

Testimonio peruano de víctimas mujeres quechua- hablantes: pueblos, lenguas y maternidad

Peruvian testimony of Quechua-speaking female victims: peoples, languages and motherhood

María Teresa Johansson

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile
Contacto: mtjohans@uahurtado.cl
<https://orcid.org/0000-0003-3488-2032>

RESUMEN

El proceso de memoria social generado en Perú después del conflicto armado ha profundizado la reflexión en torno al género testimonial en los estudios literarios latinoamericanos. En este artículo se analizan los testimonios de Angélica Mendoza y Giorgina Gamboa presentados como declaraciones ante la Comisión de la Verdad y Reconciliación y luego filmados para ser expuestos en el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM), en Lima. Estos testimonios se interpretan desde dos vertientes teóricas: la primera se vincula con estudios sobre testimonialismo y sujeto indígena en América Latina, y la segunda hace referencia a la categoría de testigo y de sobreviviente a partir de Auschwitz. Con base en esta doble aproximación se postula que en estos testimonios converge una víctima política, étnica y de género que denuncia las condiciones extremas de violencia y a la vez resiste mediante la afirmación lingüística del quechua y del castellano andino. En tal sentido, desde una perspectiva de género, se interpreta la figura de la testigo sobreviviente en términos de *gine-sacra* (Denegri) y se propone la noción de *mater peregrina* para concebir el acto prolongado de la búsqueda de personas desaparecidas llevado a cabo por las madres en la sierra peruana. Finalmente, se plantea que estos testimonios problematizan dimensiones de género vinculadas a la maternidad a través de las figuras extremas de la monstruosidad y el cadáver, los que trastocan los umbrales de lo humano.

Palabras clave: Mujeres; Conflicto Armado; Testimonio; Sobrevivientes quechua hablantes; Perú.

ABSTRACT

The process of social memory generated in Peru after the armed conflict has deepened the reflection on the testimonial genre in Latin American literary studies. This paper analyzes the testimonies of Angélica Mendoza and Giorgina Gamboa presented as statements before the Truth and Reconciliation Commission and later filmed to be exhibited at the Place of Memory, Tolerance and Social Inclusion (LUM), in Lima. These testimonies are interpreted from two theoretical frames: the first is linked to studies on testimonialism and the indigenous subject in Latin America, and the second refers to the category of witness and survivor from Auschwitz. Based on this double approximation, it is argued that in these testimonies a political, ethnic and gender victim converges who denounces the extreme conditions of violence and at the same time resists through the linguistic affirmation of Quechua and Andean Spanish. In this sense, from a gender perspective, the figure of the surviving witness is interpreted in terms of *gine-sacra* (Denegri) and the notion of *mater peregrina* is proposed to conceive the prolonged act of searching for disappeared persons carried out by mothers in the Peruvian highlands. Finally, it is argued that these testimonies problematize gender dimensions linked to motherhood through the extreme figures of monstrosity and the corpse, which disrupt the thresholds of the human.

Keywords: Women; Armed conflict; Testimony; Quechua-speaking survivors; Peru.

1. Introducción

El proceso de memoria histórica acontecido en Perú después del conflicto armado entre Sendero Luminoso y el Estado peruano (1980-2000) —que dejó miles de víctimas asesinadas, desaparecidas y torturadas—, dista de estar en una fase de cierre. La extrema violencia de la guerra subversiva y contrasubversiva se desplegó en la sierra. En esta arreciaron las acciones terroristas provenientes de Sendero Luminoso y del terrorismo de Estado ejercido por las Fuerzas Armadas; además, el enfrentamiento entre comuneros y senderistas escaló hacia un nuevo genocidio de la población indígena¹. Si bien muchas personas tuvieron participación en el ejercicio de la violencia, las extremas condiciones trajeron como consecuencia que la posición de la víctima no implicada en el conflicto armado se presentara con mayor vigor en las madres que buscaban a sus hijos desaparecidos y en las mujeres jóvenes, quienes sufrieron ataques de violencia de género.

Tanto en Perú como en otras naciones de América Latina, los largos procesos de verdad, justicia y memoria que han tenido lugar después de conflictos armados y de dictaduras han hecho emerger relatos de víctimas de violaciones de los derechos humanos y de la violencia política en el espacio público. Estos testimonios se han presentado bajo diversas formas, tales como: declaraciones en las comisiones de la verdad y en los procesos judiciales; relatos autobiográficos para la conformación de los archivos orales y audiovisuales en museos y lugares de memoria; filmaciones cinematográficas de géneros documentales y relatos en libros impresos o digitales. Por tanto, en distintas naciones latinoamericanas, la voz, la imagen y/o la escritura del testigo —en su condición de víctima de crímenes de lesa humanidad— ha transitado por distintas instancias sociales y se ha inscrito en una diversidad de soportes, conformando un amplio archivo del horror que acompaña, o bien promueve, las políticas estatales de no repetición. En tal sentido, el testimonio de las víctimas de los distintos genocidios supera el espacio jurídico, justamente porque demanda una inscripción social amplia de reconocimiento ético y reparación.

Ante esta eclosión de discursos que ha marcado las últimas cinco décadas de la historia continental, la crítica literaria y cultural latinoamericana se detuvo inicialmente en los testimonios emergidos durante o al final de las dictaduras del Cono Sur, con una

atención inicial a Chile (Dorfmann, 1986; Narváez, 1988; Peris Blanes, 2008). En términos generales, la interpretación de los testimonios del Cono Sur siguió los marcos interpretativos que la filosofía política europea desarrolló para la comprensión del Holocausto (Agamben, 2000; Arendt, 1982 y 1999), ampliando la identificación del genocidio nazi a otros contextos históricos y políticos contemporáneos en América Latina (Feierstein, 2012; Sarlo, 2005). Desde otro ángulo, la crítica al testimonialismo proveniente de los estudios literarios, se focalizó fundamentalmente en una deconstrucción de las ideologías militantes de los años sesenta del siglo XX (Avelar, 2000) y cuestionó el uso excesivo de una retórica de los afectos en primera persona (Sarlo, 2005). Por otra parte, también se ha atendido de manera prioritaria a aquellos testimonios provenientes de los conflictos armados en Centroamérica, con especial atención en Guatemala los que expusieron una relación con la primera tendencia del género testimonial en América Latina centrada en la voz del sujeto subalterno e indígena y en la posibilidad emancipatoria de estos textos (Achúgar, 1992; Beverly, 2002; Yúdice, 1992).

Así, en el siguiente artículo nos interesa interrogar las especificidades del testimonio andino peruano sobre violaciones de los derechos humanos desde una perspectiva de género interseccional. Su objetivo es analizar en los testimonios emblemáticos de Angélica Mendoza y Giorgina Gamboa, mujeres andinas víctimas de la violencia del Estado peruano, aspectos discursivos relativos a la subjetividad, la lengua y el género que permitan comprender otras dimensiones del habla de las víctimas y también dar cuenta de la afirmación de una agencia política en los procesos de denuncia y de memoria. Consideramos que estos discursos testimoniales exponen una inédita convergencia entre las tradiciones conceptuales latinoamericanas y europeas que han elaborado las nociones de testimonio y testigo, y, además, integran una nueva perspectiva de género.

La primera tradición conceptual, proveniente de la teoría latinoamericana (Achúgar, 1992; Beverly, 2002) destaca la función de denuncia de estos relatos que se oponen a la historia oficial y amplifican una memoria comunitaria indígena o subalterna sobre la desigualdad del poder y la violencia. En esta tradición, el testimoniante coincide con la voz de un sujeto subalterno representante de una colectividad que encarna

la otredad para el discurso hegemónico. La segunda tradición conceptual sobre el testimonio proviene de la teoría ético-política formulada a partir del impacto de los campos de exterminio del nazismo, explora las dificultades de representar la experiencia límite de la violencia extrema, los vacíos del lenguaje y la desfiguración de lo humano bajo el impacto de la biopolítica. Esta segunda conceptualización del testimonio ha tenido entre sus mayores exponentes a Giorgio Agamben (2000), quien distingue entre el testigo del campo de concentración y el testigo integral. El primero es un superviviente que ha vivido una experiencia y la narra; mientras que el testigo integral de la experiencia ya no tiene acceso al lenguaje, como consecuencia de haber sido despojado de este y haber sido reducido a “pura biología”, convertido en un “musulmán”, un *homo sacer*, un ser humano eliminable.

En su estudio de testimonios de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), Francesca Denegri extiende la reflexión de Agamben sobre los umbrales biopolíticos y propone la categoría de *gine-sacra* para interpretar la relación entre vida, género y tanatopolítica. Sostiene Denegri:

Mi objetivo en introducir este concepto es doble. Primero para señalar el exceso inherente a la nomenclatura de Agamben, que subsume a la subjetividad femenina bajo una supuesta neutralidad masculina de la que sin embargo ella es exiliada por no coincidir con los significados de su formulación. (Denegri, 2016, pp. 80-81)

La *gine-sacra* se conceptualiza como la inclusión de una diferencia en el concepto homogeneizante del *homo sacer*. Se define como un sujeto femenino excluido del marco legal moderno de la ciudadanía, deshumanizado en su condición subalterna y expuesto al mal radical, a la violación y al asesinato: “La gine sacra es el cuerpo doliente que da placer y por ello es codiciado como objeto de goce y violencia” (Denegri, 2016, p. 81).

Los testimonios de Giorgina Gamboa y Angélica Mendoza hacen presente los cuerpos de mujeres violentados y amenazados de muerte durante el conflicto armado interno. En su relato convergen distintos sentidos del testimonio, en los que el sujeto indígena quechuahablante es, asimismo, la voz e imagen del sobreviviente de los estados de excepción y de guerra, con condiciones para testificar una memoria del ge-

nocidio contemporáneo desde la diferencia de género, visibilizando una forma específica de violencia.

La lectura de los discursos testimoniales desde una perspectiva de género permitirá una aproximación a la noción de “madres sobrevivientes”, la cual expone dos orientaciones distintas. La primera permite profundizar en el vínculo entre la noción de *testigo* y la figura de la *gine sacra* (Denegri), que inserta la diferencia de género en la categoría de *homo sacer* (Agamben) para abordar la violencia extrema ejercida contra las mujeres sobrevivientes. La segunda, se refiere al cuerpo caminante de las madres en los procesos de búsqueda de los hijos desaparecidos que se concreta en una figura que denominaremos “*mater peregrina*”. De esta manera, se visibilizará cómo los testimonios de las mujeres impactan tanto la propia corporalidad como los sentidos de maternidad, haciendo aparecer figuras biopolíticas límites de lo humanos en las que la vida, la procreación y la muerte se inscriben en condiciones de violencia extrema.

Por otra la parte, la atención al uso de la lengua quechua y al castellano diferencial permite pensar el fenómeno lingüístico en términos de una potencia. En tales testimonios, la lengua quechua se usa para denunciar y resguardar la memoria de las violaciones de los derechos humanos y hace posible la afirmación de una comunidad amenazada por la violencia.

2. La emergencia y difusión de testimonios en la etapa posterior al conflicto armado interno

Las declaraciones públicas de las víctimas, enunciadas ante la CVR, se originaron en el contexto del “pos-conflicto”. En el marco de los brevísimos meses de gobierno de Valentín Paniagua (2001) se gestó la posibilidad de impulsar una política de Estado en pos del reconocimiento histórico de las atrocidades sucedidas y de la responsabilidad de las Fuerzas Armadas en el genocidio. El ejercicio de la Comisión fue complejo y desplegó instancias multisectoriales y multimediales de amplia difusión. Se realizaron, además, audiencias públicas transmitidas por la televisión y otros medios. La CVR organizó ocho audiencias con víctimas, cinco audiencias temáticas y siete asambleas por todo el país, con el testimonio de 422 personas (CVR, 2003). Entre las 22.500 personas declarantes, más de un 75% de las víctimas tenía como idioma materno el quechua u otras lenguas indígenas; por lo tanto, el sujeto testimoniante exponía una complejidad identitaria en

la que los pueblos indígenas/autóctonos estaban evidentemente implicados. Los testimoniantes, de ambos géneros, pertenecían en su gran mayoría a pueblos y comunidades que habitaban los amplios territorios de la sierra y la selva, desatendidos e invisibilizados por el Estado nacional.

El 8 de abril de 2002, durante el primer día de audiencias realizado en el auditorio de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), en Ayacucho, en horas de la mañana los comisionados escucharon el primer testimonio de Angélica Mendoza sobre la desaparición de su hijo Arquímedes Ascarza, el 12 de julio de 1983. Arquímedes había sido detenido en su propia casa y llevado al cuartel militar Los Cabitos (Ayacucho), en donde desapareció. El segundo caso correspondió al relato de Liz Rojas Valdéz, una mujer joven de 23 años que narró la detención, secuestro y desaparición de su madre. El tercero fue el testimonio del coronel Guillermo Linares Bay, quien narró el ataque de senderistas, pero también pidió perdón por los saqueos policiales perpetrados a las comunidades. Finalmente, la primera sesión de esta primera audiencia finalizó con el testimonio de Giorgina Gamboa García, quien, a los 17 años, el día 2 de enero de 1981, fue violada por siete efectivos de la Policía y recluida en Vilcashuamán. En la sesión fue acompañada por su hija de 20 años de edad, quien nació producto de la violación sexual.

La Comisión tomó la decisión de televisar la declaración de los testimonios mediante canales abiertos, con la finalidad de difundir los sucesos entre la población². Por tanto, la grabación de estas audiencias efectuó una puesta en escena nacional de la memoria del conflicto armado interno. En esa línea, Santiago Martínez-Magdalena sostiene junto a otros autores que en el *Informe final*,

[...] hay un trabajo disciplinario, de “lectura” diagnóstica (escucha) y escritura de condensación. Una suerte de indigenismo provisto para “audiencias civilizadas” con la misma función que el teatro político colonial (Vega Bendezú 2011, 127 y 129); donde el indio es un símbolo narrativo y visual de la patria, pero desactivado étnica y políticamente (Flores Galindo 1993 y 2001; Molinié 2004). (2015, p. 434)

La escena de la asamblea ha sido criticada por replicar acríticamente la dicotomía civilización (blan-

ca occidental)/barbarie indígena al situar al Otro/Otra violentado/a y étnicamente distinto/a fuera de los representantes de la nación y en el lugar de la víctima. No obstante la formulación de esta crítica, quienes trabajaron en las audiencias sostienen una intención contraria: “Las audiencias públicas fueron organizadas con una ritualidad que tenía como objetivo revestirlas de solemnidad, con el propósito de restituir la dignidad de las personas que habían sido víctimas” (Macher, 2018, p. 69). La polémica planteada en estos términos solo interpreta una agencia letrada y criolla, y elide la relevancia de la agencia del sujeto testimoniante, quien, al acceder a la transmisión televisiva y difusión masiva de su voz y de su imagen, instituye un espacio público de aparición. En esa dirección se orienta el análisis efectuado por Sofia Macher (2018), quien confirma que las mujeres tenían plena conciencia de que estaban hablando a la sociedad, al gobierno y a sus comunidades. En el caso de las mujeres dirigentes se suma la convicción de estar modificando una historia oficial del conflicto, falseada por el poder:

[...] una historia oficial que afirmaba que hubo 25.000 muertos, todos ellos víctimas de Sendero Luminoso, que negaba la responsabilidad de las fuerzas de seguridad en las violaciones de los derechos humanos y que acusaba de ser terroristas a las víctimas que reclaman. (p. 83)

Según Macher, las testimoniantes “lograron ‘desenmascarar’ las falsas acusaciones de terroristas que cayeron sobre ellas” y “desmentir la historia oficial” (2018, p. 84), de modo que confrontaron discursivamente la verdad histórica nacional para demandar justicia.

3. Los testimonios de María Angélica Mendoza y Giorgina Gamboa: de la denuncia televisada a la memoria museificada

En este intrincado contexto, María Angélica Mendoza y Giorgina Gamboa declararon ante la CVR en calidad de víctimas y aceptaron que sus testimonios fueran televisados. Ambas mujeres hablaron en la primera audiencia televisada y potenciaron una agencia discursiva y performativa absolutamente consciente de su responsabilidad de representación política, étnica y de género. En esa instancia, ambas mujeres aparecieron vestidas con colores blanco y negro en señal de luto, y Angélica utilizó el sombrero propio de

las mujeres quechuas de Ayacucho. Por tanto, en este contexto, el sujeto indígena no simboliza un ideario ni un estereotipo, sino una posición enunciativa que usa su lengua y su cultura andina en el acto de afirmación de la vitalidad de un pueblo expuesto a la amenaza de su destrucción. En tal sentido, Rocío Silva Santisteban señala:

La importancia de la performance como circunstancia de la comunicación es fundamental para tener en consideración en el caso del análisis de este testimonio, puesto que no ha sido narrado a un testimonialista sino actuado en medio de un aparato formal que representa al Estado. Esto es significativo para analizar las huellas de la performance en el texto. (2008, p. 79)

Ambas testimoniadas fueron figuras ejemplares del proceso de memoria, no solo por su condición de víctimas, sino también por su calidad de agentes de las iniciativas sociales de reivindicación de la memoria y la justicia social. María Angélica Mendoza (1929-2017), llamada popularmente Mama Angélica, constituye un ícono nacional por su liderazgo en la lucha por los derechos humanos. Así, conformó en los Andes centrales la agrupación de familiares de desaparecidos, hoy llamada Asociación Nacional de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (Anfasep). Se trata de una personalidad que tendría su símil en Sola Sierra en Chile, o en Hebe de Bonafini en Argentina, pero que presenta una condición identitaria más compleja al ensamblar en su figura tanto a la víctima política como a la étnica. Su declaración inauguró el trabajo de la Comisión y con posterioridad su testimonio fue compilado por Herder Soto Quispe en el libro de memorias *Hasta cuándo tu silencio. Testimonios de dolor y coraje*, editado por Anfasep en 2007.

Por su parte, Giorgina Gamboa se constituyó en una figura ejemplar debido al impacto que causó su testimonio al develar los alcances ilimitados de la violencia de género. Ambos testimonios hacen parte de un grupo mayor de testimonios emitidos por mujeres, que son los primeros en inculpar directamente a las Fuerzas Armadas nacionales, cuestionando el discurso sobre la responsabilidad total de la violencia en las acciones terroristas de Sendero Luminoso. Cabe referir, asimismo, que las dos testimoniadas inculpan por primera vez a los militares y policías del Estado

peruano de los crímenes de desaparición y tortura ocurridos en Ayacucho, cuna del conflicto.

Años después, María Angélica Mendoza y Giorgina Gamboa integraron el espacio de testimonios del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM), del Ministerio de Cultura de Perú, inaugurado en Lima en 2015. Ambas mujeres replicaron su testimonio audiovisual para la instalación museográfica de la sala principal, efectuando un segundo momento declarativo y público de los testimonios ante la CVR. Los videos, especialmente filmados para la exposición permanente del LUM, siguen una factura de cámara fija en la que la figura humana tiene un corte tres cuartos sobre un fondo negro. Emplazados mediante una estructura de pantallas colgantes dispuestas en una sala especial, estos videos recrean una instancia testimonial personal de encuentro entre el visitante y el testimoniante, generando una escena performática de habla y escucha. El relato se realiza de manera directa hacia el espectador quien, situado de frente y a la misma altura del hablante, debe ponerse los audífonos y sostener un encuentro que implica una mirada de reconocimiento hacia la persona filmada en el documental.

El LUM ha creado, en ese espacio, una modalidad de mediación tecnológica que pone en acto la escena primordial del testimonio: el reconocimiento del otro y su relato³. El vestuario con colores vivos contribuye a destacar la fuerza y resiliencia de estas mujeres. Si bien los testimonios reiteran los núcleos fundamentales de la narración ya entregada a la CVR, aquí se despliegan otras posiciones subjetivas que no omiten la radicalidad límite de la experiencia, pero que la inscriben en un itinerario biográfico en el cual se restaura una integridad personal mediante un trabajo de elaboración traumática y una alianza plural en torno a los derechos humanos.

Las discusiones que ocurrieron a propósito del guion museográfico del LUM, subrayaron la importancia de destacar el rol y la función de la mujer en relación con el lugar de representación de la víctima:

Un nudo de articulación: si la víctima es el centro de la representación, es la mujer —las mujeres— la que da trascendencia a este concepto. Este énfasis es fundamental en la contribución de Ayacucho al guion; al darle centralidad y una agencia activa a la mujer, se busca cuestionar

los estereotipos paternalistas que tienden a encapsular a la víctima como mujer, pobrecita, herida y sufriente y, como comentaron, solo asociada a la muerte. Por ello, respondiendo a estas señales, el LUM podría en su presentación asociar a la víctima también a la vida, a sus luchas, a sus respuestas, a visibilizar cómo salieron adelante, cómo siguen vivas y viviendo en otras batallas. (Del Pino y Agüero, 2014, p. 43)

En suma, tanto la transmisión televisiva del testimonio como los documentales audiovisuales, exponen el problema de la cuestión de la imagen ligada a la palabra del testigo. En dicho escenario, se hacen presentes los dilemas planteados por Georges Didi-Huberman (2014) respecto del derecho a la imagen y la sobreexposición de los pueblos expuestos susceptibles de desaparecer bajo el terror:

Toda la cuestión —ética, estética, política— sigue pasando por saber qué hacer con esa exposición, qué forma darle, ostentación o desnudez, espectáculo y escudo del cuerpo social o aparecer y peligro de la comunidad. En tanto que la primera tarea del pensamiento político consiste en reconocer la potencia de don y la fragilidad inherentes a esa exposición. (p. 103)

La interpretación del testimonio no debiera dejar de atender la aparición de un sujeto social y el peligro de desaparición que se cierne sobre su comunidad. Para el caso de estos testimonios, la noción de comunidad tiene dos sentidos: el de la comunidad de indígenas quechuahablantes y el de una comunidad compuesta por mujeres víctimas de la violencia de género.

4. Testimonio del genocidio: lengua diglósica y pueblos aparecidos

La narración de un acontecimiento histórico y social de tanta complejidad ha demandado un nuevo horizonte conceptual para los estudios del testimonio en América Latina. Este inscribe en el centro la cuestión de la lengua con relación a la propia subjetividad, la comunidad de hablantes y la nación. Ello dado que el discurso testimonial de las mujeres peruanas otorgó una forma de aparición a la subjetividad quechua-hablante y al pueblo indígena, todo en un escenario nacional y estatal conformado por la audiencia de un país plurilingüe. En sus estudios sobre lenguas en contacto, Gladys Merma especifica las diferencias funcionales entre la lengua española y el quechua:

Desde el punto de vista tipológico, el castellano es una lengua flexiva y el quechua es una lengua aglutinante y, mientras que el castellano coloca el objeto de manera predominante después del verbo (S V O), el quechua lo coloca antes (S O V). Desde el punto de vista sociolingüístico, el castellano y el quechua representan diferentes tipos de comunidades lingüísticas. El castellano es una lengua sociopolítica y estandarizada con una variedad escrita; el quechua es una lengua etnocultural (Wólck, 1976) básicamente oral, aún sin una variedad estandarizada establecida. Consecuentemente, mientras el castellano representa a un grupo social con una cultura escrita, el quechua representa a una comunidad con una cultura fundamentalmente oral. Por ello, y además de las diferencias estructurales, ambas lenguas presentan diferencias culturales y semánticas, por lo que coincidimos con A. M. Escobar (1990:17) cuando señala que constituyen un caso de máxima distancia lingüística. (2004, p. 192)

Al respecto, es paradigmático el caso de Angélica Mendoza, quien opta por hablar en quechua cuando es llamada por la CVR a testificar:

Muchas gracias. Muchas gracias. Señores públicos, señores periodistas, señores visitantes, señores Comisión de Verdad, muchísimas gracias. Me ha invitado acá, pero estoy alegre, está quedando por primera vez, nosotros vamos estar acá con ostedes, todo junto, pero yo voy a hablar con mi quechua. (Mendoza, 2002, s.p.)

Ante la Comisión emana la voz y una praxis lingüística diglósica que alterna español y quechua. En su acto de habla oral, Angélica Mendoza transforma la sintaxis del español antes de comenzar a hablar afirmativamente en quechua, lengua que también está intervenida por el léxico en español:

Señor, ñuqayá willakaykamusaykichik qamkunanaman wawallaymanta primero. Wawaymi kara Arquímedes Ascarza Mendoza. Chay wawaytam quitaykuwaraku wasiymananta militarkuna, punkuypi carronkuta sayarachispa, Ejército carronkuta sayaykachispa. Manam ñuqaqa llullawanchu hamuni. Chaymanmi yaykuykamura. Amanecer 2 de jolio, doce y treinta de la nochetam yaykuyqamuraku wasiymanta, kimsa chunka, capuchankuwan hinakuykuspa. (2002, s.p.)

Durante la audiencia se desarrolla un proceso de traducción oral simultánea, que permite escuchar una voz masculina cuyo español se superpone a la voz de la mujer quechua. Cabe señalar que, después de esta traducción *in situ*, se efectúa una traducción escrita de tipo literal:

Señor, yo pues voy a contar a ustedes sobre mi hijo, primero. Mi hijo era Arquímedes Ascarza Mendoza. A ese mi hijo nos han quitado de mi casa los militares, haciendo parar su carro en la puerta de mi casa, parando sus carros del ejército. (Testimonio de Angélica Mendoza)⁴

Junto a este caso de diglosia, otros testimonios abren un espacio para el reconocimiento público del castellano andino o español con influjo quechua, en el cual distintos aspectos de interferencia lingüística son frecuentes. El especialista Rodolfo Cerrón-Palomino (2003) describe la situación lingüística del Perú en los siguientes términos:

[...] el español hablado en el país no es, pues, un sistema monolítico; por el contrario, es también un diasistema formado por subsistemas diferenciados. Es este español, concebido en los términos señalados, la lengua oficial del Perú; al lado de él se hablan en el territorio peruano una gran variedad de lenguas vernaculares, de las cuales las más importantes son, sin duda alguna, la quechua y la aimara, no porque sean “superiores” o “más perfectas” que las demás, sino por el papel que ejercieron en nuestra historia como vehículos de culturas más avanzadas y por su resistencia ante la lengua oficial, sostenida a lo largo de más de cuatro siglos. (p. 26)

Es el caso del testimonio de Giorgina Gamboa, quien opta por dar su testimonio en español andino, una variedad geográfica o dialectal que ha surgido del contacto del español con lenguas andinas, especialmente el quechua, y que manifiesta variadas interferencias morfosintácticas, léxicas y fonéticas. En el texto, los rasgos de hibridación entre español y quechua son diversos y reafirman una diferencia respecto del castellano peruano estándar: “Bueno en mi caso de 81, diciembre, veinticuatro de diciembre, fui atentado, asalto, no sé cómo puedo decir. Había una hacienda ahí cerca, de esa fecha, hobo todo esa terror (*sic*). De esa fecha hemos vivido terror” (2002, s.p.). Y en el cierre:

Tengo tantas cosas adentro. Hay veces uno no se puede borrar. El dolor ya que tenemos nunca podemos olvidar. Todo lo que nos hemos sufrido, maltrato, golpeado, todo a que nos hecho, no se puede uno borrar. Tenemos sentimiento bien duro. Unos vivimos nuestro cuerpo. Sabemos, porque una persona que no vive nuestro cuerpo, no saben. Ojalá que nos escucha. (s.p.)

En la escena más importante del testimonio peruano, en el marco del trabajo de la CVR, estas mujeres afirman su propia habla subalterna emergida en la frontera de lo nacional. Recordemos aquí que el Estado peruano define como lengua oficial únicamente al español, a la vez que la información otorgada por el *Atlas lingüístico de Perú* realizado por Chirinos Rivera (2001) constata el vigor y vigencia de la lengua quechua, no obstante la amenaza de “desaparición” que se cierne sobre las comunidades indígenas. A pesar de este contexto, el discurso testimonial de las mujeres peruanas otorga una forma de aparición para el pueblo indígena quechua bajo una subjetividad quechuahablante que, al actualizar una lengua diglósica que alterna español y quechua o un castellano quechuizado, configura una lengua signada por la alteridad. Esta lengua tiene la potencia de resguardar la experiencia límite y la memoria del conflicto armado interno, aunando las problemáticas históricas políticas y étnicas del pasado y el presente.

Cabe enfatizar que estos testimonios inscriben públicamente una voz de subalternidad sin mediaciones letradas. Por tanto, la voz e imagen filmada del sujeto indígena, presentada en el LUM, funda una nueva posición del testimoniante que, si bien hereda una agencia enunciativa que ya había sido proyectada en la historia del testimonialismo latinoamericano por figuras como Rigoberta Menchú, no necesita ahora de la presencia de un “letrado solidario” (Achugar, 1992) ni del idioma castellano para su inscripción pública. El carácter bilingüe del testimonio peruano, la transmisión directa de las audiencias y su transcripción literal ponen estos discursos al resguardo de la violencia epistémica de una escritura del Estado que pretende únicamente normalizar la lengua y el relato. En dicho contexto, el uso público de la lengua quechua ante una audiencia con carácter estatal cuestiona la definición de una lengua nacional, en tanto proyecta una lengua alternativa con un destinatario quechuahablante. En tal sentido, las testimoniantes expresan

una situación paradójica, pues si bien su presencia mediática muestra la historia de un pueblo expuesto a la desaparición, simultáneamente, la performatividad lingüística de ambas afirma una presencia que contradice el destino fatal del pueblo y lo revive.

5. Madres sobrevivientes y peregrinas: figuras límites de lo humano

La recepción de estos discursos testimoniales ha sido abordada por la crítica literaria peruana de orientación feminista, tanto en el campo literario como en los estudios culturales. En este marco se pueden rastrear antecedentes de importancia con relación a los testimonios y el feminismo. Así lo establece Eduardo Huaytán Martínez (2014):

En un segundo momento, al cierre de la década de 1970, se produce un mayor protagonismo de las mujeres a partir de los testimonios colectivos circunscritos a la agenda feminista; estos son los casos de los 14 testimonios de *Ser mujer en el Perú* (1977), producidos por las periodistas y feministas 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 feminista Maruja Barrig. En este corpus, el espacio de enunciación ya no se ve restringido a una agenda masculina de los gestores del proyecto testimonial. Entonces, 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 se hace colectivo: las mujeres y la construcción de su narrativa personal forman un grupo relativamente numeroso y heterogéneo. (p. 38)

Al trabajo señero de Rocío Silva Santisteban se suma el estudio compilatorio de Francesca Denegri y Alexandra Hibbet que lleva por título *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú, 1980-2000* (2016). Asimismo, recientes compilaciones de ensayos han vuelto a interrogar los testimonios desde lecturas que tensionan la categoría estática de víctimas, problematizando las nociones de agencia, resistencia y responsabilidad. Entre estos se encuentra el libro *Género y conflicto armado en el Perú* (2018), editado por Anouk Guiné y Maritza Felices-Luna. Desde la memoria de las luchas sociales, el libro aborda,

de manera pluridisciplinaria, un tema eludido hasta ahora, al focalizarse en la participación de las mujeres dentro de la militancia senderista y emerretista. Por su parte, *Género y conflicto armado interno en el Perú: testimonio y memoria* (2018), editado por Mercedes Crisóstomo Meza, profundiza en la aproximación testimonial y de memoria, cuyo campo ha tenido un mayor desarrollo. En este libro se presenta el estudio de Sofía Macher Batanero “Mujeres quechuas: agencia en los testimonios de las audiencias públicas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación”, que propone volver a escuchar los testimonios junto con referir la propia experiencia de participación en la organización de esta instancia como miembro de la Comisión. Según la autora, una perspectiva de género permitirá desplegar nuevas interpretaciones en la historia del conflicto, toda vez que las mujeres “introducen nuevos elementos de la vida cotidiana y de la manera en que esta fue afectada tanto en el ámbito familiar como en el de sus comunidades” (Macher, 2018, p. 72). Como es evidente, en ambos libros se reconoce un interés creciente y un impulso sostenido por abordar distintas aristas del conflicto armado interno desde perspectivas de género, lo que ha hecho volver a interrogar la figura testimonial, la condición de víctima y la agencia social de muchas mujeres, tanto en su calidad de víctimas del conflicto y promotoras de los derechos humanos, como también en su rol de militantes y responsabilidades en las acciones terroristas.

Desde un enfoque de género aparece también la figuración de la maternidad en contextos de violencia extrema. A partir de una perspectiva biopolítica se aborda una articulación entre el cuerpo materno, los afectos contradictorios y las circunstancias políticas que provocaron el extremo padecimiento. En sus testimonios, Angélica Mendoza y Giorgina Gamboa enuncian desfiguraciones biopolíticas que develan imágenes de lo irrepresentable, pues el cuerpo de estas mujeres y el de sus hijos/as se expone como un límite de lo humano atravesado por la violencia genocida.

El estudio de Rocío Silva Santisteban sobre el testimonio de Giorgina Gamboa se refiere a la tortura de la violación múltiple como un arma de guerra que utiliza el cuerpo femenino como territorio. Según Silva Santisteban

[...] a partir de su experiencia de violación múltiple, Giorgina Gamboa fue *basurizada simbólica-*

mente, es decir, de alguna manera fue considerada como un ser humano sobrante, que atora la fluidez de un sistema simbólico y que, por lo tanto, debe de ser re-significada fuera de él. (2008, p. 70; énfasis del original)

El relato de Giorgina Gamboa manifiesta la condición radical de la *gine-sacra* en la escena de la violación múltiple. Tal como señala Rita Segato,

[...] la violación y la violencia sexual (“violación y otros actos inhumanos”) practicadas como parte de un proceso de ocupación, exterminio o sujeción de un pueblo por otro, fueron siendo incorporadas paulatinamente a la legislación sobre crímenes de guerra, genocidio y lesa humanidad. (2013, p. 19)

El significado político de dominación territorial del cuerpo femenino funciona entonces como práctica de aniquilación del enemigo a través de la humillación de la mujer. Así, según Segato: “toda violación, no es una anomalía de un sujeto solitario, es un mensaje de poder y apropiación pronunciado en sociedad” (2013, p. 56).

El testimonio de Giorgina oscila entre lo decible y lo indecible; por tanto, su habla actualiza la idea de Agamben según la cual el testigo es “aquel sujeto que testimonia de una desubjetivación” (2000, p. 158). En su narración, la testimoniante expresa el estado de locura que la aproxima al suicidio:

Yo estaba, quería matarme, quería tomarme algo, todo he intentaba tomar hasta tomaba puro limón cualquier cantidad, para mí hacía conseguir limón, me saltaba, quería morirme yo, yo pensaba que entre mí, ese producto, es cuántos, como un mostros será, cuántas tantas personas que me han abusado, yo pensaba que tenía mostro, depente qué clase, cómo estarán creciendo en mi adentro. (Gamboa, 2002, s.p.)

El delirio del feto monstruoso de siete brazos (“el mostro”), imaginado durante este embarazo, consecuencia de una violación múltiple, se vuelve una imagen de lo irrepresentable. Es importante señalar que el “mostro” no es un sinónimo pleno de la palabra castellana “monstruo”, porque justamente alberga la marca de una interferencia bilingüe que expresa su inscripción en una zona histórica determinada, con una marca étnica. Según Michel Foucault, la figura del monstruo:

Trae consigo la transgresión natural, la mezcla de las especies, la interferencia de los límites y los caracteres. Pero sólo es monstruo porque también es un laberinto jurídico, una violación y una confusión de la ley, una transgresión y una indecidibilidad en el plano del derecho. (2006, p. 71)

En tal sentido, el “mostro” suma un aspecto suplementario, poscolonial, a la figura del monstruo. El “mostro” es una figura de la deformación, de lo abyecto; es una desfiguración que invade lo interno como una externalidad que trastoca los límites de lo biológico y lo jurídico, las leyes de la naturaleza y la sociedad. Como afirma Roberto Espósito respecto de la violación como arma de guerra, estas prácticas han hecho del nacimiento “el punto culminante de la conjunción entre política y muerte —pero, todo ello, en la trágica paradoja de una nueva generación de vida—” (2011, pp. 14-15). En la instancia de testificación, Giorgina Gamboa es acompañada por su hija, nacida de tal episodio. Este nuevo cuerpo femenino trae consigo la copresencia imborrable y permanente del pasado traumático y violento que encarna la paradoja en la nueva generación. De esta manera, tal como lo expone Rocío Silva Santisteban, el testimonio de Giorgina

[...] se convierte en un instrumento discursivo para construir la memoria histórica de un grupo social excluido: los hijos de las mujeres sometidas a crímenes de violencia sexual en el transcurso de la guerra interna que vivió el Perú desde 1980. (2008, p. 71)

Se trata de una imagen que afirma una fuerza de vida, pero también Silva Santisteban enfatiza los riesgos inherentes a una lectura que alabe la fuerza salvífica del amor maternal:

Su historia, leída desde esta significación social imaginaria que es el marianismo, se resemantiza solo como la virtud de una mujer que pudo emular a la *mater admirabilis* más allá de “esa cosa horrorosa” que fueron los años de la violenta guerra civil en el Perú. (2008, p. 90)

Esta interpretación atiende la realidad biográfica de Giorgina Gamboa, quien decidió tempranamente quedarse con su hija en un gesto afirmativo de su maternidad —en su testimonio dice: “Yo voy a criar como sea”—; no obstante, ello no debiera negar a nivel simbólico y discursivo la potencia de la figura extrema del genocidio, el

“mostro”, inscrita en el cuerpo de la *gine-sacra*. De esta forma, la maternidad sobreviviente se sostiene en ese espacio de ambigüedad que simultáneamente conoce los límites de lo humano y afirma la vida.

En el polo opuesto del límite original de la vida podemos hallar a Mama Angélica, la madre que busca el cadáver de su hijo. Se trata de una condición ampliamente presente en América Latina tras la irrupción de las dictaduras y de otros episodios de violencia política que han obligado a la asociatividad de las familiares de las víctimas para el reclamo de los cuerpos. Su testimonio lo narra así:

En ese asunto, he formado esta asociación. Después hemos andado con esas señoras más. Entonces, esas señoras, junto conmigo entraron a los barrancos, a los ríos. Pero primero yo fui, el doce de octubre, a la parte alta de Quinua. Ahí fui yo, solita, en la tardecita y entonces encontré muchos cadáveres, amarrados por la cintura. Allí estaba el profesor; allí, el alumno, criaturas; el anciano de ochenta años estaba. A ellos así, de esa manera, a ellos los habían amarrado ensartados con sogas de la cintura. Los habían matado en el riachuelo. Entonces, al encontrar eso, regresando allá a Quinua, entrando dije: “Señor alcalde, allá hay muchas almas; todo eso, pues, recójalos” diciendo. “Eso, es un montón de cadáveres”. (Mendoza, 2002, s.p.)

En el testimonio de Mama Angélica, tras la noche en que su hijo es tomado prisionero, ella comienza “a caminar sin igual”. “Caminaba como en sueños, vivía como en pesadillas, pensaba: ‘¿Qué hago, cómo hago?’”. Así, la tierra y la naturaleza aparecen como un espacio a recorrer por el que se expande la experiencia de la búsqueda. Lejos de la institucionalidad, de la *civitas* y la *polis*, la mujer busca en un entorno natural, cuyo paisaje de sierras, ríos, barrancos y quebradas esconde cadáveres orgánicos: “Entonces hemos encontrado los cadáveres amontonados; a las personas muertas, con todos sus intestinos fuera, de adonde les salía trigo crudo, cebada cruda, maíz crudo” (Mendoza, 2002, s.p.). Anota Agamben que los SS llamaban *figuren* a los cadáveres y que, tal como refiere Heidegger, en los campos de concentración “el ser de la muerte está vedado y los hombres no mueren, sino que son producidos como cadáveres” (2000, p. 78). Los hijos en su condición de cadáveres producidos por el genocidio peruano siguen apelan-

do en su inmanencia a una figura maternal que no descansa en su búsqueda y que se une a otras mujeres madres también como ella.

Integrados a una vida natural y salvaje, los asesinados quedan despojados para siempre de su condición de persona. Esto, dado que el rito fúnebre entrega la condición de persona, pues como lo señala Gabriel Giorgi: “El ritual humaniza la muerte separando, justamente, la persona de la no persona, de la materia corporal e inscribiendo esa imago en los lenguajes” (2014, p. 198). Entonces, la imposibilidad de concretar el ritual y el devenir del cuerpo humano en un cadáver orgánico consustancial a la pura vida biológica natural, provoca un trastorno en los límites de lo humano mediante la suspensión del orden jurídico y social. De esta manera, en el término de la vida, se presenta una contracara: la de una maternidad que inscribe simbólicamente el cuerpo muerto del hijo.

En dicho escenario devastador, la madre quechua de la sierra se vuelve parte de la amplia trama de familiares de detenidos desaparecidos. Su caminar itinerante por la sierra emplaza la búsqueda en un espacio de indefensión absoluta, donde la naturaleza se vuelve parte de la agresión sufrida. Entre cientos de cuerpos arrojados a la ferocidad del animal, surge la figura de una *mater peregrina*. Cabe señalar que Angélica Mendoza tuvo como símbolo de la Agrupación de Familiares una cruz de madera donada por el Premio Nobel de la Paz argentino, Pérez Esquivel. Así, su figura actualiza un imaginario cristiano barroco, de raíces coloniales y andinas, que se ensambla con las agrupaciones de familiares, integrando las dimensiones políticas y étnicas⁵. Para Angélica Mendoza y las miles de mujeres que hicieron la búsqueda de sus familiares, la caminata fue una acción conjunta, de acompañamiento político y espiritual, que duró años y les confirió identidad comunitaria. Dicho en sus propias palabras: “Es conocido de nosotras todo lo que hemos caminado”.

6. Conclusiones

Este artículo ha tenido por finalidad poner en valor el testimonio de mujeres peruanas ante la Comisión de la Verdad y Reconciliación, destacando la especificidad de la aparición pública de los relatos de María Angélica Mendoza y de Giorgina Gamboa. La intención ha sido mostrar el compromiso testimoniante de

ambas mujeres, víctimas de las prácticas de violencia genocida estatal, tanto en la donación de su testimonio ante la CVR como en el Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM).

Al problematizar el estatuto de estos testimonios, se tornó evidente la convergencia de dos corrientes teóricas que han analizado el testimonio contemporáneo. Por una parte, aquella que emerge de los estudios latinoamericanos; y, por otra, la que se ha generado en torno a los campos de exterminio del nazismo y que se ha ampliado desde perspectivas de género. La convergencia de tales diversas dimensiones testimoniales en la mujer quechuahablante y en aquella que actualiza en su habla la diglosia, visibilizan una figura testimonial que cifra, tanto en la lengua quechua como en el español andino, una memoria con un potencial crítico sobre la violencia política, étnica y de género. Por lo tanto, la interpretación del testimonio latinoamericano de la violencia política y los genocidios militares sigue siendo pertinente por su capacidad para develar “figuras y desfiguraciones”; es decir, un *continuum* de formas biopolíticas que, en un lenguaje específico y diferencial, elaboran y dirimen las fronteras de lo humano y de la vida en común. Subyace a estas interrogantes la afirmación de una potencia albergada en la oralidad de un testimonio latinoamericano que en la actualidad transita por distintos soportes audiovisuales.

La interpretación de estos testimonios expuso que las relaciones entre sujeto, lengua y género articulan una tríada que permite considerar el testimonio andino-peruano como un acto performativo cuya agencia discursiva no solo reconfigura el pacto de las exclusiones y las inclusiones de los sujetos subalternos en el imaginario nacional, sino que también integra una potencia transnacional del discurso de los derechos humanos cuya afirmación tiene hoy carácter mundial. Esto enfatiza la importancia de la función performativa de los testimonios de Angélica Mendoza y Giorgina Gamboa, pues apeló a la indiferencia criminal con la que la sociedad peruana y mundial enfrentó el conflicto armado interno en Perú, al mismo tiempo que develó las nuevas representaciones del testigo y del sujeto indígena en América Latina. Sin duda, después de casi treinta años de su enunciación, efectivamente estos testimonios han actuado sobre la sociedad, las políticas de reparación y los nuevos escenarios de justicia. Fueron textos precursores a partir de los cuales emergió una nueva presencia de género, que manifiesta una importante agencia a favor de los derechos humanos.

Agradecimientos

Este artículo forma parte del proyecto de investigación Fondecyt1150904, “Post-narrativas de la violencia: representaciones y desplazamientos de la memoria y la ficción en la literatura peruana (2000-2015)”.

Notas

- 1 La presencia de las mujeres en el movimiento senderista ha sido un tópico menos sistematizado en la investigación social. Un primer balance y recuento de experiencias pormenorizado se presenta por primera vez de manera sistemática en el libro editado por Anouk Guiné y Maritza Felices-Luna, *Género y conflicto armado en el Perú* (2018). Como antecedente puede consignarse el libro *Cuestiones de género y poder en el conflicto armado en el Perú* (2006) de Narda Z. Henríquez.
- 2 Esta puesta en escena pública evidencia el carácter mediático del *Informe*. Martínez-Magdalena lo presenta en los siguientes términos: “Por otro lado, el Informe Final de la CVR, como documento contemporáneo, obedece a las consideraciones de producción y difusión mediáticas, por lo que no es posible custodiar un (solo) Informe en la era de la reproductibilidad técnica. Es un objeto físico, institucional, memorial. Recoge la oralidad testimonial revitalizada por la televisión, donde los audiovisuales operan como recursos actuales para el archivo de memoria del pueblo peruano, siendo sus imágenes perdurables en el tiempo e hitos de la historia republicana” (2015, p. 433).
- 3 En tal sentido, la composición estética, visual y literaria de estas hablas resguarda una ética testimonial que alberga el relato de víctimas diversas junto a otros representantes de la sociedad civil, de acuerdo con la orientación definida por el LUM.

4 Véase

<http://lum.cultura.pe/cdi/sites/default/files/video/tpdf/Mendoza%20de%20Ascarza%2C%20Angélica.pdf>. La nota de los traductores confirma la opción por la traducción literal: "Literalmente: parar, detener". No existe en quechua acepción semejante a "estacionarse" o "cuadrarse".

⁵ En su caminar converge un sentido de peregrinaje con otro sentido que proviene del universo quechuahablante. En el breve relato biográfico de Asunta Quispe, la mujer de Condor Mamani, publicado en 1979 como un epílogo del testimonio de su cónyuge, se manifiesta esta dimensión espiritual del caminar. Asunta relata: "[...] años antes de morir nuestras almas empiezan a caminar recogiendo la huella de nuestros pies, de todos los lugares donde hemos caminado en vida" (en Valderrama y Escalante, 1977, p. 127).

Referencias bibliográficas

- Achugar, H. (1992). Historias paralelas/Ejemplares: la historia y la voz del otro. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 18(36), 51-73. <https://doi.org/10.2307/4530622>
- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo Homo Sacer III*. Pre-textos.
- Arendt, Hannah. (1982) *Los orígenes del totalitarismo*. Parte 3. Madrid: Alianza.
- Arendt, Hannah. (1999) *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen.
- Avelar, Idelber. (2000) *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*. Santiago: Cuarto Propio.
- Cerrón-Palomino, R. (2003). *Castellano Andino. Aspectos sociolingüísticos, pedagógicos y gramaticales*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Crisóstomo Meza, M. (Ed.). (2018). *Género y conflicto armado interno en el Perú: Testimonio y memoria*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CVR-Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Informe final*, 9 tomos. CVR. <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- Del Pino, P. y Agüero, J. C. (2014). *Cada uno un lugar de memoria. Fundamentos conceptuales del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social*. LUM.
- Denegri, F. (2016). Cariño en tiempos de paz y guerra: lenguaje amoroso y violencia sexual en el Perú. En F. Denegri y A. Hibbett (Eds.), *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú, 1980-2000* (pp. 67-92). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Denegri, F. & Hibbett, A. (Eds.). (2016). *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú, 1980-2000*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Didi-Huberman, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- Dorfman, Ariel. (1986) "Código político y código literario. El género testimonio en Chile hoy." *Testimonio y literatura*. Rene Jara y Hernán Vidal, eds. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literatura, pp. 170-234.
- Esposito, R. (2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.
- Feierstein, Daniel, 2012. *Memorias y representaciones, sobre la elaboración del genocidio*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Los anormales. Texto del Informe del curso de 1974-1975 dictado por Michel Foucault en el College de France*. Fondo de Cultura Económica.
- Gamboa, G. (2002, 8 de abril). Caso 5. Testimonio de Señora Giorgina Gamboa García. *Audiencias Públicas en Ayacucho. Audiencias Públicas de Casos en Huamanga* (Primera Sesión). Comisión de la Verdad y Reconciliación. https://www.cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/trans_huamanga02e.php

- Giorgi, G. (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Eterna Cadencia Editora.
- Guiné, A. & Felices-Luna, M. (Eds.). (2018). *Género y conflicto armado en el Perú*. La Plaza Editores, GRIC (Université Le Havre Normandie).
- Henríquez Ayín, N. (2006). *Cuestiones de género y poder en el conflicto armado en el Perú*. Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación.
- Huaytán Martínez, E. (2014). Indigenismo, antropología y testimonio: rupturas, plataformas de representación. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40(80), 309-323.
- Macher Batanero, S. (2018). Mujeres quechuas: agencia en los testimonios de las audiencias públicas de la Comisión de Verdad y Reconciliación. En Crisóstomo Meza, M. (Ed.), *Género y conflicto armado interno en el Perú: Testimonio y memoria* (pp. 69-108). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Martínez-Magdalena, S. (2015). Autorías antropológicas y usufructos legitimadores en los procesos memoriales peruanos a propósito de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 70(2), 427-452. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2015.02.006>
- Mendoza, A. (2002, 8 de abril). Caso A-1. Testimonio de la señora Angélica Mendoza de Ascarza. *Audiencias Públicas en Ayacucho. Audiencias Públicas de Casos en Huamanga* (Primera Sesión). Comisión de la Verdad y Reconciliación. http://cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/trans_huamanga02a.php [Traducción al español: <https://lum.cultura.pe/cdi/sites/default/files/video/tpdf/Castellano%20testimonio%20de%20Ang%C3%A9lica%20Mendoza%20Huamanga.pdf>].
- Merma Molina, G. (2004). Lenguas en contacto: peculiaridades del español andino peruano. Tres casos de interferencia morfosintáctica. *ELUA: Estudios de Lingüística. Universidad de Alicante*, 18, 191-211. <https://doi.org/10.14198/ELUA2004.18.10>
- Narváez, Jorge (1988). *La invención de la memoria*. Santiago: Pehuén.
- Peris Blanes, J. (2008). *Historia del testimonio chileno: de las estrategias de denuncia a las políticas de la memoria*. Universitat de València.
- Peris Blanes, Jaume (2008) *Historia del testimonio chileno: de las estrategias de denuncia a las políticas de la memoria*, Valencia, Universitat de València, 2008
- Rivera, Ch. (2001). *Atlas lingüístico de Perú*. Ministerio de Educación, Centro Bartolomé de Las Casas.
- Segato, R. (2013). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Tinta Limón.
- Sarlo, Beatriz. (2005) *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Silva Santisteban, R. (2008). *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. <https://repositorio.up.edu.pe/handle/11354/990>
- Silva Santisteban, R. (2014). Maternidad y basurización simbólica (el testimonio de Giorgina Gamboa). *Alter/nativas. Revista de Estudios Culturales Latinoamericanos*, 3. <https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/silva.html>
- Soto Quispe, H. (Coord.). (2007). *Hasta cuándo tu silencio. Testimonios de dolor y coraje*. Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú. http://archivos.memoria.website/ANFASEP_HastaCuandoTuSilencio_Web.pdf.
- Valderrama, R. y Escalante, C. (1977). *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Yúdice, G. (1992). Testimonio y concientización. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 18(36), 211-223. <https://doi.org/10.2307/4530631>