cierto grado, ejemplifiquen los distintos niveles que pueden coexistir en el Perú bajo el concepto de pequeña burguesía; un sector de la población que se advierte uniforme pero que ofrece un amplio y variado espectro de matices sociales” (1979: 86). Los testimonios intentan ser una muestra variada de la clase media, sin embargo, las tres mujeres que testimonian estudiaron carreras universitarias vinculadas a las Letras y a las Ciencias Sociales: una, Historia; la otra, Antropología y la última, Sociología<sup>88</sup>. En ese sentido, la diferencia entre

---

<sup>88</sup> El nivel educativo universitario de las mujeres en el Perú sufre un cambio notable durante la segunda mitad del siglo XX. Las mujeres pasaron de ser el 25% en 1960 al 34% en 1979, esa

ellas está más en su procedencia socioeconómica que en el perfil profesional y laboral. Ellas representan a diversos estratos dentro de la misma clase media. La muestra de *Ser mujer en el Perú* en este aspecto es más heterogénea. Es importante acotar que en un principio, Barrig había pensado trabajar testimonios de los estratos populares, luego desiste pues, a criterio suyo, las mujeres de este estrato no había experimentado cambios tan radicales como las de la clase media, mantenían un patrón tradicional de referencia social: “en las mujeres de los sectores populares urbanos el proceso de la dinámica ideológica ha plasmado como deseable ciertas concepciones que paradójicamente resultan represivas para la mujer”<sup>89</sup> (1979: 85). Barrig además argumenta que si bien

Es cierto que la pequeña burguesía no sufre una marginación tan flagrante como la campesina, ni es acometida por la violencia cotidiana de la pobreza como la mujer de las barriadas [...] ellas [las mujeres de clase media] *viven en soledad sus contradicciones con el sistema* e ignora quizá que sus *frustraciones* no son producto de un interno *desajuste individual* sino de una permanente sojuzgación [sic] cuyas causas debe identificar en la sociedad (1979: 13) [Énfasis nuestro].

Desde la agenda feminista de aquellos años se había puesto énfasis en las dinámicas de poder que en una relación diádica establecían las relaciones de dominio (varón) y subordinación (mujer), en “un sistema ideológico, pero también político y económico que lo avale” (Barrig, 1979: 9). Virginia Vargas (2004a), a partir de Julieta Kirkwood, afirma que en aquellos años el discurso de las feministas se articuló entre una conciencia de “negación”; es decir,

---

cifra continuaría en alza, en los primeros años de los ochentas significaría el 35% (Fuller, 1998: 40).

<sup>89</sup> Trabajaré este tema años después en *Convivir. La pareja en la pobreza* (1982), tres testimonios de habitantes de Pamplona (San Juan de Miraflores). El parecido con *Cinturón de Castidad* es notorio en ciertos aspectos –entre otros incluye una introducción extensa como marco de fondo a los testimonios–; la diferencia está en sumar la voz de un hombre. En total son tres testimonios, el primero de “Los Pomar”, una pareja de esposos, y el otro es el testimonio de Elsa.

cuestionamiento de los roles impuestos, y un merecimiento, “afirmación”, de igualdad de derechos. Esta “negación”/ “afirmación”, esta contra/dicción, se vive desde la soledad como un duro desgarramiento colmado de frustraciones, desajuste individual, desequilibrio. *Cinturón de castidad* se inscribe indudablemente dentro un proyecto político, pero también trasciende lo político para ser una representación de alta carga simbólica. Aquellas “contradicciones” en el discurso de las testoras que se dejaban ver en *Ser mujer en el Perú*, la crítica y afirmación de roles y valores tradicionales al mismo tiempo, aquí se verán en toda su compleja dimensión. Esto es posible por la expresión de una mayor subjetividad individual que promueve el proyecto de Barrig.

En ese sentido, la agenda de *Cinturón de Castidad* no se sostiene bajo la misma lógica discursiva de *Ser mujer en el Perú*. Maruja Barrig se ubica desde una posición crítica al movimiento feminismo de aquellos años. Militó en Vanguardia Revolucionaria y en los años iniciales del movimiento no lo hizo en ninguna organización feminista. La forma en que llevó el proyecto de testimonios de *Cinturón de castidad* podría inscribirse dentro de una *imaginación feminista* fuera del Feminismo; es decir, sin pertenecer ni haberse formado en ninguna organización feminista se adscribe, desde una distancia crítica, a los postulados de esta –el discurso utilizado, los temas abordados, la preocupación y el cuidado de la representación de las mujeres de clase media de la urbe dan fe de eso–; pero trasciende, por ejemplo, esa necesidad de lo colectivo para pensar más desde la subjetividad de mujeres particulares en contextos particulares. El proyecto de *Cinturón de castidad* da mayor peso a la agenda narrativa de las testoras porque a través de ese camino también se

llegará al proyecto de la gestora: mostrar el desgarramiento de estar viviendo en una sociedad en tránsito, de todo aquello que se hacía notar con menor intensidad en el proyecto de Andradi y Portugal.

En cuanto a la gestión de los testimonios, Barrig (1979) cuenta que fueron producto de unas veinticinco horas de grabación en sesiones semanales por tres meses. También destaca que las conversaciones previas a la grabación permitieron preparar un esquema individual de temas para cada una de ellas. Para cada sesión, la entrevistada elegía un tema de conversación en base a dichos esquemas. Esta es una diferencia sustancial en comparación a *Ser mujer en el Perú*, como desarrollé en el capítulo anterior, en los testimonios gestionados por Andradi y Portugal se percibía un solo cuestionario para todas las entrevistadas, este cuestionario generaba la sensación un diálogo coral entre todas las testimoniadas, pero condicionaba la expresión de las individualidades, además el tenor de las narrativas se hacía esquemático. Por el contrario, en *Cinturón de castidad* se percibe mayores diferencias tanto en la estructura, el orden en que se narran los hechos, como en el énfasis puesto en determinados temas. La plataforma representacional se amplía mucho al brindar las condiciones para la expresión de las subjetividades en toda su complejidad. En otras palabras, al reducirse el número de testimoniadas quizá se pierda de ser una muestra representativa de las mujeres de clase media, pero la representación gana profundidad individual: los testimonios son más “personalizados”. En algunos casos los testimonios giran a partir de un tema recurrente planteado por las gestoras, desde allí se genera lo que realmente parece ser parte central del proyecto de la gestora: dejar evidencia, archivo del

desgarro de las mujeres en un proceso de profundas transformaciones sociales y culturales.

De otro lado, las simetrías de género, de clase, de nivel educativo, entre las testoras y la gestora hacen que las diferencias se limen y se reduzcan en gran medida, casi a ese grado cero utópico que tanto reclamó parte de los críticos del testimonio. Claro que la edición y el control sobre lo que será finalmente un texto escrito está en poder de Barrig. Estas simetrías potencian la calidad de la representación, esta adquiere un tono conversacional, aquella relación dialógica que es la base del sustrato oral del testimonio. Sin diálogo mínimo no hay testimonio. Coincido con Rocío Silva-Santisteban (2004) cuando expresa que:

En cada uno de estos testimonios la huella de "conversación" es tan firme que realmente una siente, como lectora, que se encuentra frente a una confesión de parte, frente a alguien que se acepta tal cual pero a su vez indaga sobre sus problemas en voz alta, y además, convierte a sus historias más íntimas en confidencias (2004: 1).

De otro lado, la gran mayoría de temas coinciden en los tres testimonios y también guardan cercanía con los de *Ser mujer en el Perú*. Finalmente, cabe acotar que los testimonios son enunciados desde el anonimato. En los testimonios mediados por Andradi y Portugal en la mayoría de casos aparecen los nombres y, en algunos, hasta los apellidos, haciendo totalmente visible la identidad de las testoras. La muestra de mayor intimidad en estos testimonios quizá sea la razón de su anonimato.

#### 4.2. Testimonio 1

El primer testimonio lo brinda una mujer de clase media alta, estudiante de Historia de la Católica. Su testimonio gira alrededor de las relaciones conflictivas que entabla con otros hombres. A partir de este centro temático se narra el fracaso de su matrimonio, la mirada condescendiente y distanciada hacia la tradición inculcada por sus padres, su formación en un colegio de monjas, sus años en la Universidad y su vida sexual, no solo se pone énfasis en la primera experiencia. El testimonio se inicia con el relato de su matrimonio. Esta es una diferencia cualitativa en relación a los testimonios de *Ser mujer en el Perú*: se quiebra el orden cronológico que a pie juntillas seguían todos los testimonios, en este caso la testora impone el propio orden de su narración y la gestora lo acoge. Su matrimonio fue por civil, sencillo, no por la iglesia. De esta experiencia dice: “Cuando me casé, lo hice con la idea de que no quería casarme. Me casé como hago muchas cosas en la vida, sin pensar. [...] Mi modelo no eran Simone ni Jean Paul, pero tampoco era mi padre y mi madre, ni nada que yo conociera” (1979: 96).

De los primeros meses de su matrimonio destaca la dependencia afectiva hacia su esposo y como este sentimiento la perturba: “Yo no me permitía a mi misma tener emociones de ese tipo y, a partir de ese momento, comencé una dependencia emocional con Eduardo muy fuerte, que antes no se había dado” (1979: 95). En cuanto a su rol de madre también siente que está más allá de la imagen de mujer que había ido construyendo en sus años de madurez en la Universidad: “Nació Camila y me fue muy duro y difícil de aceptar. Me pasé todo el mes llorando por cualquier cosa. Me desesperaba, no

podía aceptar que mi independencia se acababa” (1979: 95). Luego de sus primeros meses de experiencia materna, decide buscar un trabajo porque sentía que los roles de madre y esposa no bastaban para copar sus expectativas personales:

Postulé a un trabajo porque no quería que mi vida siguiera siendo así, de ninguna manera, y también porque no sabía qué hacer conmigo. El trabajo fue caído del cielo porque en la cuestión económica yo dependía totalmente de Eduardo, y eso me molestaba mucho. [...] Fue un aprendizaje y al mismo tiempo era gratificante; me hacía sentir muy bien, estimarme a mí misma y me afirmaba mucho (1979: 99).

Esta estabilidad emocional se quiebra una vez más producto de su segundo embarazo: “De nuevo al embarazo, de nuevo la dependencia, ya no tanto, pero dependencia, al fin y al cabo. Cuando nació Joaquín decidí que me iba de viaje, que estaba harta de hijos, de marido, de rutina y del trabajo” (1979: 99). Lo que se va decantando de la primera parte de su relato es la incapacidad de organizar su vida a partir de roles que parecen excluyentes: de un lado el rol de esposa y madre, y de otro, el rol de mujer que se desarrolla profesionalmente a partir del ejercicio laboral. Este primer testimonio va mostrando más vívida y dramáticamente aquello que ya se hacía evidente en *Ser mujer en el Perú*: un periodo de tránsito entre los códigos caducos, al ser cuestionados, de una sociedad tradicional y los nuevos códigos de una sociedad moderna. Norma Fuller (1998) afirma que en la década de 1970, en los espacios urbanos de clase media empiezan a coexistir dos tipos de feminidad:

[...] una transmitida a través de la familia, y las instituciones tradicionales, que centran la identidad femenina en la esfera doméstica y otra que critica este modelo y propone que la mujer debe buscar su autonomía individual a través de la independencia

económica, la liberación de su sexualidad, la luchas por sus derechos, etc. (1998: 16).

Estas dos feminidades coexisten en esta primera testora. De modo dramático, ella atestigua lo que significaba ser mujer en un momento liminal de cambio de paradigmas. Es un proceso de tensiones y contradicciones más caótico, violento y desbordado que ordenado, medido y sosegado. Ella no se presenta como una madre tradicional que mitiga sus deseos a favor del deseo de los otros, esposo e hijos. Ella se va adscribiendo a los nuevos modelos de mujer, la mujer que vela por su individualidad y sus deseos personales, la mujer de carrera que entra en conflicto con la figura de la santa madre “puntal de la familia” (Fuller, 1998: 48). Precisamente, ella se construye desde la actividad y no desde la pasividad.

En una segunda parte, el hilo narrativo de su relato se teje en el pasado, describe la relación que tuvo con sus padres durante la niñez y las percepciones que surgen a partir del recuerdo de esta. Hay una mirada distanciada con respecto de ellos, en especial de la madre: “Mi madre es una mujer que no tiene nada de carácter y mi padre era un tipo de mucho empuje, unas veces, y de sencillamente nada, otras” (1979: 104). La identidad que proyecta en su narrativa de vida parece realizarse a partir de la negación de la de ellos: “Mi madre era una mujer muy pasiva y, de alguna manera, también estaba pisada por mi abuela. Yo vi a mi madre siempre muy apacible frente a ella” (1979: 102). A pesar de la crítica a su pasividad, tiene un buen recuerdo de ella a partir de los roles de cuidado que le prodigó: “Mi madre era muy buena madre. A pesar que tenía una ama, ella siempre me bañaba, me atendía, estaba atenta a la hora de comida” (1979: 105). Con respecto al padre

muestra un rechazo, pero lo hace a partir de reconocerse en él. Además se añaden resentimientos porque piensa que él hubiera querido en realidad un hijo varón:

Mi padre era ingeniero. Era un tipo muy inestable para todo lo que fuera trabajo, seguridad económica, responsabilidad, un poco como yo, ahora [...] Siempre me ha molestado hablar de él; ha sido un punto focal en mi vida y un punto central en mi terapia. Desde que me puedo acordar de algo, lo único que puedo recordar de mi padre es una vaga admiración y sobre todo un fuerte rechazo [...] Mi padre siempre quiso un hijo y como yo soy hija única, me imagino que se suponía que debía ser hombre (1979: 103-104).

Otro tema recurrente, que también aparece la mayoría de testimonios que he abordado, es el velo y el silencio que cae sobre la sexualidad desde el seno familiar y que es prohibido a partir de la represión en la institución escolar:

Creo que la represión empezó en el colegio. Nunca me voy a olvidar que una monja nos dijo un día que nos fijáramos en las chicas mayores, en las que tenían catorce o quince años, que las que tenían granitos en la cara era porque tenían malos pensamientos (1979: 112).

En el claustro escolar también opera la construcción ideológica sobre relaciones sexuales solo posibles en el seno del matrimonio: “Yo no imaginaba la posibilidad de las relaciones sexuales fuera del matrimonio y tampoco podía pensar en el divorcio, porque eso no estaba bien, así que resolvía todo matando a mis maridos” (1978: 114). Norma Fuller (1998) hace un interesante seguimiento histórico de la moral sexual del matrimonio. Sus orígenes no se remontan más allá de del siglo XVIII, los teólogos de este siglo rompen con las ideas que recibieron de los moralistas antiguos. Fuller se basa en Flandrin para afirmar que “la unión carnal de los esposos es la manifestación característica del amor conyugal y [por oposición] se condenan, como una suerte de sacrilegio, los acoplamientos a los que no se llega por amor” (1998: 44).

Un tercer y último momento de su narración da cuenta es su ingreso a la Universidad. Pone énfasis en las relaciones que establece con algunos compañeros. Nuevamente sin reparos da cuenta de parte de su intimidad. De Diego dice: “Existía una increíble atracción física. Unos chapes frenéticos en el carro y, de repente, cada uno se alejaba y se quedaba en el rincón. (1979: 116). De Jorge: “Hasta que el tipo comprendió que yo me podía quedar sin las medias pero igualito era, no iba a poder hacer nada. Se pegó el trauma de su vida” (117). Este grado de sinceridad y apertura para dar cuenta de ella da pistas del grado de confianza y empatía que se estableció con la gestora, de cómo esta última creó el canal y una plataforma adecuada para la representación. Retomando su relato, la universidad significó un proceso de mayores libertades, una apertura personal e intelectual sobre la perspectiva del mundo que entraba en clara oposición con toda la narrativa tradicional transmitida en la familia, pero sobre todo en el colegio: “Apenas entré a la Universidad, leí un libro que era una sátira sobre la religión; recuerdo que cerré la última página y dejé de creer en Dios. No sé cómo pude terminar tan tajantemente con algo que había sido muy importante para mí” (1978: 115). Aparentemente, la ruptura con la tradición católica se da con facilidad a partir de la afirmación de su ateísmo, pero en realidad la ideología católica de represión sexual de la mujer sigue operando en ella como un *habitus*. Allí está lo caro que significó desprenderse de su virginidad y dejar de relacionar la sexualidad con el matrimonio:

Creo que ahí también funcionaba el hecho de que el tipo con el que te acostabas debía ser el tipo con el que te quedabas y eso era lo que yo pensaba: con quien me acostaba tenía que casarme [...] Puede ser que, en el fondo, haya funcionado el hecho de que si no me acosté con ninguno de los dos fue porque con ninguno existía una posibilidad real de matrimonio (1979: 118).

Posteriormente, se casará con el hombre con el cual compartió su primera experiencia sexual. A diferencia de la mayoría de testimonios a los que he aludido, en ella la primera experiencia no significó un hecho de connotaciones traumáticas, por el contrario, guarda un recuerdo ausente de conflictos:

Esa tarde se apareció en la cafetería de la Universidad y durante cuatro días intentamos tener relaciones pero no podíamos, porque yo simplemente no abría las piernas. [...] Él no había querido forzarme; pensaba que yo tenía que estar totalmente dispuesta y no llegó a penetrar hasta que no fue así [...] Fue lo mejor que me pudo pasar en materia de iniciación (1979: 121).

Resulta sintomático que se terminara casando con el hombre con el cual se inició sexualmente porque en su discurso, de un lado, está el cuestionamiento del paradigma tradicional, pero al mismo tiempo, en la práctica, su aceptación. No obstante, en un momento anterior, en el momento en el que daba cuenta de su primer embarazo, al inicio de su testimonio, exprese con mucha sinceridad lo que significó su vida sexual durante el matrimonio:

Para mí el sexo había sido el descubrimiento; estaba asombrada: era genial, maravilloso, perfecto. [...] Al principio hacíamos el amor todos los días, hasta cuatro veces al día, luego la intensidad fue bajando. Llegó un momento que fueron dos o tres veces a la semana, pero yo quería todos los días. Realmente, me comencé a plantear la posibilidad, que además alguna vez se la hiciera explícita a Eduardo de que en la cuestión sexual era una tontería limitarse a una sola persona (1979: 96).

Su matrimonio termina naufragando por infidelidades de ambas partes que son narradas con mucho detalle, a profundidad. Se desprende dos ideas: de un lado, el matrimonio ha perdido su carácter sagrado y, de otro, en el horizonte el divorcio va apareciendo como solución adecuada al conflicto conyugal. De otro lado, sus relaciones futuras también resultan siendo

conflictivas: “Lo más frecuente es que yo termino una relación metiéndome con alguien; siempre, de una relación he pasado a otra y el hecho de meterme con alguien implica que lo anterior no funciona bien” (1979: 126). Ella misma se sumerge en una auto-reflexión acerca del acto repetitivo en sus relaciones y de su sexualidad: “En un momento, el sexo fue para mí el descubrimiento y puse el énfasis ahí. Creo que luego no. [...] en un momento dado, el sexo tuvo prioridad uno, peleándome con los intereses de desarrollo personal” (1979: 130). De otro lado, también muestra radicalidades en cuanto a la mayor libertad en la relación de pareja:

Creo que una relación no debe plantearse en términos de fidelidad. El término mismo creo que no tiene ninguna relevancia, ni siquiera debería discutirse. [...] Si yo llego a tener un compromiso formal, el hecho de que yo tenga un “affaire” por ahí no tiene nada que ver; no debería tener (1979: 132).

Finalmente, la testimoniante expresa lo que ella considera que debería darse para que la mujer concrete su independencia. Pone énfasis en el lado afectivo, su discurso evidencia el gran conflicto entre los roles tradicionales, que crean una dependencia hacia el hombre (pareja, esposo) y las libertades para el desarrollo personal que la mujer puede alcanzar:

Pienso que para acabar con esa dependencia femenina son necesarias dos cosas fundamentales. Una de ellas es la independencia económica; mientras no la tenga, no hay forma de avanzar un milímetro. La otra es la independencia afectiva [...] La independencia afectiva la puedo traducir como cualquier relación que tengas, por profunda, satisfactoria y duradera que sea, no te determine; que toda tu vida no gire alrededor de esa relación (1979: 134).

Este testimonio da cuenta del tránsito y la experiencia de vivir un periodo de cambio entre dos paradigmas culturales y sociales, uno conservador, de secular vigencia, y otro progresista, recién inaugurado pero potente. Ambos

son vividos no desde la armonía, todo lo contrario, más bien son vividos desde el desequilibrio, el caos, la constante tensión entre unos mandatos muy interiorizados, a pesar de su negación y otros mandatos aún en proceso de ser asumidos plenamente o al menos no con tantas dudas; no obstante, son llevados a la práctica con cierta convicción. Una vez más se da cuenta de esta experiencia liminal, pero desde un modo particular de narrar. Se percibe un hilo conductor que es puesto por la testora y que la gestora sabe propiciar y acoger.

#### 4.3. Testimonio 2

El segundo testimonio lo brinda una mujer de clase media popular. Ella también accede a una carrera universitaria, en un inicio estudia Educación y luego Antropología. En este testimonio, a grandes rasgos, si hay un orden cronológico (infancia, adolescencia, juventud, adultez.), pero una vez más pienso que este modo de narrar obedece a la lógica que propone la testora en lugar de un mandato impuesto por la gestora. Esta da inicio a su relato con el tema de la niñez, sus años en el colegio, la percepción que tiene de sus padres, el despertar de la sexualidad, para luego dar pie a su experiencia universitaria y su matrimonio. En ese sentido, hay una diferencia marcada en relación al primer testimonio. Entre uno y otro hay modos de narrar diferenciados y, por tanto, un despliegue diferente de la memoria y de los hechos de vida que estructuran los recuerdos. Esta es una marca evidente de la individualidad que promueve la gestora en el momento de afrontar la producción de este corpus.

La testora inicia su testimonio haciendo una dura crítica de su padre, enfatiza en las diferencias marcadas entre él y su madre, hacia el padre hay

una condena: “se pegaba las grandes bombas y cuando llegaba con gran bomba, él quería todo, quería que mi mamá lo escuche, lo atienda” (1979: 135). También alude como este cerró a la madre una vida social: “El le había cerrado toda posibilidad de vincularse con sus amigas; siempre estuvo aislada” (1979: 135). En la madre encuentra otro tipo de narrativa de vida, esta, a pesar de las restricciones del padre, logra desempeñarse laboralmente en la carrera de que había estudiado:

Mi mamá es maestra y comenzó a conseguir licencias. [...] Ella trabajaba de ocho de la mañana a diez de la noche. [...] Ella salía de la casa dejando avanzada la comida y una prima, de este grupo de familiares, cocinaba y cuando ella regresaba servía la comida. Mi papá jamás ayudó en nada, él se sentaba y esperaba que le sirvieran su comida (1979: 137-138).

Otro tópico es el control que el padre ejerce sobre ella cuando empieza a vivir la adolescencia “Yo he estado en cuarto y quinto de media y no podía salir los domingos si no era con mi hermano [...] Yo no tuve ni amiguitas ni amiguitos de barrio, ni salí nunca con las chicas de mi colegio” (1979: 139). Este control llega a ser tan asfixiante que opera ante la expresión de los más mínimos gestos corporales: “A esa edad no suspira por cualquier estupidez. Era la hora del almuerzo y yo suspiré. Mi papá hizo un gran escándalo, que por qué suspiraba; yo no entendía lo que pasaba; supongo ahora que él creía que yo suspiraba porque estaba enamorada” (1979: 139). El sustrato de este control se sustenta en el miedo a la honra mellada que se deposita totalmente en el cuerpo de la hija. La virginidad es el bien máspreciado de una mujer y es “internalizada de forma extremadamente maciza y coherente durante su primera socialización a través de la familia para luego ser reforzada por la escuela, el grupo de pares y las expectativas de los futuros esposos” (Fuller, 1998: 167). Por esta razón, se da un trato diferenciado entre hijos e hijas, la

testora cuenta acerca de las mayores prerrogativas y libertades que recibía su hermano: “El sí era muy amiguero y en la casa siempre estaban montones de chicos y en la entrada había montones de bicicletas de sus amigos. Creo que por ser hombre le consintieron montones de cosas que a mí no me dejaron” (1979: 140).

Otro tema recurrente en la totalidad de los testimonios de mujeres urbanas es el de la sexualidad. En el caso de esta segunda testimoniante también fue un tema velado al cual solo podía tener acceso indirectamente, a través de especulaciones, malentendidos o a través de una búsqueda personal que, en última instancia, no despejaba sus interrogantes, sino que, por el contrario, creaba un aura de prohibición y tabú sobre el tema: “Había una relación extraña, que yo no comprendía bien, entre un hombre y una mujer. Lo tercero que entendí fue que el asunto era pecaminoso. En mi casa nadie me habló de sexo, ni nadie me dijo ‘esto es así o así’” (1979: 142). Si en la casa la respuesta es solo el silencio, de las instancias educativas recibe un modo de relacionarse con el otro género:

Hablaba de todo, desde la limpieza y la higiene, pero terminaba siempre con los hombres: que los hombres eran lo peor del mundo; que las señoritas decentes, finas y cultas no debían siquiera mirar un muchacho en la calle. Esas señoritas finas, cultas éramos nosotras (1979: 143).

Del colegio también recibe la internalización de los roles tradicionales de maternidad, que debería asumirse tempranamente: “por ejemplo cuando estábamos haciendo el ajuar del bebé, ella decía que teníamos que esmerarnos porque eso ya nos podía servir para nuestro primer hijo” (1979: 151). De otro lado, de las mujeres que viven cerca suyo también va

construyendo la normativa del buen o mal comportamiento sexual que deviene en lo que significa ser una “buena” o “mala” mujer:

Creo que todo esto, a pesar de que era frecuente, me hizo pensar, en mi ignorancia, que ser puta significaba tener hijos sin casarse; estas señoras parecían asignarle un peso fundamental al hecho de ser puras o putas en relación con el matrimonio. Ese episodio me traumó porque antes no había tenido manera de saber si estaba mal tener hijos con o sin matrimonio [...] (1979: 147).

Estas señoras están para reactualizar los mandatos tradicionales acerca del tabú de la virginidad, lo que se ha denominado el “locus” de la honra femenina (Fuller, 1998). En un segundo momento su narración aborda la experiencia universitaria. El modelo para decidir embarcarse en este proyecto lo encuentra en su madre: “A mediados del sesenta entré a la Universidad. No sé por qué quise entrar a la Universidad; supongo que porque admiraba mucho a mi madre y quería ser como ella, tener una profesión, sentí que lo lógico y natural era seguir estudiando” (1979: 150). Además, en sus planes a futuro no figuraban prioritariamente ni el matrimonio ni la maternidad, aunque expresa cierta culpabilidad de que esas no hubieran sido sus prioridades o al sentir que los proyectos que en realidad le interesaban eran difíciles de concretar para una mujer: “Lo que yo pensaba era en estudiar y trabajar y después quizá tener una beca, irme al extranjero, ideas zonzas, ¿no?” (1979: 154). De otro lado, el tema sexual en la universidad adquiere otro cariz que va cuestionando los preconceptos tradiciones que había ido construyendo a partir de su búsqueda de respuestas:

Antes de llegar a la primera relación, yo había estado pensando mucho sobre el asunto; me sentía culpable de lo que estaba haciendo, pero al mismo tiempo en la Universidad yo había visto que muchas chicas comentaban el asunto y que para ellas no era importante llegar virgen al matrimonio (1979: 155).

El momento final de su narración gira en torno al matrimonio con un primo que vivía en casa. Previa a esta relación solo había tenido un enamorado. La primera experiencia sexual es con este primo. Para ella fue una experiencia sexual traumática y dolorosa: “Cuando tuvimos la primera relación yo tenía 23 años. Le había insistido en que me dejara, que no podía ser, pero tampoco fui capaz de decirle definitivamente no. Creo que él se impuso y yo cedí, pero estaba asustada; lo sentí como una violación” (1979: 155). En este testimonio, como en el primero, también se hace evidente “la moral sexual del matrimonio” –tener relaciones sexuales con un hombre implica necesariamente el matrimonio con este– como la única posibilidad válida para vivir una experiencia sexual:

El problema es que se me había metido en la cabeza que, si había perdido la virginidad con él, era forzoso que yo me casara con él, no me cabía otra posibilidad. Me sentía amarrada a todas las presiones de la época; la virginidad era la cosa más importante del mundo (1979: 156).

Finalmente, se presenta un embarazo no deseado que la embarca en un matrimonio que no estaba en su horizonte de vida. A diferencia del testimonio anterior, esta testora presenta una identidad de género más arraigada en los preceptos tradicionales. Como en gran parte de la llamada generación de 1970 su carrera amorosa se resumen en: “encuentros en la adolescencia dentro de la parentela o el barrio, enamoramiento, noviazgo y matrimonio de velo y guirnalda” (Fuller, 1998: 177). Luego del matrimonio, al igual que en el primer caso, ella decide trabajar para colaborar con el presupuesto familiar, pero además están los nuevos roles interiorizados en la Universidad que también han calado en su subjetividad: “lo que él ganaba era poco y el bebé estaba chiquito y yo estaba en la casa cuidándolo; pensé que podía dar algunas horas

de clase y salir un poco porque ms sentía recluida; al mismo tiempo podía ganar un poco de plata” (1979: 160).

El influjo de los nuevos roles sociales –a los cuales ciertas mujeres también podían tener acceso o aparecían en su horizonte de posibilidades– la empuja a iniciar una segunda carrera porque sentía que la primera no había cubierto sus expectativas, esta vez opta por estudiar Antropología. Otro motivo es la misma razón por la cual empieza a estudiar, el sentir que el matrimonio, su rol de madre y esposa no cubrían todos sus deseos y anhelos:

[...] aunque siempre traté de cumplir los requisitos sociales, de hacer las cosas que suponía estaban previstas: el matrimonio, el hijo, pero eso no era suficiente y me matriculé en la universidad para recapturar un poco el pasado y empezar de nuevo, ¿no? (1979: 161).

Además, la relación con su esposo pasaba por un desgaste y precariedad en muchos planos. Por ejemplo, ella hace referencia al tema de la sexualidad:

Me matriculé otra vez en la universidad, quizá porque no estaba satisfecha, no sentía haber logrado nada ¿no? Lo único que sentía era que había encontrado alguien con quien acostarme, pero acostare sin sentir una sensación grata, placentera; sexualmente mi marido era muy brusco [...] En ese tiempo no conversé con nadie del asunto; casi me sentía ultrajada, golpeada, después de casa relación; lo único que quería era que se acabara el asunto rápido (1979: 160).

En este testimonio también son presentados como prácticas excluyentes la búsqueda en paralelo del desarrollo profesional, el matrimonio y la maternidad, aunque estos últimos roles se hayan presentado contingentemente. En última instancia las demandas por la elección exclusiva de los roles tradicionales de cuidado vienen del esposo:

Entré de nuevo a la universidad sin analizar nada y creo que eso quebró la aparente tranquilidad que tenía mi matrimonio, porque Pepe pensó que si me iba a la Universidad era a buscar hombres y cada vez que yo salía de la casa era para encontrarme con algún amante y dejaba, según él, al bebé tirado (1979: 162).

Luego deviene la separación pues el esposo tenía una hija, y nunca se lo había contado. Ella inicia una relación con un hombre casado y esta relación termina también naufragando:

El terminó tratándome como una amante y además me lo dijo una vez, muy rudamente: “Yo no soy tu príncipe azul que te va a ir a rescatar a tu castillo; yo tengo mi mujer y mis hijos. Tú eres mi amante y nada más y no tengo nada que ver con tus problemas sentimentales” (1979: 165).

Finalmente, con mucha resignación, vuelve a retomar la relación con su esposo: “Seguramente otras mujeres pueden divorciarse, vivir solas, pero yo no pude; será que soy insegura o que la manera como me han criado ha sido siempre muy reclusa, no sé” (1979: 168).

A nivel formal la gran diferencia con el primer testimonio está en el modo de narrar, en este caso el hilo conductor es el respeto por un orden cronológico en relación al ciclo vital. A nivel temático, la semejanza con el primer testimonio son las evidentes dificultades para hacer calzar los roles de dos paradigmas diferentes y en pugna que generan un desgarramiento interior y hacen ásperas las relaciones con los otros, en especial con la pareja. La diferencia en este plano está en el grado de desgarramiento que cada cual experimenta. En el primer testimonio, el desgarramiento es mayor y se hace concreto en la relación desequilibrada y poco armónica que establece con su mundo y que quizá también se evidencia en su modo particular de narrar: el foco obsesivo de esa narración, a partir de la cual gira toda su historia, lo establece su conflictiva

relación con otros hombres. Su relato parte de esa constante repetición. Por último, un tema que se suma y no aparecía en el conjunto de *Ser mujer en el Perú* es el tema de la infidelidad. Este agrega una arista a la representación de las relaciones de género que no fue planteado por Andradi y Portugal. En el primer testimonio aparece la infidelidad mutua y en este segundo la infidelidad del marido, pero también el papel de amante que ella desempeña luego de su separación.

#### 4.4. Testimonio 3.

La situación económica de esta tercera y última testimoniante es similar a la primera, aunque la primera viene de una familia acomodada, criolla, de orden tradicional; en este caso es la familia emergente de origen provinciano. Su padre fue un migrante que alcanzó posicionarse social y económica en la ciudad:

Para mi padre era muy importante la ubicación social. Para él había significado mucho venir desde la provincia y [...] estudiar y trabajar solo; creo que [...] las dificultades que tuvo al principio, hicieron que para él fuera necesario tener presencia social al mismo tiempo que poder económico (1979: 174).

La estructura de su relato también resulta diferente, particular, aunque los tópicos son recurrentes en el conjunto total. Este testimonio se inicia con una meditación retrospectiva de lo alcanzado y de aquello que se tiene certeza a partir de las experiencias que han resultado dolorosas: “Tengo claro qué es lo que quiero. Lo primero es ser yo misma, sin tener que sacrificar todas las cosas de mi vida por otras personas” (1979: 171). Luego medita cómo sus problemas afectivos y emocionales producto de su relación de pareja afectan su trabajo intelectual. Además aborda su vida sexual y nuevamente se hace presente el

desgarro que significó su consumación fuera del matrimonio, aunque no lo haga explícito:

Los problemas sexuales los he arrastrado durante muchísimo tiempo porque no los he querido tocar, consciente o inconscientemente. En este momento me siento mucho más mujer de lo que podría haberme sentido cinco u ocho años atrás. Inclusive mis vivencias sexuales son mucho más plenas [...] (1979: 172).

Una diferencia sustancial de este testimonio con el conjunto de los testimonios no solo de *Cinturón de castidad* sino también con los de *Ser mujer en el Perú* es la clara consciente de estar viviendo un proceso histórico de profundos cambios y redefiniciones del papel de las mujeres, aquellas transformaciones en el orden social que he estado recalcando en este capítulo: “Sé que estoy siendo jalada de un lado y del otro, de un imagen tradicional a otra de avanzada, y me puedo dejar arrastrar por los dos lados y tengo que estar siempre consciente de mis contradicciones” (1979: 173).

Luego de esta primera parte inicia su relato con alusiones a la niñez, la percepción acerca de sus padres, los años en el colegio, el ingreso a la Universidad y su vida adulta. Sus padres encarnan los roles tradicionales. La madre a pesar de haber estudiado no llega a desenvolverse en el campo laboral: “mi madre nunca trabajó; cuando ella terminó el colegio se puso a estudiar secretariado, seguramente porque quería desenvolverse, aunque dudo que mi abuelo se lo hubiera permitido” (1979: 175). De otro lado, el padre representa la figura del hombre proveedor y que por tal condición ejerce su dominio dentro del núcleo familiar:

Así que mi padre es el que pone el dinero y él ejerce el poder, no solo porque es él quien gana sino porque es hombre y porque el hombre es el que debe trabajar. Ahora ya hay modificaciones en su actitud, aunque todavía tiene remanentes (1979: 175).

Aunque el poder del padre muestra ciertas prerrogativas, o se va adscribiendo a otras concepciones de género menos tradicionales, por ejemplo, ella no fue formada en un colegio religioso: “pese a la presión de mis abuelos, mis padre siempre se negaron a que yo entrara a un colegio religioso; mi padre era de lo de ‘nada con las monjas’” (1979: 78). O el control que ejercía con la madre tampoco era asfixiante: “Mi abuelo criticaba a mi padre porque su sistema no era el suyo: mi abuela por ejemplo, no podía salir sola de casa; en cambio mi madre sí podía salir a la calle y quedarse fuera hasta las nueve de la noche” (1979: 177).

Acerca de la sexualidad, al igual que las testoras anteriores, también expresa un desconocimiento que, al menos en la época escolar, no fue resuelto en modo alguno: “Mi primera idea había sido que un hombre y una mujer se acercaban mucho, se besaban y así se salía encinta; por supuesto que yo iba a dejar que me besaran por todas partes menos por la boca” (1979: 182). Durante su adolescencia se muestra libre para expresar la atracción que empieza a sentir hacia los chicos, pero la familia pondrá coto y disciplinará aquel tipo de expresividad. En el seno de la familia tradicional hay una incapacidad para dialogar temas como la sexualidad y las relaciones entre géneros: “En general, todos mis intereses en muchachos que yo comentaba en la casa eran criticados por mi familia, hasta que terminaban no gustándome; así que cuando alguien me interesaba, prefería quedarme callada” (1979: 183). Por el contrario, solo encuentra la represión de sus sentimientos:

¿para qué me llamas? –le dije– Ni siquiera me dejas ver al muchacho que me gusta. Esa respuesta me significó una cachetada que me volteó hasta el otro lado del cuarto. Mi padre nunca me había pegado. A partir de allí, me quedé callada cada vez que me gustaba alguien (1979: 183).

Del periodo universitario, estudia Sociología en la Católica, cuenta que la mayoría de las chicas de su promoción de colegio optaron por seguir el camino de la Universidad: “La mayoría de las chicas de mi clase no pensaban casarse, querían trabajar o estudiar; imagínate que de treintaicinco entramos veinte a la universidad, a la Católica y San Marcos” (1978: 186). Además de concebir la Universidad como el desarrollo de una carrera profesional, esta también significaba una experiencia de libertad, de mayor apertura sobre la visión del mundo que había recibido desde su casa y desde la instancia educativa:

Supongo que todas vimos, más que el estudio universitario, la libertad que podríamos tener y que no teníamos, pensábamos que podíamos conocer a mucha gente, a muchos chicos. Creo que en mi grupo de lo que se trató fue buscar una forma de libertad a través del ingreso a la universidad, lo que marcó que no todo el mundo terminara la carrera (1979: 187).

En los tres testimonios de *Cinturón de castidad*, la Universidad significa alcanzar mayor independencia y apertura, pero que esa independencia y apertura entraba en pugna con los roles tradicionales asignados a todas las mujeres de clase media sin distinción. Como consecuencia, tremendos conflictos interiores se debatían en la subjetividad de estas mujeres, pero en este testimonio, como ya lo dije, hay una mayor consciencia y elaboración de ese debate interior:

Yo he venido comparándome a mí misma con otras mujeres casadas y veía que ellas se habían recortado en una serie de cosas que he comenzado entonces a valorar [...] El terror a la maternidad también lo estoy superando; antes, la responsabilidad de tener un hijo la he visto como una manera más amplia, total, de recortar mi libertad para siempre (1979: 172).

En este último testimonio, las relaciones sentimentales en las que se ve comprometida su sexualidad también generan conflicto: nuevamente aparece el trinomio inseparable de virginidad-sexualidad-matrimonio: “Me sentía invadida, querían comprometerme a través de la relación sexual y yo no estaba segura de casarme con él; no quería más que terminar mi carrera” (1978: 190). Además, hace explícito que la relación que tenía, de continuar, le iba a exigir desarrollar roles tradicionales de cuidado:

Durante los años que duró mi relación con Lucho, me fui dando cuenta que jamás me iba a poder realizar, jamás iba a poder ser algo, porque él valoraba la casa, los hijos y punto; incluso cuando conversábamos sobre mi trabajo una vez casada, me dijo que no, que yo no iba a trabajar (1979: 192).

Todo ello entraba en contraposición con los hábitos que había experimentados e incorporado a partir de su paso por la universidad: “Yo estaba acostumbrada a salir a la calle, ir a la universidad, a estudiar; hubiera tenido que quedarme en mi casa. No creo que pueda ser una mujer que se quede en su casa; no porque me disguste, pero no puedo, me siento deprimida, recortada” (1979: 192). Luego de poner fin a esta relación, ella continúa cuestionándose y concibe como una dicotomía insalvable el desarrollo profesional y el rol de esposa y madre de familia. Ella expresa que había demostrado un gran desempeño intelectual, pero al mismo tiempo sentía que no podía desempeñar el rol de “mujer” con la misma capacidad:

[...] cuando me interesaba alguien, ese alguien no podía imaginarse que yo no quería deslumbrar por el lado intelectual sino por el lado de ser mujer. [...] yo sentía que tenía mi rol profesional y mi rol como mujer, pero que no sabía cómo engraparlos. [...] Si hasta ese momento las cosas que yo hacía intelectualmente me hacían sentir muy bien, eso mismo impedía que yo pudiera tener un rol de mujer [...] (1979: 193).

Luego da cuenta de otra relación de pareja en la que consuma su primera experiencia sexual, como en la mayoría de testimoniantes fue una experiencia traumática: “Yo me sentí violada. Ni dije una palabra. Me quedé helada. Algunos días después él me pidió perdón” (1979: 198). Finalmente, entabla otra relación que continuaba hasta el momento en que da su testimonio. En esta relación tiene un embarazo no deseado que devendrá en un aborto: “Ya casi ni hablábamos; yo decidí que no quería el hijo y menos si era anormal. Fui a ver a un amigo mío que es médico, le expliqué el problema y él me dijo a qué clínica ir” (1979: 202). Al igual que en los testimonios anteriores, la gestora crea un espacio adecuado para la enunciación, para que la testora se sienta en la confianza de contar experiencias tan íntimas y que marcan su experiencia vital.

Su última relación sobrevive a pesar de estos avatares, pero ella da cuenta, una vez más, de la imposibilidad de llevar en equilibrio las responsabilidades laborales y las demandas de la pareja. A diferencia de las dos anteriores testoras, esta última no consolida una relación matrimonial y tampoco tiene hijos. Aunque con el paso de los años, la misma disyuntiva la sigue persiguiendo:

Después de cinco años de relación con César, creo que el principal problema que tenemos como pareja, es la autonomía y la independencia. Creo que se necesita mucho de la individualidad de cada uno para llegar a convivir. César piensa que debo sacrificar todo, hasta mi autonomía, y que si yo no lo hago es porque quiero tener libertad (1979: 205).

Como ya lo he ido esbozando, en el conjunto de testimonios de *Cinturón de Castidad*, las narrativas se expanden y la sumatoria de anécdotas no tiene un carácter repetitivo sino reiterativo; es decir, se suman anécdotas para coger

densidad y complejidad y dejar marca de un desgarramiento particular en tanto la que brinda su testimonio es una mujer en especial. Algunas recurrencias de esta mayor plataforma representacional son las siguientes: remontar su relato a las vidas de los padres e incluso abuelos, detenerse en anécdotas que tienen significados particulares para cada una de ellas, las relaciones de parejas que en la mayoría de casos son contadas con más detalle que en el corpus de *Ser mujer en el Perú* o la aparición del tema de la infidelidad, tema ausente en los testimonios gestionados por Andradi y Portugal.

Otra diferencia sustantiva que da pistas del proyecto de la gestora es la muestra heterogénea que establece dentro de la misma clase media; esto es, todas las testoras se inscriben en esta clase, pero incluso dentro de ella hay diferencias a destacar. La primera testimoniante representa a una clase media acomodada de raigambre tradicional, criolla, de padres y abuelos limeños. La segunda pertenece más bien a una clase media popular de marcadas carencias donde lo sustantivo es que, por esas condiciones, la madre también trabaja; por tanto, no se inscribe a plenitud dentro de los roles tradicionales de la mujer de clase media trazada a grandes rasgos. Por último, la tercera testora es la hija de padres migrantes que alcanzan la clase media a partir de las oportunidades que logran concretar en la ciudad. Pero todas estas diferencias dentro de la clase media son pensadas, precisamente, a partir de la clase y no la adscripción étnica. Nuevamente se deja ver el punto ciego de la producción testimonial feminista: la ausencia de la perspectiva étnica. A diferencia de *Ser mujer en el Perú* en el cual el testimonio de Zelmira, la testora afrodescendiente, pone el tema de la etnia en una agenda en la que se

encontraba ausente; en los testimonios de *Cinturón de Castidad* ninguna de las testoras llega a ese plano de reflexión.

De otro lado, se concluye, a partir de los tres testimonios, que la vida de estas mujeres está tensionada entre dos discursos sobre los roles de género – uno a partir de un sistema de género tradicional y otro a partir de un sistema de género fundante–. Estos discursos son asumidos y rechazados al mismo tiempo a partir de un desgarramiento constante en ellas mismas y en su relación con el exterior. Esta experiencia, entre dos “mundos” es un hecho doloroso y traumático en el cual el ser, sentir, pensar y actuar están en constante evaluación y redefinición. Esta experiencia también se hace presente en *Ser mujer en el Perú*, pero en el corpus gestionado por Maruja Barrig coge matices más densos. La razón está en que son testimonios en profundidad a partir de entrevistas individuales, lo que hizo posible la expresión de una mayor subjetividad que no tenía que ceñirse a un rígido cuestionario, como en el caso de *Ser mujer en el Perú*. En *Cinturón de castidad* se resta la representación numérica, pero esta resta significa suma a nivel de representación cualitativa.

Este nivel de representación promueve la producción de significados más complejos del género. Alice Schlegel, citada por Marta Lamas (2007) propone dos significados de género: uno general y otro específico:

“[...] el significado general de *género* (*general gender meaning*) – lo que mujeres y hombres son en un sentido general– y el significado específico de *género* (*specific gender meaning*) –lo que define al *género* de acuerdo con una ubicación particular en la estructura social o en un campo de acción determinado” (2007: 11).

En las mujeres testimoniadas de *Cinturón de Castidad* se deja notar de modo más claro el significado específico de género que se vive, precisamente, no desde un marco general de género sino desde la experiencia específica de estar viviendo en “carne propia” el momento de ruptura, encuentro y desencuentro de dos narrativas opuestas, con dos concepciones acerca de los roles y las identidades de género que, en definitiva, resultan siendo dicotómicas. Lo que Norma Fuller (1998) llamaba la experiencia de llevar a la práctica dos tipos de feminidades. Ellas experimentan en sus cuerpos dos imperativos ideológico que habían empezado a oponerse radicalmente a partir de la década de 1970: el del apego a la norma, al “cinturón de castidad”, o el de mayores autonomías. Estos testimonios representan los conflictos de la iniciación sexual, pero también la búsqueda de auto-afirmación, la conciencia del “cinturón” y su cuestionamiento. En los testimonios lo más gravitante para las mujeres, desde un locus masculino –tanto en el colegio, como en el hogar– fue formarlas como esposas y madres; enseñarlas a construir desde la infancia una historia personal en la cual lo definitorio fuera la relación afectiva con la pareja y los hijos. Según Norma Fuller (1998), para las mujeres de clase media de la generación del setenta la relación de pareja es uno de los nudos principales de la identidad de género. Es quizá esta la razón por la que el cuestionamiento más inmediato de su situación como mujeres pasa por el enjuiciamiento de su relación con los hombres, lo que estos demandan de ellas con insistencia. Los conflictos empiezan cuando, a partir del nuevo contexto social, surge la ambivalencia entre lo que se les enseñó a ser y lo que ellas pretendieron ser, entre *la mujer mariana* y *la mujer moderna*. En otras palabras, una vivencia que se debate por el encuentro de los viejos roles que son

recusados con los nuevos esquemas que se intentan definir y conquistar. En esta dualidad antagónica sin posibilidad de síntesis se niega entonces la complementariedad de dos roles: uno social, público y el otro personal y afectivo.



## CONCLUSIONES

Mi asedio al testimonio ha sido desde de una perspectiva que ha intentado articular varias de las aristas de un fenómeno discursivo complejo. Por esta razón, he pensado desde el marco de los procesos de la antropología, la literatura y el feminismo en el Perú; pero además y, fundamentalmente, mi foco interpretativo ha sido desde la perspectiva y la teoría de género. Y he tomado posición desde mi formación en Literatura; por eso, he tenido en cuenta los aportes de los estudios culturales y subalternos pensados desde la Literatura.

Una primera idea que quiero concluir es la necesidad de pensar el testimonio a partir y más allá del debate latinoamericano dado por los especialistas que trabajan y enuncian desde Estados Unidos. Estos dieron importantes aportes, pero al mismo tiempo cerraron la posibilidad de pensar desde nuevos aparatos teóricos y perspectivas el entramado testimonial. Se enfocaron en un conjunto cerrado de testimonios que fueron hiper-canonizados (Esteban Montejo, Domitila Barrios, Rigoberta Menchu) y cerraron el debate arbitrariamente. Esta actitud ha dificultado teorizar otras formas testimoniales, como las producidas en el Perú, que tiene sus propias particularidades y es necesario que se sigan pensado y rescatado. Esta tesis solo ha visto una pequeña parte de ese gran corpus de testimonios gestionados en el Perú desde la década de 1970.

Bajo ese contexto de teoría y crítica sobre el testimonio, creí pertinente pensar la relación entre testimonio y género. Mi segundo capítulo es una crítica que propone una idea que ya se esbozaba tímidamente por algunas especialistas: el testimonio como un discurso en prosa, propicio, innovador e inédito para la expresión y la representación de las mujeres. El testimonio como una plataforma representacional que ha permitido a mujeres, en especial de los sectores más subalternizados, acceder a una representación de sí mismas, claro está, mediada por un gestor o gestora. Bajo estas premisas no es casualidad el número masivo de mujeres que han dado testimonio en el Perú. De otro lado, cuando se piensa en el testimonio se tiene que transitar por la memoria. La memoria de las mujeres, no depositada en las historias nacionales, es narrada en los testimonios para formar una memoria colectiva que es necesario afirmar que existe. Lo que no se puede afirmar es que exista un modo particular de recordar según el género, sin embargo, sí que se puede pensar bajo relaciones de género en determinados contextos y procesos históricos, desde qué espacio físico y simbólico se ubica el que recuerda, qué roles (de género, de clase) le han sido asignados en el entramado social y cómo esto puede incidir en su forma de recordar. Finalmente, las variables de clase, etnia y género son evidenciadas en el testimonio para poner en cuestión una categoría única de mujer –crítica al feminismo del primer mundo–, y más bien evidenciar la gran diferencia entre mujeres. Por esta razón, el testimonio se ubica más cerca del llamado feminismo poscolonial o del tercer mundo. Estas relaciones, entre género y poscolonialidad, es una veta amplia que solo he delineado con suma brevedad.

Sobre el tercer capítulo concluyo que el testimonio en el Perú es producto y superación del discurso indigenista en dos de sus variables: la antropología culturalista institucionalizada y la narrativa indigenista. Bajo el paraguas de esos dos grandes discursos emergió una *antropología testimonial* cuando se quiere dar cuenta de un Otro, en especial uno lejano culturalmente. Sin embargo, la imaginación antropológica no opera cuando entablamos un diálogo con “pares culturales”, como es el caso, *sui generis*, de los testimonios feministas de mujeres en la urbe durante la década de 1970: son mujeres que gestionan la experiencia de otras mujeres muy similares y parecidas a ellas. Pero en la mayoría de los casos, *la antropología testimonial*, desde una *imaginación antropológica*, supera sus dos paradigmas de origen, pues se abre a representar no solo al indígena hombre del ande sino que mira a Otros y Otras en condiciones de subalternidad que no había merecido tanta atención: mujeres de la urbe, mujeres rurales, hombres y mujeres afrodescendientes, hombres y mujeres de la selva. Además, supera la narrativa indigenista porque el sujeto que testimonia no es un personaje de ficción, es un sujeto cuya voz real es mediada, representada, claro está desde los límites que impone la agenda del gestor o gestora y las instituciones letradas.

Acerca del abordaje específico del testimonio de Agustina Huaquirá Mamani puedo concluir que sobre la agenda de Agustina está la agenda marxista de Hugo Neira, el gestor. Si bien, Neira se acerca desde una imaginación antropológica, quiere dar cuenta de un Otro, lo hace desde un violento régimen de representación en el que Agustina es solo compañera de lucha del “héroe”, Saturnino Huillca. Neira impone un régimen de preguntas en

el que Agustina no puede desplegar subjetividad ni memoria alguna, pues aquel privilegia una representación “política”. En definitiva, Agustina no encuentra una adecuada plataforma enunciativa. Esta es una voz que encarna a una actora social que padece un doble grado de subalternidad, su identidad la adscribe como indígena y mujer. Como ya afirmé en el cuarto capítulo, esta subalternización, por parte del gestor, procede de dos modos: anula su tradición cultural, al reducirla solo a “compañera de la lucha”, y la restringe al imponerle roles en su identidad de género: esposa y compañera del militante. Este testimonio evidencia una subalternización patriarcal eurocentrada de cuño marxista. El gestor del proyecto habla por ella, desde una epistemología occidental, y no la deja hablar por sí misma.

Del testimonio de Asunta Quispe Huamán concluyo que, en su caso, si se dio una verdadera plataforma representacional. Los antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, a diferencia de Neira, privilegian una representación “simbólica” sobre una representación “política” y eso beneficia la proyección de una narrativa propia en Asunta. La perspectiva antropológica de Ricardo Valderrama y Carmen Escalante no se inscribe ni en la antropología culturalista –que aislaba al indio dentro de su comunidad y no reparaba en las dinámicas migrantes ni las relaciones de poder en el entramado social– ni en la antropología marxista –que subordinaba las identidades a partir de la categoría de clase: o campesinos o sindicalistas. La plataforma enunciativa promovida por Valderrama y Escalante es más propicia para la representación de mujeres subalternas, como Asunta, pues ella es entrevistada en clave personal y no en clave política como lo fue Agustina. Además, Asunta se representa en su

lengua propia, el quechua, y no hay traductor de por medio entre ella y los antropólogos. Su testimonio pone en evidencia una subjetividad que se exhiba y promueve la proyección de un discurso consciente de un receptor atento e interesado en su voz. A pesar de la brevedad del testimonio, este toma cierta densidad de significados que describen las complejas dinámicas de género, clase y etnia en el Cusco de la segunda mitad del siglo XX. Además, denuncia la terrible opresión de la mujer indígena, narrativa silenciada e incluso invisibilizada, pues no había sido puesta en representación ni por los formatos discursivos más destacados del indigenismo narrativo. Su mayor limitación está en sus orígenes: haber sido un testimonio motivado a partir del testimonio de Gregorio. Este hecho opaca el testimonio de Asunta, lo relega a un segundo plano e incluso lo invisibiliza a nivel para-textual (portada, presentación, introducción) y además tiene menor volumen a nivel textual.

Con respecto al último capítulo concluyo que una presencia más sólida y protagónica de las mujeres en la narrativa testimonial deberá su razón a la mediación feminista. *Ser mujer en el Perú y Cinturón de castidad* se caracterizan por ser testimonios de carácter grupal, en especial el primero. Son muchas mujeres protagonistas dando cuenta de su experiencia. Pensar el carácter colectivo de estos testimonios da cuenta de una estrategia representacional: a partir de la acumulación de experiencias narradas se va afirmando que la situación de las mujeres no es una cuestión individual sino colectiva. De otro lado, las limitaciones están en la ausencia de la matriz cultural, lo étnico-racial, que el proyecto feminista no tomó en cuenta en sus orígenes. En ese sentido, las mujeres son pensadas solo desde la dimensión

de clase y género. Además las que hablan son solo mujeres urbanas de clase media. He allí sus principales limitaciones. En cuanto a las mediaciones, las diferencias entre gestoras y testoras son mínimas: ambas comparten ser mujeres de clase media urbana. Por tal razón, en este caso *sui generis* –propio de su género– no se puede hablar de *imaginación antropológica* en el momento de la mediación.

*Ser mujer en el Perú* es la muestra de un *Nosotras colectivo* y un *Nosotras coral*. Un *Nosotras coral* significa que las representaciones adquieren el tenor de un simulacro de múltiples diálogos; vale decir, un coro de voces de contrapuntos generados a partir de temas comunes que son pensados desde múltiples perspectivas. Cada quien, claro está, habla desde su propia experiencia de vida y punto de vista. Esta dinámica potencia los testimonios en su conjunto al crear la constante confrontación de ideas sobre los tópicos planteados por las gestoras. El *Nosotras coral*, debe su razón al guion de la entrevista semi-estructurada propuesta por las gestoras, no obstante, tiene límites, pues condiciona las individualidades de las testoras al hacer demasiado esquemática y repetitiva sus narrativas. El precio de la colectividad sobre la individualidad es la pérdida de aristas subjetivas de aquella identidad individual. Además, este guion es el proyecto de las gestoras: un conjunto de testimonios generados en clave política, hacer y fijar representaciones, a modo de denuncia y protesta, de la situación de las mujeres a mediados de la década de 1970. Un tema que no está en agenda es la dimensión étnico-racial que es puesta por una testora afrodescendiente y deja huella de la limitación del proyecto. A pesar de ello, los méritos de *Ser mujer en el Perú*, como narrativa

de las múltiples subjetividades femeninas de la urbe, son haber creado un hito en la construcción de memorias subalternas frente a un locus hegemónico de cariz falogocéntrico.

De otro lado, la premisa concluyente, a partir de los tres testimonios de *Cinturón de castidad*, es que la vida de estas mujeres está tensionada entre dos discursos sobre los roles de género –uno a partir de un sistema de género tradicional y otro a partir de un sistema de género fundante–. Estos discursos son asumidos y rechazados al mismo tiempo a partir de un desgarramiento constante en ellas mismas y en su relación con el exterior. Esta experiencia, entre dos “mundos” es un hecho doloroso y traumático en el cual el ser, sentir, pensar y actuar están en constante evaluación y redefinición. Esta experiencia se hace presente en *Ser mujer en el Perú*, pero en el corpus gestionado por Maruja Barrig coge matices más densos. La razón está en que se trata de testimonios en profundidad a partir de entrevistas individuales que hicieron posible la expresión de una mayor subjetividad que no tenía que ceñirse a un cuestionario, como fue en el caso de *Ser mujer en el Perú*. En *Cinturón de castidad* se resta la representación numérica, pero esta resta significa suma a nivel de representación cualitativa. Las narrativas se expanden y la sumatoria de anécdotas no tiene un carácter repetitivo sino reiterativo; es decir, se suma para coger densidad y complejidad y dejar marca de un desgarramiento particular en tanto la que brinda su testimonio es una mujer en especial. De otro lado, como en *Ser mujer en el Perú*, el desgarramiento nace a partir del nuevo contexto social, pues surge la ambivalencia entre lo que se les enseñó a ser y lo que pretendieron. Una vivencia que se debate por el encuentro de los viejos roles

que son recusados con los nuevos esquemas que se intentan definir y conquistar. Esta dualidad aparece como antagónica, sin posibilidad de síntesis, niega la complementariedad de dos roles: uno social, público y el otro personal y afectivo.

Finalmente, sería un error pensar el proceso del testimonio en grados evolutivos, si bien en el corpus analizado hay una coincidencia entre años anteriores y una limitación representacional, y años posteriores y un mayor margen de representación, eso no significa que en las décadas de 1980, 1990 y 2000 las dificultades para la representación de las mujeres o cualquier otro grupo subalterno hayan sido superadas. Debemos observar este proceso no por años, décadas o generaciones sino partir de la pregunta que propuse a lo largo de esta investigación: desde qué meta-discursos se están gestionando los testimonios.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACHUGAR, Hugo  
1989a "Literatura/ Literaturas y la nueva producción literaria latinoamericana". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 29: 154-165.
- 1989b "Notas sobre el discurso testimonial latinoamericano". En CHANG-RODRÍGUEZ Raquel y BEER Gabriela de (Eds.). *La historia en la literatura iberoamericana. Memorias del XVII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. Hanover: Ediciones del Norte: 279-294.
- 1992 "Historias Paralelas/historias ejemplares: La historia y la voz del otro". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36: 51-73.
- AGAMBEN, Giorgio  
2000 *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-textos.
- ALVA MENDO, Jacobo  
2003 "El testimonio oral en los andes centrales. Travesías y rumor". En ESPINO RELUCÉ, Gonzalo (Comp.). *Tradición oral, culturas peruanas. Una invitación al debate*. Lima: Fondo de la UNMSM y Facultad de Letras y Ciencias Humanas: 63-90.
- ANCHI, Félix  
2008 *Qosqo Llaqta. Julia Peralta. Una huella de vida artística del mundo andino en una sociedad urbana*. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas.
- ANDRADI, Esther y Ana María PORTUGAL  
1978 *Ser mujer en el Perú*. Lima: Tokapu editores. 2da ed.
- ANDRADI, Esther  
2012 "In memoria, Domitila Barrios. De feminismo, clases y miedo". Recuperado el 5 de agosto de 2012 de <http://www.jornada.unam.mx/2012/04/22/sem-esther.html>.
- ANDREU, Alicia  
2000 *El testimonio peruano oral y las ciencias sociales. Una problemática posmoderna*. Lima-Berkeley: Latinoamericana Editores y CELACP.

- ANFASEP  
2007 *¿Hasta cuándo tu silencio? Testimonios de dolor y coraje*. Lima: Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú.
- ARCE, Elmer.  
2004 *Movimientos agrarios y campesinos. Perú 1969-1976*. Lima: CEDEP.
- ARGUEDAS, José María  
2002 *Yawar Fiesta*. Lima: El Comercio ediciones.
- AVELAR, Idelber  
2001 "La práctica de la tortura y la historia de la verdad". En RICHARD, Nelly y Alberto MOREIRAS (Coord.). *Pensar en la post-dictadura*. Santiago: Editorial Cuarto Propio: 175-195.
- BARBIERI, Teresita de  
1996 "Los ámbitos de acción de las mujeres". En HENRÍQUEZ AYÍN, Narda. *Encrucijadas del saber: los estudios de género en las ciencias sociales*. Lima: PUCP y Facultad de Ciencias Sociales: 107-132.
- BARNET, Juan  
1986 "La novela testimonio. Socio-Literatura". En *Testimonio y Literatura*. JARA, René y Hernán VIDAL (Eds.). Minneapolis: Institute for Study of Ideologies and Literature: 280-302.
- BARRIG, Maruja  
1979 *Cinturón de castidad. La mujer de la clase media en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- 1982 *Convivir. La mujer en la pobreza*. Lima: Mosca Azul Editores.
- 2001 *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*. Buenos Aires, CLACSO.
- BARRIG, Maruja; Narda HENRÍQUEZ y otros.  
1994 *La generación del 68. Hablan los protagonistas*. Lima: PUCP.
- BEVERLEY, John  
1987 "Anatomía del testimonio". En: *RCLL* 25: 7-16.
- 1992 "Introducción" [al número dedicado al testimonio] *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36: 7-19.
- 1993 "El testimonio en la encrucijada" *Revista Iberoamericana* 59: 485-495.
- 1996 "The Margin at the Center: On *Testimonio* (Testimonial Narrative)". En Georg Gugelberger (Ed.). *The real thing*.

*Testimonial discourse and Latin America*. Durham – London: Duke University Press: 23-41.

- 2004 *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- BIRCH, Dinah  
1992 “Gender and Genre”. En BONNER, Frances y otros (Eds.). *Imagining Women. Cultural representations and gender*. London: Polity Press: 43-55.
- BLONDET, Cecilia  
1995 “El movimiento de mujeres en el Perú”. En COTLER, Julio (Ed.). *Perú 1964-1994. Economía Sociedad y Política*. Lima: IEP: 103-134
- BOURDIEU, Pierre y Loic J.D. Wacquant  
1995. *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Editorial Grijalbo.
- BRACAMONTE, Jorge; Beatriz DUDA y Gonzalo PORTOCARRERO (Comp.)  
2003 *Para no olvidar. Testimonios sobre la violencia política en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- BURGOS, Elisabeth  
1983 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Barcelona: Editorial Argos Vergara SAA.
- CALVO, César  
1981 *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*. Iquitos: Proceso Editores.
- CASAUS, Víctor  
1986 “Defensa del testimonio”. En JARA, René y Hernán VIDAL (Eds.). *Testimonio y Literatura*. Minneapolis: Institute for Study of Ideologies and Literature: 324-332.
- CECCONI, Arianna  
2012 “Sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región Ayacucho”. Manuscrito no publicado.
- CENDOC MUJER y CENTRO DE LA MUJER FLORA TRISTÁN  
2000 *Hijas de Kavillaca*. Lima: Flora Tristan y Cendoc Mujer.
- CONNELL, R.W  
1997 “La organización social de la masculinidad”. En VALDEZ, Teresa y José OLAVARRÍA (Eds.). *Masculinidades. Poder y crisis*. Santiago: FLACSO: 31-47.
- CORNEJO POLAR, Antonio  
1979 “Hipótesis sobre la narrativa peruana última”. En: Hueso Número 3: 45-64.

- 1980 *La novela indigenista. Literatura y sociedad en el Perú.* Lima: Lasontay.
- 1989 *La formación de la tradición literaria en el Perú.* Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- 1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas.* Lima: Editorial Horizonte.
- CURIEL, Ochy  
2007 “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. *Nómadas* 26: 92-101.
- DEGREGORI, Carlos Iván  
2001 “Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso”. En DEGREGORI, Carlos Iván (Ed.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana.* Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú: 20-73.
- DEGREGORI, Carlos Iván y Pablo SANDOVAL  
2008 *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina.* Lima: IFEA e IEP.
- DE LA CADENA, Marisol  
1991 “Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco”. *Revista Andina* 1: 1-29.
- 2004 *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco.* Lima: IEP.
- DENEGRI, Francesca  
2000 *Soy Señora. Testimonio de Irene Jara.* Lima: IEP, Flora Tristán y El Santo Oficio.
- DE VAULT, Marjorie  
1999 “What is feminist methodology”. En *Liberating Method, Feminist and Social Research.* Philadelphia. Temple University Press: 21-45.
- DIAZ CABALLERO, Jesús  
1996 “Para una lectura del etno-testimonio peruano de los años setenta”. En MAZOTTI, José Antonio y Juan ZEVALLOS (Coord.). *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar.* Lima: Asociación Internacional de Peruanistas y Lluvia editores: 339-363.
- DIJK, Teun A. van  
2005 *El discurso como interacción social.* Barcelona: Gedisa.
- 2009 *Discurso y poder. Contribuciones a los Estudios Críticos del Discurso.* Barcelona: Gedisa.

- DUCHESNE, Juan Ramón  
1987 "Miguel Barnet y el testimonio como humanismo". En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 26: 155-160.
- ESCAJADILLO, Tomás  
1994 *La narrativa indigenista peruana*. Lima: Editorial Mantaro.
- FAVRE, Henri.  
1999 *El indigenismo*. México: FCE.
- FERNÁNDEZ BENÍTEZ, Hans  
2010 "The moment of testimonio is over": problemas teóricos y perspectivas de los estudios testimoniales". *Íkala, revista de lenguaje y cultura* 24: 47-71. Recuperado el 16 de julio de 2012, de <http://www.scielo1.unal.edu.co/pdf/ikala/v15n24/v15n24a3.pdf>
- FORCINITO, Ana  
2004 *Memorias y Nomadías: géneros y cuerpos en los márgenes del posfeminismo*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- FRANCO, Jean  
1992 "Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36: 109-116.
- FRANCKE, Marfil  
1990 "Género, clase y etnia: la trenza de la dominación". *Tiempos de ira y amor*. Lima: DESCO: 77-106: 241-264.
- FULLER, Norma  
1995 "En torno a la polaridad Marianismo-Machismo". En ARANGO, Luz; Magdalena LEÓN y María VIVEROS (Eds.). *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Tercer Mundo editores.
- 1998[1993] *Dilemas de la femineidad. Mujeres de clase media en el Perú*. Lima: PUCP.
- GARGALLO, Francesca  
2006 *Ideas feministas latinoamericanas*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- GEERTZ, Clifford  
1992 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- 1997 [1988] *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.

- GILLIS, John R.  
1994 "Memory and Identity: The History of a Relationship". En GILLIS, John R. (Ed.). *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton: Princeton University Press: 3-24.
- GONZALEZ ECHEVARRÍA  
1998 *Mito y Archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México: FCE.
- GRILLO, María Teresa  
2006 *Discursos de la nación escindida. Una aproximación al testimonio en el Perú (Gregorio Condori Mamani, Autobiografía y Huillca: habla un campesino peruano)*. Tesis de Maestría. UNMSM.
- HALL, Stuart  
1997 "El trabajo de la representación". En HALL, Stuart (Ed.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications: 13-74. Recuperado el 1 de julio de 2012 de <http://www.unc.edu/~restrepo/simbolica/hall.pdf>
- 2010 "El espectáculo del 'Otro'". En HALL, Stuart. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima: IEP: 419-446.
- HOWARD-MALVERDE, Rosaleen  
2007 "Narraciones en la frontera: la autobiografía quechua de Gregorio Condori Mamani y sus traducciones al castellano y al inglés". *Amerindia* 22: 63-84.  
Recuperado el 20 de setiembre de 2010, de [http://celia.cnrs.fr/FichExt/Am/A\\_22\\_05.pdf](http://celia.cnrs.fr/FichExt/Am/A_22_05.pdf)
- HOUSKOVÁ, Anna  
1989 "El testimonio como género literario". *Ibero-Americana Pragensia* 22: 11-20.
- HUAYTÁN MARTÍNEZ, Eduardo  
2007 "Reseña de *Oía Mentar la Hacienda San Agustín*". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 55: 339-342.
- 2009 *El testimonio oral sur-andino: reformulación de la representación de la narrativa indigenista. El caso de los artistas andinos*. Tesis de Licenciatura. UNMSM.
- JARA, René y Hernán VIDAL (Eds.)  
1986 *Testimonio y Literatura*. Minneapolis: Institute for Study of Ideologies and Literature.
- JELIN, Elizabeth  
2002 *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.

- JITRIK, Noé  
1975 *Producción literaria y producción social*. Buenos Aires: Sudamericana.
- KIRKWOOD, Julieta.  
1986 *Ser política en Chile: las feministas y los partidos*. Santiago de Chile: FLACSO.
- LAGARDE, Marcela  
2005 *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas y locas*. México: UNAM.
- LAMAS, Martha  
1996 “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género”. Recuperado el 26 de mayo de 2012, de <http://www.udg.mx/laventana/libr1/lamas.html>.
- 2007 “Complejidad y claridad en torno al concepto género”. Recuperado el 26 de mayo de 2012, de <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Complejidad%20y%20Claridad%20Lamas%202007.pdf>
- LARRÚ, Manuel  
1988 *Jaime Guardia Charanguista*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- LAUER, Mirko  
1995 “Relaciones de género en la literatura peruana”. En BARRIG, Maruja y Narda HENRÍQUEZ. *Otras pieles. Género, Historia y Cultura*. Lima: PUCP: 117-127.
- 1997 *Andes imaginarios. Discurso del indigenismo 2*. Lima: CBC y SUR.
- LEÓN, Magdalena.  
1995 “La familia nuclear: origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina”. En ARANGO, Luz; Magdalena LEÓN y María VIVEROS (Eds.). *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Tercer Mundo editores: 169-191.
- LEYDESDORFF, Selma; Luisa PASSERINI y Paul THOMPSON (Eds.)  
2009 [1996] *Gender and Memory*. New Brunswick: Transaction Publisher.
- LIENHARD, Martín  
1992 *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima: Editorial Horizonte.
- LINO CORNEJO, Elizabeth; Kristel BEST URDAY y otros (Comp.)  
2007 *Oía mentar la hacienda San Agustín*. Colombia: Convenio Andrés Bello.

- LÓPEZ-BARALT, Mercedes  
2005 *Para decir al Otro. Literatura y Antropología en nuestra América.* Madrid: Iberoamericana – Vervuert.
- LYNCH, Nicolás  
1978 *La polémica indigenista y los orígenes del comunismo en el Cusco.* Lima: Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MANARELLI, María Emma  
“Palabra escrita autonomía y derecho en las mujeres”. Recuperado el 10 de agosto de 2012, de <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/Actividadespadh/invusocias/Mannarelli.pdf>
- MARIÁTEGUI, José Carlos  
2002[1928] *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima: Empresa Editora Amauta.
- MARTÍNEZ, Gregorio  
1977 *Canto de sirena.* Lima: Mosca Azul editores
- MARZAL, Manuel  
1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú.* Lima: PUCP.
- MATOS MAR, José  
1977 *Las barriadas de Lima 1957.* Lima: IEP.
- 1986 *Taquile en Lima. Siete familias cuentan...* Lima: Fondo Internacional para la promoción de la cultura. Unesco y Banco internacional del Perú.
- MAYER, Enrique  
2009 *Cuentos feos de la reforma agraria.* Lima: IEP.
- MAZA, Silvia; Dina CEDANO y Liz CABREL  
2009 *Yo amo mi vulva.* Lima: edición de las autoras.
- MORAÑA, Mabel  
1995 “Documentalismo y ficción: testimonio y narrativa testimonial hispanoamericana en el siglo XX”. En PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina. Palabra, Literatura e Cultura.* Sao Paulo: Memoria y UNICAMP: 479-515.
- NEYRA, Hugo  
1964 *Cuzco: tierra o muerte.* Lima: Populibros peruanos.  
1968 *Los andes: tierra o muerte.* Madrid: Editorial Zyx.  
1974 *Huillca. Habla un campesino.* La Habana: Casa de las Américas.

- ORVIG, Helen  
2004 "También antes hubo algo". En Centro de la Mujer Flora Tristán. *25 años de feminismo en el Perú: Historia, confluencias y perspectivas*. Lima: Centro de la Mujer Flora Tristán: 18-23.
- OLIART, Patricia  
2001 "Cuestionando certidumbres: Antropología y estudios de género en el Perú". En DEGREGORI, Carlos Iván (Ed.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú: 330-355.
- PALMA, Milagros  
1994 *El gusano y la fruta*. Índigo: Colombia.
- PACHECO, Carlos  
1992 *La comarca oral. La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*. Caracas: Ediciones La Casa de Bello, Colección Zona Tórrida y Letras Universitarias.
- PAJUELO, Ramón  
2001 "Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú". En DEGREGORI, Carlos Iván (ed.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú: 123-179.
- POLLAK, Michael  
2006 *Memoria, olvido, silencio*. La Plata: Ediciones al Margen.
- PORTUGAL, Ana María  
1997 "Voz y presencia de las olvidadas: un rescate necesario". En BAREIRO, Line y Clyde SOTO (Eds.). *Ciudadanas. Una memoria inconstante*. Caracas: CDE y Nueva Sociedad: 55-59.
- QUIJANO, Aníbal  
2003 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" En LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO: 201-246.
- RANDALL, Margaret  
1992 "Qué, y es cómo se hace un testimonio". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36: 23-47.
- RAMA, Ángel  
1984 *La ciudad letrada*. Hannover: Ediciones del Norte.
- RAZZETO, Mario  
1982 *Don Joaquín testimonio de un artista popular andino*. Lima: Instituto Andino de Artes Populares.

- RINCÓN, Carlos  
1978 "El cambio actual de la noción de la literatura latinoamericana". *Eco. Revista de cultura occidental* 196: 385-421.
- ROCHABRUN, Guillermo  
2007 *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP.
- RODRIGUEZ PASTOR, Humberto  
2006 *De tamales y tamaleros. Tres historias de vida*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- ROEL MENDIZABAL, Pedro  
2001 "De folklore a culturas híbridas. Rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/otros". En DEGREGORI, Carlos Iván (ed.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú: 74-122.
- ROTKER, Susana  
1997 *Cautivas argentinas: a la conquista de una nación blanca*. Washington: Latin American Program Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- RUBIN, Gayle  
1986 "El tráfico de mujeres. Notas sobre la 'economía política' de sexo". En: *Revista Nueva Antropología* 30: 95-145.
- RUIZ BRAVO, Patricia  
2003 *Identidades femeninas y propuestas de desarrollo en el medio rural peruano*. Tesis doctoral. Universidad Católica de Lovaina.
- SKLODOWSKA, Elzbieta  
1991 "Hacia una tipología del testimonio hispanoamericano". *Siglo XX/20th Century* 8: 111-121.
- 1992 *Testimonio hispanoamericano. Historia, teoría, poética*. New York: Peter Lang Publishing.
- 1993 "Testimonio mediatizado: ¿ventriloquía o heteroglosia? (Barnet/ Montejo; Burgos/ Menchú)". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 38: 81-90.
- SCOTT, Joan  
1997 [1986] "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En: *Genero: conceptos básicos / Pontificia Universidad Católica del Perú - Lima*: PUCP: 13-27.
- SILVA-SANTISTEBAN, Rocío  
2001 "El cuerpo doliente de la mujer indígena. Un ensayo sobre el testimonio de Asunta, mujer de Gregorio Condori Mamani". Manuscrito no publica

- 2004 "Cinturón de castidad: 25 años después". Recuperado el 9 de noviembre de 2010, de [http://www.lainsignia.org/2004/diciembre/cul\\_043.htm](http://www.lainsignia.org/2004/diciembre/cul_043.htm)
- 2008 *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales.
- SPIVAK, Gayatri  
1999 "¿Puede el subalterno hablar? *Orbis Tertius* 32: 187-235.
- SOMMER, Doris  
2005 *Abrazos y Rechazos. Cómo leer en clave menor*. Colombia: FCE.
- TOCÓN ARMAS, Carmen y Armando MENDIBURU  
1991 *Madres solteras. Madres abandonadas*. Chimbote: La casa de la mujer.
- TODOROV, Tzvetan  
1991 *Los géneros del discurso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE  
1977 *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. [Primera edición bilingüe].
- 1979 *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. [Primera edición solo en castellano].
- 1996 *Andean lives: Gregorio Condori Mamani and Asunta Quispe Huamán*. Traducido por Paul H. Gelles y Gabriela Martínez Escobar. Austin: University of Texas.
- VALENZUELA, Pilar y Agustina VALERA  
2005 *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM.
- VARESE, Stefano  
1973 *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campá*. Lima: Retablo de papel ediciones.
- VARGAS, Virginia  
1984 *Movimiento feminista en el Perú: balance y perspectivas*. Lima: Centro de la Mujer Flora Tristán.
- 2004a "Itinerario de los saberes feministas entre dos milenios". En FULLER, Norma (Ed.). *Jerarquías en Jaque. Estudios de género en el área andina*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales del Perú: 59-94.

- 2004b "Los feminismos peruanos: breve balance de tres décadas". En Centro de la Mujer Flora Tristán. *25 años de feminismo en el Perú: Historia, confluencias y perspectivas*. Lima: Centro de la Mujer Flora Tristán: 10-17.
- VERA LEÓN, Antonio  
1992 "Hacer hablar: la transcripción testimonial". *Revista de Crítica Literaria latinoamericana* 36:158-167.
- VIERA MENDOZA, Sara  
2012 *Entre la voz y el silencio. Las hijas de la diosa Kavillaca*. Lima: Seminario de Historia rural Andina y Fondo Editorial de la UNMSM.
- VIEZZER, Moema  
1977 *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila. Una mujer de las minas de Bolivia*. México: Siglo XXI Editores.
- WILLIAM, Raymond.  
1980 [1977] *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones península.
- YÚDICE, George  
1992 "Testimonio y concientización". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36: 211-232.
- ZEVALLOS AGUILAR, Juan.  
1998 "A propósito de *Andean Lives*, Gregorio Condori Mamani y Asunta Quispe Huamán. Apuntes sobre la hiperconcanización y negligencias de la crítica del testimonio". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 48: 241-248.
- ZUMTHOR, Paul  
1991 *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus.