

Desterritorialización y reterritorialización
en los testimonios de Asunta Quispe Huamán, Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana
Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar, y Reyna Grande

by

Beatriz Carlota Rodríguez Bulnes-Whaley

A Dissertation Presented in Partial Fulfillment
of the Requirements for the Degree
Doctor of Philosophy

Approved March 2019 by the
Graduate Supervisory Committee:

David W. Foster, Chair

Jesús Rosales

Mauro Mamani Macedo

ARIZONA STATE UNIVERSITY

Mayo 2019

ABSTRACT

This thesis investigates the feminine testimonial writing of three Latin American works. The testimony of Asunta Quispe Huamán, published in Gregorio Condori Mamani. *Autobiography* (1977), produced by Ricardo Valderrama and Carmen Escalante; *Ese infierno*: conversations of five surviving women of the ESMA of Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar (2001); and *The Distance Between Us* (2012) written by Reyna Grande. The testimonies have been analyzed through various theoretical premises composed of the ideas on the Latin American heterogeneity of Antonio Cornejo Polar as well as the theories about the territory/space and geography of Henri Lefebvre, Rogerio Haesbaert, Edward Soya, and Gilles Deleuze which has served as a platform for my study. Likewise, writings on the body and the border have been used with feminist theorists such as Lucia Guerra, Nelly Richards, Jean Franco, Gloria Anzaldúa and Rosi Braidotti, among others. This study proposes to demonstrate that these Latin American testimonies, in their social and cultural polyphony, use discourses of multifocal dimension that allow them to be reterritorialized from the margins through resistance tactics in a process of permanent decolonization. These nomadic bodies have been programmed by the legitimizing discourse to deterritorialize them, but they become re-territorialized as "escape lines" that are transforming and creating interconnections of creative survival.

Consequently, through the nomadism of the subjects analyzed, a political resistance is formed that represents new horizons that are projects in various areas: gender, racial, cultural, spatial justice and environmental. All these are in conflict with the hegemonic discourse.

RESUMEN

Esta tesis investiga la escritura femenina testimonial de tres obras latinoamericanas. El testimonio de Asunta Quispe Huamán, publicado en *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1977), producido por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante; *Ese infierno: conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA* de Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar (2001); y *La distancia entre nosotros* (2012) escrito por Reyna Grande. Los testimonios han sido analizados a través de diversas premisas teóricas compuestas de las ideas sobre la heterogeneidad latinoamericana de Antonio Cornejo Polar y teorías sobre el territorio, espacio y geografía de Henri Lefebvre, Rogerio Haesbaert, Edward Soya, Gilles Deleuze que nos han servido de plataforma para nuestro estudio. Asimismo se ha recurrido a escritos sobre el cuerpo y la frontera con teoristas feministas como Lucia Guerra, Nelly Richards, Jean Franco, Gloria Anzaldúa y Rosi Braidotti, entre otras. Este estudio se ha propuesto demostrar que estos testimonios Latinoamericanos en su polifonía social y cultural emplean discursos de dimensión multifocal que les permite reterritorializarse desde las márgenes a través de tácticas de resistencia en un proceso de permanente descolonización. Esos cuerpos nómades han sido hablados y programados por el discurso legitimador para desterritorializarlos pero ellos vuelven a reterritorializarse como “líneas de escape” que se transforman creando interconexiones de supervivencia creadora.

Consecuentemente, a través del nomadismo de los sujetos analizados se forma una resistencia política que representa nuevos horizontes que son los proyectos en variados ámbitos: de género, raciales, culturales, de justicia del espacio y ambientales. Todos éstos en contrapunteo con el discurso hegemónico.

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi agradecimiento al director de mi comité el catedrático David W. Foster por motivarme y guiarme en mis intereses por el testimonio feminista en América Latina. También debo agradecer a los demás miembros de mi comité: El catedrático Jesús Rosales y Mauro Mamani Macedo, por su compromiso en hacer posible esta tesis.

Quiero dedicar esta investigación a mis padres, Alejandrina Carlota Bulnes de Rodriguez y Rene Fermín Rodriguez Vargas. Especialmente a mi padre cuya fortaleza está en mí como fuente de vida, de enseñanza y perseverancia nunca vencida hasta sus últimos instantes.

Me gustaría agradecer a mis compañeros de estudio en el programa graduado de español de ASU y al School of International Letters and Cultures que de alguna forma me han dado aliento para seguir mis estudios.

Doy gracias a mi familia, a mis hijas queridas Isabel Melina, Rene Alejandra y Meredith Louise por comprenderme y colaborar conmigo, especialmente en mis meses finales de encerramiento. Igualmente agradezco a mis asistentes caninos incondicionales, Gobi y Chinchín. Por último, si bien no menos importante quiero agradecer a mi esposo y amigo Christopher D. Whaley por su apoyo inquebrantable y por creer siempre en mí.

TABLA DE CONTENIDO

CAPÍTULO	Página
1	LA DESTERRITORIALIZACIÓN Y RETERRITORIALIZACIÓN EN LOS CUERPOS DE TESTIMONIANTES LATINOAMERICANAS CONTEMPORÁNEAS.....1
	El testimonio la desterritorialización y re-territorialización.....1
	Escritura testimonial en América Latina.....8
	Escritura testimonial de Asunta Quispe Huamán, Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar, y Reyna Grande.....14
2	EL BAILE DE LAS TIJERAS EN EL TESTIMONIO DE ASUNTA QUISPE HUAMÁN Ricardo Valderrama y Carmen Escalante.....23
	Torrente de significantes.....23
	Piedra ensangrentada: cuerpo como signo ensangrentad.....42
	Desterritorialización: cuerpo errante.....58
3	CARNAVAL DE HORROR: CUERPOS DESENTERRADOS EN <i>ESE INFIERNO, CONVERSACIONES CON CINCO MUJERES</i> <i>SOBREVIVIENTES DE LA ESMA</i> De: Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar81

CAPÍTULO	Página
	Código de destrucción: la dictadura.....81
	Decodificación de cuerpos.....100
	Cuerpos sin órganos.....112
4	METONIMIA DE CONFLICTOS DESPLAZÁNDOSE DESDE LA FRONTERA EN <i>LA DISTANCIA ENTRE NOSOTROS</i>
	De: Reyna Grande.....128
	Tonantsi desmembrada.....128
	La vida no vale nada.....145
	Nepantilismo.....160
5	EN CONCLUSIÓN.....178
	OBRAS CITADAS..... 188

CAPÍTULO 1

LA DESTERRITORIALIZACIÓN Y RETERRITORIALIZACIÓN

EN LOS CUERPOS DE TESTIMONIANTE EN LATINOAMERICANAS

CONTEMPORÁNEAS

José María Arguedas ofrece del mundo; se trata en concreto, de entender su creación en los términos y dentro de las ordenes que ella misma establece: La “realidad verbal es realidad-realidad” dijo [...] la historia de nuestra América [como] en el primer día de la creación, el caos y el orden, el nuevo orden, contienden en el justo filo decisivo de los tiempos; allí, donde hombres, [mujeres], pueblos, culturas y paisajes participan en el rito de la única legitimación posible: la de su definitiva y plena liberación.

—Antonio Cornejo Polar,
Los universos narrativos (23)

El Testimonio la desterritorialización y territorialización

El título “La desterritorialización y reterritorialización” del presente estudio alude a la obra del geógrafo brasileño Rogerio Haesbaert principalmente en su obra *El mito de la desterritorialización* (2004) cuyo estudio se enfoca en los grupos subalternos y precarizados los cuales son los que menos tienen control sobre sus territorios. Según el Haesbaert: “La desterritorialización es el movimiento por el cual se abandona el territorio, “es la operación de línea de fuga”, y la reterritorialización consiste en el

movimiento de construcción del territorio” (106). No se puede definir el territorio sin referirnos a los diversos conceptos de poder que se maneja en determinada situación. El territorio se encuentra vinculado a las estructuras político económico imperante y se ha llevado a cabo bajo la etimología del poder del Estado o de la clase hegemónica. Sin embargo, si el poder maneja el concepto de resistencia, entonces se tiene micro-territorios y modos de relación social. Por esta razón, el poder se considera como, “una relación de fuerzas desigual” (18) que se despliega en las formas de reproducción en la sociedad. De esta forma, el territorio transita por escalas diferentes: es así que existen macro y micro-territorios. El poder no solo es la coacción y el control físico (evidentes en la acción militar) sino que también es de carácter simbólico como lo explica Gramsci y Foucault. El territorio incluye la dimensión de la acción, como las dinámicas de desterritorialización, antes que de territorios estables. Entonces, el territorio se entiende como producto del movimiento de desterritorialización y de reterritorialización, lo que significa que las relaciones de poder son construidas en y con el espacio, considerando el espacio como parte inseparable de las relaciones sociales. De este modo, se entiende el poder como dominación político-económica, y en sentido simbólico como apropiación cultural. Edward W. Soja en *Seeking Spatial Justice* (2010) señala, que desde lo global a lo local y entre la escala geográfica en un mundo de erosión de las libertades civiles y de la degradación de la democracia participativa, se demanda trabajo, paz y desarrollo. Se sugiere presionar a los gobiernos a partir del empeoramiento de los problemas de desigualdad económica, conflictos interculturales, degradación ambiental, entre otros problemas alarmantes. Recalca Soja: “We hear more and more about the need for environmental justice, justice for workers, for youth, for all who feel the negative effects

of social and spatial discrimination based on race, class, gender, sexual preference, and many other axes of unacceptable inequality” (8). Antonio Cornejo Polar por su parte, elabora el esquema pluralista en América Latina afirmando que no solo existe una sola literatura sino auténticos sistemas literarios con sujetos, tiempos y espacios diversos, razón que se esbozan entre ellos relaciones conflictivas. Más tarde, en su libro *Escribir en el aire* (1994) explicó que la heterogeneidad se nutre de la configuración interna de los procesos: emisor/discurso-texto/referente/receptor y otros. En cuanto al discurso exploró los tiempos variados en que manobra: es el caso del mito prehispánico, del sermonario de evangelización colonial y de la propuesta vanguardista. Finalmente consideró que el sujeto individual o colectivo se realiza en relación de un mundo, pero la mimesis no piensa el teórico que se enclaustra en una función representativa de la realidad. Otra problemática, en el pensamiento de Cornejo Polar, se encuentra entre la *escritura*, nivel hegemónico, y *oralidad* (nivel subordinado), en tanto su concepto sobre la primera presenta una sobre determinación a partir del hecho de ser un legado de la situación colonia, lo que Ángel Rama analizó como la ciudad letrada.

Desde esta perspectiva este concepto busca acercar desde estas interrogantes al análisis de los casos de conflictividad desde la desterritorialización del cuerpo de la mujer como arrancadas de sus estratos, desestraficadas, descodificadas, desterritorializadas, permitiendo su mutua penetración en el plan de consistencia. En este sentido interpretando el enfoque de Gilles Deleuze y Félix Guattari en su obra, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (1976) es no solo analizar el cuerpo como en el pasado, un mapa plasmado de inscripciones semióticas y códigos reforzados por siglos, sino como un cuerpo sin órganos transformador y rizomas de energía en sus flujos. El concepto del

cuerpo como multifuncional con una compleja estructura de subjetividades, brinda la capacidad de incorporar y trascender las variables de raza, clase, sexo, etnicidad y más. Esto a la misma vez afecta la noción del imaginario social. En este sentido, la narrativa es un enlace crucial aquí, un proceso colectivo, técnica que invierte políticamente para contribuir y compartir en la reconstrucción de mitos, configuraciones en el proceso de ser, de recuperar la memoria y resistir en el cuerpo encarnado, exactamente como es el caso de nuestras testimoniadas que a continuación se explorará: Asunta, las escritoras de la ESMA y Reyna.

De este modo nos aproximamos a los contenidos de procesos de constitución del sujeto-lugar o espacio desde su psíquico hasta su espacio-lugar-territorio material. Lo que conlleva a re-imaginar su confrontación con la frontera del norte, lugar del discurso contestatario, el cual se ha venido buscando, parafraseando a Debra Castillo, proveer una llave metafórica para ingresar a una frontera intelectual. Tales metáforas como: “nomada” (Bradotti), “frontera” (Anzaldúa), “heterogeneidad” (Cornejo Polar), “hybrid” (Babha), “margin” (Hutcheon) y otros, los cuales nos sirven de posibles alternativas para el mapa cognitivo en el espacio social contemporáneo. Estos espacios han sido manipulados y los efectos varían desde justo a sumamente discriminativo e injusto. Indudablemente la discusión de la frontera metafórica es conceptualizada por Gloria Anzaldúa en su obra *Borderlands La Frontera. The New Mestiza* (1999), donde ilustra la frontera no solo como la construcción de la geografía física y de significado sino también como el escenario para el desarrollo desde una lente feminista transnacional y heterogéneo en torno a una herida abierta. Asimismo, Alberto Flores Galindo en su libro *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes* (1986) redescubre la dimensión de la

literatura latinoamericana al desplegar temporal y espacialmente la dimensión utópica y cosmovisión religiosa del ser andino. Para Homi Bhabha, la frontera sirve para ubicar la polémica de la cultura en el reino del más allá. Es decir el momento de tránsito, cuando el tiempo y espacio se atraviesan se produce fenómenos complejos de diferencia e identidad. La representación del cuerpo femenino en la historia latinoamericana es la misma en donde la violencia programática ha subyugado su espacio. Con el despliegue neoliberal se subyuga los cuerpos, arrasando con ellos el habitad que es el sustento de la vida humana. De esta forma, la biopolítica logra una dimensión ilimitada controlando y dominando toda clase de cuerpos: el cuerpo doliente se acalla con medicamentos y el cuerpo perfecto se puede alcanzar en el mercado de compra de implantes. De cualquier forma el cuerpo es el producto de la violencia de las fuerzas de control del patriarcado, por no aceptar sus cuerpos, por no estar en el estándar nuevo se apropian, controlan y se dominan los cuerpos

No es posible repensar la corporalidad femenina sin pensar en las dictaduras y su violencia desplegada para inscribir el poder militar en el espacio público. Elaine Scarry sugiere en *The Body in Pain* (1985) que las causas de las guerras es la cuestión de legitimidad, la noción de frontera. Es así que las representaciones del cuerpo y la construcción de ellos recarga la narrativa neoliberal impuesta. Después de la violencia, del arrojo contra los cuerpos femeninos latinoamericanos se tejen espacios que logran escapar de la territorialidad dominante estatal o intrafamiliar. Estos conceptos brevemente explicados en los párrafos anteriores han facilitado la aproximación a las tres obras testimoniales latinoamericanas contemporáneas que se examinará en esta tesis: el testimonio de Asunta Quispe Huamán, publicado en *Gregorio Condori Mamani*.

Autobiografía (1977), producido por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante; *Ese infierno: conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA* de Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar (2001); y *La distancia entre nosotros* (2012) escrito por Reyna Grande.

Este acercamiento a los testimonios de las mencionadas autoras pretende diseñar las características de una estética femenina latinoamericana posmoderna que se conduce a una desidentificación de la feminidad instituida, la creación de praxis alternativas y absorción colectiva de nuevas imágenes de mujer. Asimismo, la perspectiva que domina el estudio de los textos seleccionados es la desterritorialización como fractura de la identidad individual y colectiva de la mujer. Además de pertenecer al campo feminista, también está vinculado con el campo de los derechos humanos y del medio ambiente. Al mismo tiempo, esta estética latinoamericana es similar a la escritura nómada que señala Rosi Braidotti en *Nomadic Subjects* (1994). Dicha escritura perturba los modos tradicionales de pensar frente a los mecanismos de violencia y vigilancia de la sociedad falogocéntrica en que el cuerpo femenino se encuentra inscrito. Esta narrativa implica una epistemología nómada que hace posible múltiples entradas y salidas. De modo que el sujeto transcendental ha dado lugar a un sujeto desmembrado y nómada, “donde el punto de inserción es la cartografía y no el calco” (50).

Las testimoniadas elegidas en mi disertación a pesar de tener diferentes nacionalidades y etnias, diversas condiciones socioeconómicas, son víctimas de un espacio agresivo masculino. Estos testimonios son mezcla de diferentes geografías, clases sociales, generaciones y razas en un tejido de memorias, opiniones, reflexiones y traumas subjetivos en contrapunteo a las narraciones oficiales. Consiguientemente, esta propuesta

nace de un deseo de mostrar la diversa heterogeneidad en el estudio del testimonio latinoamericano. Asimismo, los análisis y reflexiones sobre las susodichas obras testimoniales se postulan como una identidad que no responde a un proyecto identitaria hegemónico e interroga la construcción de su propia identidad, lo que nos conduce a señalar que la identidad nacional no existe, que está ha sido creada para dar cohesión y homogeneidad a una identidad nacional, dejando a las subalternas en la periferia. Las testimoniante, en un espacio nómada, descodificado y desterritorializado circulan bajo el significante reducido al silencio. Por ello propongo el testimonio como género nómada a partir de las representaciones de las mujeres subalternas en donde la violencia doméstica, la represión estatal y del neoliberalismo se yuxtaponen en el cuerpo de la mujer como campo de batalla. Sin embargo, a través de entrecruzamientos, enfoques que saltan de lo psicológico, genérico, político, del “mesianismo visionario” (Cornejo) y social, estos cuerpos abren otras dimensiones en un proceso de fuga.

Con la excepción del primer testimonio, el de Asunta Quispe Huamán es una elaboración literaria de una entrevista etnográfica, producida por los esposos antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante. Las otras dos narrativas son obras sin un mediador, es decir son escritas por las mismas testimoniante y escritoras. Asunta fue una indígena quechua hablante, peruana y nunca pudo aprender las letras. En el caso de las mujeres testimoniante de la ESMA (Escuela Superior Mecánica de la Armada, campo de concentración) son mujeres de Argentina, de clase media y con educación universitaria. El último testimonio que se analiza, *La distancia entre nosotros*, pertenece a la propia novelista Reyna Grande que es de origen mexicano y que inmigró de niña, sin documentos a E.E.U.U. con su familia.

En los capítulos siguientes se analizarán los mencionados testimonios para destacar el trabajo de las escritoras latinoamericanas y explorar lo distintivo de su narrativa y subjetividad nómada. En cuanto al aspecto teórico como ya se ha mencionado previamente se emplean las teorías literarias y culturales de Rogerio Haesbaert, Gilles Deleuze y Félix Guattari, Rosi Braidotti, Antonio Cornejo Polar, Edward Soja, Jean Franco, Lucía Guerra, Debra Castillo, Mitchell Foucault, Frantz Fanon y otros teóricos, historiadores, psicoanalistas. Todos ellos han ayudado a profundizar las testimoniaciones femeninas proponiendo una nueva lectura y reescritura de la historia y geografía. Estas presentaciones de los cuerpos se caracterizan por sus formas únicas en las cuales las mujeres latinoamericanas perciben y revelan su subjetividad socio-histórica desplegando una gama constitutiva de heterogeneidad con un compromiso en la historia común: no solo recuperar la genealogía de esos cuerpos arrojados por la violencia patriarcal, sino también ser representadas y legitimadas.

Escritura testimonial en América Latina

Hasta los 1970 del siglo pasado, la literatura latinoamericana fue clasificada con el mismo discurso de origen europeo. Antonio Cornejo Polar resume la literatura latinoamericana en tres categorías conflictivas, el cambio, la identidad, y la reivindicación de la “heteróclita pluralidad” las cuales coexisten en sus espacios regionales y nacionales (*Escribir* 11-12). La literatura fue diseñada en función al criterio de la homogeneidad por la ideología hegemónica que negó la diversidad cultural. Es

evidente, entonces que el concepto europeo de literatura nacional y su expansión territorial a diversos estratos con el propósito de homogeneizarla, se enfrentaba a una literatura en su praxis cultural instaurada en una relación problemática entre élites letradas y subalternas. George Gugelber y Michael Kearney en *Voices for the Voiceless*, señalan que la dominación política depende en la construcción social y cultural de las diferencias entre las personas y pueblos. Las ideas políticas más importantes son aquellas que son “naturales” ya que supuestamente no han sido creadas por la humanidad sino que son naturales. Por ello, esas ideas son hegemónicas, a tal grado que se impregnan en las diferentes áreas culturales y modos de discurso, como, por ejemplo, en la educación formal, la religión, las leyes y la literatura: “Literature is usually produced by members of the dominant class in society who tend to represent and naturalize difference as it is seen from their social and cultural position” (3). Esta clase de literatura no representa a toda la cultura; por lo contrario, es una representación etimológica y política falsa.

En América latina el registro de la historia, ha ninguneado aquellos que fueron oprimidos, parafraseando a Hugo Achugar:

Negros, indios, luchadores sociales, mujeres y también aquellos cuyo deseo era visto como una transgresión imposible de tolerar han sido registrados por la memoria escrita del poder en términos negativos [...] han sido interpretados de acuerdo a una trama y a una teleología que no les permitía hablar, que no les permitía registrar su historia o que, con mayor frecuencia, “olvidaba”, “extraviaba”, su versión. (*Palabras* prólogo 5)

Achugar revela la relación del género con la postura de defensa de los derechos humanos que es la motivación de su emergencia. Por ello su aspecto referencial de estas obras es la discriminación, la explotación, la marginalidad, y su escritura florece en países que enfrentan profundas crisis económicas, sociales, culturales, en gobiernos

autoritarios y dictatoriales. Asimismo, Mary Louise Pratt sostiene: “At the same time, on a global scale, marginalized groups are insisting on entering into dialogue with lettered knowledge, from alternative epistemological grounds” (Arias et al. 41). Se creía que los países dependientes como América Latina eran incapaces de producir más que materias primas. Por lo general, esta era la ideología de los grupos dominantes y los que estaban más integrados al sistema global.

En América Latina, la literatura como praxis cultural instaura una relación problemática entre élites letradas y subalternos y en este entorno se legitima un ejercicio discursivo que ya existía pero que no tenía “autoridad académico-cultural” (Achugar). En el periodo de los 60 se vive en Latinoamérica una crisis de representatividad, nuevos movimientos sociales de estudiantes, grupos étnicos, mujeres, y otros movimientos populares llegan a lograr auge político. El testimonio estuvo vinculado a esta vanguardia política, social y cultural. Es así que la Revolución Cubana canoniza un género auténticamente latinoamericano con la *Biografía de un cimarrón* (1966), recopilada por el antropólogo cubano Miguel Barnet. Entre 1970-85, la literatura no-ficticia latinoamericana floreció y en los 80 la crítica tuvo influencia internacional. La institucionalización del género adquirió un trasfondo político a nivel del poder mundial que en ese entonces representaba la revolución cubana y el Frente Sandinista.

Se define literatura testimonial tradicional a una historia de vida contada por un miembro de la clase subalterna a un testimonialista, gestor o recopilador, quien es un intelectual. Otra clase de este género es en donde el testigo, testimoniante o testor es el mismo escritor, este método se ha convertido más común en el mundo contemporáneo. El término testimonio significa una evidencia de la veracidad de algo. También connota dar

fe sobre un hecho de forma legal e implica a un sujeto que es testigo de y participante en eventos públicos. Alrededor de la escritura testimonial se han desatado muchas controversias, dificultades y debates sobre su autenticidad, credibilidad e incluso existencia; ¿es o no es un género? ¿Debería estar incluido en la lista de géneros en el mundo oficial y hegemónico del occidente? Acaso, ¿se merece un espacio una literatura que sale del ninguneo y no solo se enfrenta sino que derrumba la “verdad” de su historia? En ese debate por desmoronar su existencia, la escritura testimonial de la mujer se encuentra en el último escalón de este género. Una distinción primordial de la escritura testimonial según la disputa oficial es el problema para categorizarlo ya que se encuentra entre literatura y no literatura. David W. Foster, en un artículo pionero sobre este tema, “Latin American Documentary Narrative” (1984), remarca el concepto de la narrativa testimonial haciendo referencia a Alejo Carpentier sobre la asombrosa realidad latinoamericana. Asimismo, José Lezama Lima en *La expresión americana* (1993) afianza esta propuesta, pues América Latina pasa de la realidad española a la del nuevo mundo, de la realidad de los conquistadores a la realidad del dominado; se crea una nueva visión, que significa una nueva vivencia, una forma americana de ver y solucionar los problemas de la América Latina. Es más, es una región en donde existen los más diversos paisajes de la naturaleza, en confluencia de diversas razas, etnias y culturas, en donde los contrastes intensos socioculturales manifiestan una asombrosa realidad teñida de violencia: de una historia incesante de dictadores y represiones sociales. Siguiendo lo planteado, Foster señala:

Alejo Carpentier's famous statement concerning the fabulous quality of Latin American reality, on which Gabriel Garcia Marquez later elaborated in his definitive novel of Latin America, *Cien años de soledad* (1984) [...] possess a double critical importance: it both stresses the interpretation of spurious categories like empirical reality and imaginative fantasy and underscores by implication *the continuity between documentary history and narrative fiction*. (41, énfasis mío)

Podemos agregar qué documento significa: escrito que ilustra un hecho principalmente histórico, con datos fidedignos y que sirve para testimoniar un hecho o informar de él. Por este mal entendido, de aplicar el concepto europeo (formula positivista que condiciona la literatura con la nación y la consolidación de ésta) es que la tradición de la crítica literaria no ha aplicado el análisis sociopolítico a las narrativas entre 1848 y 1916 (Foster 44). Asimismo, en otras épocas como por ejemplo en las narrativas coloniales de América latina que ya se ha venido estudiando por críticos literarios.

Como vemos el debate sobre la escritura testimonial es de carácter ético, epistemológico y estético. Se cuestionó cuán valido era por su medio de expresión ya que existía un recopilador y éste podría manipular el resultado del testimonio. Se discutió también sobre su valor estético en comparación con otras formas literarias. Es así, como ya lo han dicho muchos estudiosos previamente, nos encontramos ante un corpus complejo y variado. Para John Beverly, la escritura testimonial puede comprender, pero no está incluido bajo:

[...] any of the following textual categories, some of which are conventionally considered literature, others not: autobiography, autobiographical novel, oral history, memoir, confession, diary, interview, eyewitness report, life history, novela- testimonio, nonfiction novel, or "factographic" literature. (*Politics* 31)

Beverly deslinda una posible relación con la escritura testimonial siempre y cuando se presente una voz que habla por un colectivo marginado: “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 “triumfo” personal en vez de una “narración de urgencia” colectiva, el testimonio se convierte en autobiografía (“Anatomía” 13). Finalmente otra propiedad de la escritura testimonial es el resultado de oralidad, es una característica que este género: “no comparte ni con la memoria, ni la biografía ni con la autobiografía ni siquiera, paradójicamente con el diálogo” (“Historias” 65).

Es así, que al convertir (reconocer) la escritura testimonial como literatura se forjó una crítica desde la perspectiva de los estudios culturales y otras disciplinas. La mayor parte de este debate se debe a su confusión con respecto a su género literario. Existen muchos estudios concernientes a este asunto, pero según Pratt lo que hace falta son marcos teóricos bien desarrollados para especificar el concepto de escritura testimonial, cómo debe ser leído, producido y enseñado (Arias et al. 44). La ambigüedad y complejidad de la escritura testimonial dificultan el intento para definirla. Los críticos la describen empleando diferente terminología como: novela testimonio (Barnet), testimonio (Beverly, Sklodowska, Sommer), texto de no ficción (Amar Sánchez), relato de testimonio (Duchesne), literatura testimonial (Gugelberger y Kearney), discurso memorialístico (Epple), discurso documental (Narváez), narrativa testimonial (Smorkaloff, Gugelberger y Kearney), literatura de resistencia (Harlow), escritura testimonial (Yúdice), etc. (García 33).

Hoy, en el siglo XXI, frente a las polémicas surgidas por los testimonios de quien han sido uno de sus principales representantes, como es el caso de Rigoberta Menchú, y a

raíz de lo cual se haya puesto en tela de juicio el problema de la verdad testimonial. La escritura testimonial realiza muchas correcciones sobre el otro, el discurso occidental. El otro contesta al occidente y cuando lo hace, desenmascara la versión de la verdad del Occidente y también su noción de la verdad de éste. Asimismo, se encuentra en un proceso de aprendizaje, el cual conduce a la acción que mejora las relaciones sociales. Todas estas cuestiones dieron lugar a intercambios acerca de la verdad, el cientifismo, el rol de los subalternos, la construcción de los relatos sociales y la diferencia entre testimonio oral y literatura escrita.

Escritura testimonial de Asunta Quispe Huamán, Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin, Elisa Tokar y Reyna Grande

La escritura testimonial aunque no es un género exclusivo femenino, es eficaz para salir de la esfera privada a la pública, alterar el sistema oficial e interrogar al escritor que y su derecho a representar al subalterno. Según Franco, la escritura testimonial es capaz de dar ímpetu a las mujeres de clases subalternas cuyo rasgo principal es la apropiación del espacio público y la obtención de una nueva identidad (*Ensayos* 27). De este modo el testimonio de mujeres es el que da una nueva representación a la imagen de las mujeres “conspiradoras” que la susodicha propone. La complejidad de perspectivas y niveles como de clase, etnia y de género da a la escritura testimonial la facultad deconstructiva para reconstruir la otra histografía de las genealogías femeninas. A continuación nos referiremos brevemente sobre la escritura testimonial en las diferentes

áreas en donde se estudiara las obras, los teóricos, historiadores y filósofos empleados en el análisis de las obras.

En el “Capítulo dos: El baile de las tijeras en el testimonio de Asunta Quispe Huamán”, se analiza el testimonio cuyo título es *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani* (1977) producidos por los esposos antropólogos Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, incluye 12 capítulos bajo el nombre de “Gregorio” y 4 bajo el nombre de “Asunta, mujer de Gregorio”. Como se observa la voz de Asunta aparece invisibilizada ante su esposo, sin siquiera figurar en el título del libro pero incluido en el índice. Según Eduardo Huaytán Martínez: “En las portadas y contraportadas de varias ediciones revisadas no hay ninguna línea que indique que en el cuerpo textual existe un testimonio adicional” (180), es solo en el índice y la nota preliminar que se menciona escuetamente su testimonio. A pesar que el título suprime la presencia de Asunta, los arqueólogos aseveran: “Esta es la historia autentica de Gregoria 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 Cuzco” (13). De esta forma, la presencia de Asunta solo tiene sentido bajo el protagonismo de su esposo el cual a su vez se encuentra en la categoría más baja de subalternidad ya que es un huérfano. Aseveran los arqueólogos: “No conoce a sus padre, no tiene parientes” (9) y no tiene ayni (ayuda de dar y recibir en su comunidad) porque para eso le “hace falta tener animales” y los asnos que tuvo se murieron a pesar que tomaron agua sagrada para convertirse en cristianos. Sin asnos, “su destino fue cargar en su propia espalda, no en la de los asnos”. De esta suerte, Asunta es la subalterna del subalterno. Escalante apunta: “[...] carece de documentos personales a excepción de la partida de matrimonio que no pudimos

ubicarla” (14). Como se aprecia, lo único importante en el espacio de opresión en que habita Asunta es a quien pertenece. Por ello, el primer esposo (Gregorio es el segundo) la viola sexualmente cuando quiere, la maltrata físicamente, le roba su dinero y hasta secuestra (Asunta se separa de éste esposo contra viento y marea) a su propia hija para venderla, causando la muerte de la niña por explotación indiscriminada. Otra característica importante en el texto es que los gestores de la obra Ricardo Valderrama y Carmen Escalante pertenecen a la misma cultura, son cuzqueños y quechua hablantes. Los gestores señalan: “El hecho de ser el runa simi nuestro idioma materno, ha facilitado que la traducción al castellano resulte lo más cercana posible” (14)¹. Además, fueron vecinos por un tiempo y “entre nosotros surgió una profunda amistad” (13). Por último, Carmen Escalante como parte del proyecto tendría una apreciación de género más precisa en el estudio antropológico. El texto tuvo su origen en la oralidad, fue grabado, transcrito, editado y traducido al castellano. Desde entonces, la obra ha sido reeditada varias veces, y traducida al noruego, holandés, alemán, y recientemente en 1996 al inglés.

Siguiendo lo planteado, en este capítulo se recurrió a críticos como Cornejo Polar para adentrarnos a la cultura quechua y explorar conceptos culturales que tienen que ver con historias que datan desde la conquista del Perú. Una historia de opresión y genocidio, primero con la utilización del indígena como objetos de trabajo forzado en las minas, el violento despojo de sus tierras y los recursos naturales que se siguen encontrando y explotando. Se llevó a cabo la discriminación en múltiples niveles para avalar la estructura de una sociedad y estado represor. Según Cornejo, la incapacidad de la crítica en general por no entender peculiaridades de la experiencia de los hombres y mujeres

¹ En quechua se refiere al habla de la gente. Runa significa gente.

indígenas se deja de ver en las malinterpretaciones de los estudios. Asimismo se emplea también la metáfora del baile de tijeras a partir del pensamiento arguediano. En su baile agónico y nomádico, ella resiste para que sobreviva su cultura, sus conciencias, lenguas y códigos culturales. Cornejo Polar señala: “[...] la compleja mimesis que suscita el muro incaico bien podría formular la utopía que disuelve en el hervor- símbolo de un tiempo nuevo-la contradicción entre la piedra y la sangre” (*Escribir* 181), es decir escuchar la voz de una indígena quechua con un repertorio milenario vivo, que es parte de una historia en movimiento fundada en los símbolos (piedra, sangre, baile de tijeras) que produce una nueva época. Su recuerdo de Pachamama (diosa de la tierra) es una realidad viva e inmediata y la religión católica un destino que debe ser pagado en esta vida. De esta forma se demuestra cómo Asunta reescribe la historia de la mujer indígena al infringir las leyes de la esposa obediente y abandonar a su primer marido. Esto le permite romper con las limitaciones impuestas por su condición de mujer y sujeto colonial.

En el “Capítulo tres, Carnaval de horror: cuerpos desenterrados en *Ese infierno*” se investiga *Este infierno: conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA* cuyas gestoras son las mismas testimoniadas: Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar. El título de la obra opera como metonimia del espacio de prisión en el campo de concentración en Buenos Aires aludiendo al signo nacional tomado por el terrorismo de Estado en Argentina. El uso del sustantivo infierno que significa lugar subterráneo, inferior y por analogía lugar de la abyección, nos sitúa en un estado de sufrimientos y penurias según la teología católica y un espacio inframundo según la mitología nórdica. La obra permite observar el diálogo con testigos mujeres que sobrevivieron a la ESMA y que escribieron su victimización, tortura y resistencia política

después de veinte años. Las víctimas dialogan y exploran sus memorias en espacios de laberintos complejos en donde reconstruyen a pedazos su memoria e identidad que trató de destruir la dictadura de facto en Argentina. Se puede apreciar que el corpus de *Ese infierno* presenta similitudes con el Holocausto judío, las víctimas, los métodos del nazismo como de régimen militar y totalitario. Asimismo, los campos de concentración, los métodos de aniquilación que utilizaron los nazis son equivalentes. Las mujeres sobrevivientes plantean analogías con los escenarios, protagonistas, creando una colectividad con las mujeres europeas. Encontramos elementos paratextuales en la narración a partir de paralelismos con las víctimas del Holocausto nazi. Desde el inicio del texto se crea esta idea sobre el genocidio:

“[...] ¿es posible la vida en sociedad cuando tantos seres humanos, amparados en la impunidad del poder, se complacen en la tortura y el asesinato? [...] Antes pensábamos: eso, el genocidio, pasa en Europa, en África, pero en la Argentina no. La inmigración que llegó al país abrió una distancia con su propio pasado y negó la tradición de odio y de muerte de la que venía, aun ese que estuvo en el origen de la colonización americana.
(15)

León Rozitchner nos marca una propuesta global al señalar la presencia del genocidio en tres continentes, las conexiones de la España franquista y el gobierno peronista de los años cuarenta. Asimismo, países en Sudamérica bajo jerarquías neofascistas como Argentina, Brasil y Paraguay. Es importante señalar, la violación de los espacios privados de las detenidas en el momento de ser secuestradas ya que ellas habían transgredido un espacio que no les correspondía, el público. Ellas habían dejado su hogar, y su rol de mujeres en la sociedad. Las testimoniadas también proponen leer la resistencia política teniendo en cuenta su género. Ellas dicen: “Resolvimos ser sólo mujeres en el grupo, porque, para nosotras, haber pasado por el Campo tuvo tintes especiales vinculados con

el género: la desnudez, las vejaciones, el acoso sexual de los represores, nuestra relación con la compañeras embarazadas y sus hijos” (32). En el testimonio las víctimas hacen el uso del diálogo como generador de imágenes y significaciones, mientras se aventuran a construir memorias y saberes que por momentos se convierte en indecible, multiplicándose en diversas versiones para describir la violencia y las pérdidas ocasionadas por el terrorismo de Estado. Las mujeres aportan su propio diálogo, conviven disímiles perspectivas y empiezan a generar nuevas significaciones. Se observa que reinscriben otras posibilidades con que enfrentar y resignificar su experiencia en estas conversaciones.

Al emplear la noción de nomadismo y rizoma de Deleuze, Braidotti y Forcino se demuestra la capacidad del sujeto para desterritorializarse mientras los cuerpos demuestran agencialidad en su lucha por sobrevivir. Esta agencialidad es evidente en las tácticas que utilizan las secuestradas para no morir mientras su cuerpo es torturado y usado como posesión, motín de guerra en un carnaval de horror esquizofrénico. Cristiana habla: “En ese contexto de arbitrariedad y locura casi todo era incierto, salvo una opción: el que quería elegir morir, podía morir ahí adentro. No podías elegir vivir y tener la garantía de que vivirías, hicieras lo que hicieras. Pero si la garantía de morir. Si vos querías, te mataban” (158). La fuerza represiva intenta reducir al cuerpo femenino en objeto, con abusos sexuales, psicológicos, y torturas. Se trata de reducir, quitarles toda facultad, ponerlas a merced del torturador y arrojarlas como desecho. Sin embargo, ellas hacen uso de la parodia, el bloqueo, la mentira, entre otras tácticas para sobrevivir. Utilizan el humor, como un elemento terapéutico para poder sobrevivir día a día la invasión del espacio íntimo. El humor es un eficaz acto de resistencia, representa una

reacción posible para los traumas a que fueron sometidas durante los años de la dictadura (Schulze 163). Parafraseando a Deleuze y Guattari, la estructura del cristal no puede reproducirse solo a través de su única capa accesible, la única desterritorializable. En consecuencia solo lo desterritorializado tiene la capacidad de reproducirse. En estos vectores del nomadismo definido por Braidotti y Forcinito el sujeto invierte lo abyecto e individual a espacios colectivos de resistencia política contra el pensamiento hegemónico al rescatar las genealogías que habían querido desaparecer. Por lo tanto, “de paquete a testigo”, el testimonio de estas mujeres resignifica el pasado desde el horror personal y de los desaparecidos hasta toda la sociedad.

En el “Capítulo cuatro: Metonimia de conflictos desplazándose desde la Frontera en *La distancia entre nosotros*” cuya autora es la misma testimoniante, Reyna Grande, se investiga las experiencias de los inmigrantes en la frontera en Estados Unidos. A la vez, es un llamado a la necesidad de reformas de leyes inmigratorias, revisión de la NAFTA e imputaciones de corrupción y pobreza en México. Se observa el impacto de las legislaciones anti-inmigrantes para las familias y se deconstruye el mito de la maternidad en la era post colonial, revelando que la migración es una experiencia de género y que la maternidad es un ideal imposible de alcanzar en una era de deportaciones, de separación familiar en espacios de injusticia (Soja). En *La distancia entre nosotros*, la testimoniante desde niña es separada y abandonada por sus padres pues el espacio de opresión colonial los convierte en sujetos nómadas. Desde esta perspectiva, el título se desplaza simbólicamente desde el cuerpo nómada de la subjetividad del sujeto extendiéndose hasta los fenómenos transnacionales en un contrapunteo alarmante sociocultural y geográfico a partir de las injusticias del espacio. De este modo el sujeto-la niña sufre por el abandono

de sus padres e inventa un mito “el ombligo” que la conecta a sus padres aunque exista esa “distancia” geográfica entre ellos. Más tarde, cuando la niña emigra a Estados Unidos sin documentos, esa “distancia” es la frontera entre su país México a partir del locus fracturado de la subalternidad en un espacio de la discriminación. Esta frontera es la “distancia” y los diversos niveles de opresión en el cual la niña se encuentra inmersa. No solo por su condición de subalterna, sino por su etnia, su género y por ser tan solo una niña: dependiente de un padre abusivo y alcohólico. La “distancia” también es metáfora de las contradicciones del mundo del primer mundo y los países en vías de desarrollo.

En *La distancia entre nosotros*, la voz narrativa de la testimoniante habla en diferentes tiempos, desde el pasado de su niñez y el presente que recuerda. Grande deconstruye la noción de la familia al subvertir los roles de la familia. En nuestro análisis, se hará uso de los conceptos de Edward Soja en su obra *Seeking Spatial Justice* (2010) para explorar los contextos sociales y geográficos del entorno. De esta forma, se observa la representación que va construyendo la autora sobre la mujer en su comunidad en contrapunteo a otras mujeres que no pertenecen a ese espacio de injusticia. Usando el concepto de Frontera y nepantlismo de Gloria Anzaldúa, se revela como la testimoniante reta los estereotipos fomentados por la cultura dominante mientras fluctúan las dimensiones culturales enraizadas en cuestiones sociológicas de la marginalidad y conflictos de dependencia económica global. Por consiguiente, se revela la experiencia de la subalterna, del poder frente al otro y las estrategias del colonialismo y la descolonización. Además lo realiza desde una perspectiva de una niña, en cuanto no entiende pero ha asimilado los estereotipos de superioridad del Norte (Estados Unidos) y

éstos se han arraigado en el inconsciente colectivo e instrumental de la formación de modelos culturales.

En el “Capítulo 5” se señalan las similitudes existentes en los testimonios de Asunta Quispe Huamán, las mujeres de la ESMA y Reyna Grande, en el contexto analítico del nomadismo, desterritorialización y reterritorialización. En esta instancia, la frontera funciona como metáfora de cruces múltiples: de género, etnia y cultura, y en diferentes espacios de opresión socioeconómica. El reto de nuestras testimoniadas es dejar en evidencia el archivo, percibir la corporalidad, la experiencia subjetiva y ofrecer alternativas epistemológicas implementadas en la mitohistoria de la subalternidad femenina.

CAPÍTULO 2

EL BAILE DE LAS TIJERAS EN EL TESTIMONIO DE ASUNTA QUISPE HUAMÁN

En los movimientos de la danza y en la larga fiesta colectiva en la que se inscribe, la narración histórica de las crónicas parece extraviarse, como disuelta en otra materia (no la escritura sino el ritmo de los cuerpos) y en otro espacio (no el privado que es propio de la escritura-lectura sino el público de las calles y plazas). En esas condiciones, y por cierto a partir de otra racionalidad cultural, linealidad, parcelación y finitud de la historia escrita al modo de Occidente carece de sentido.

La historia que cuenta la comparsa no la falsifica: la sustituye por otra, diversa, que tiene desde su propia legitimidad hasta sus condiciones formales distintivos. Para decirlo en grueso: no es lo mismo escribir la historia que bailarla.

— Antonio Cornejo Polar,
Escribir en el aire (43)

Torrente de significantes

Las culturas precolombinas andinas fueron casi completamente aniquiladas por un sistema cultural y étnicamente genocida de su estilo de vida de la sociedad incaica y su territorio. Ellas como sociedades predominantemente agrícolas habían florecido en continua concordia con el medio ambiente, cultivando la tierra en territorios pedregosos y creando sistemas de agricultura y riego desde relieves montañosos hasta áridos, permitiéndole aprovechar al máximo el suelo. Luis E. Valcárcel señala que la civilización

andina “había convertido un país inoperante para la agricultura en país agrícola, en un esfuerzo tremendo que no desaparece durante todo el dominio español y que tampoco ha desaparecido hoy” (*Buscando* 15). Como la historia lo señala, el imperio del Tawantinsuyo se termina con la invasión del Occidente, pero no de su cultura. A pesar del rigor y la explotación del régimen incaico, los indígenas preservaron los valores fundamentales de su cultura. Sara Beatriz Guardia sostiene: “El enraizamiento cultural y étnico, además del aislamiento geográfico, coadyuvaron a la conservación no obstante que la estructura de poder de los españoles se asentó en los indígenas” (38). Para Alberto Flores Galindo, el pasado del Imperio Incaico se vive demasiado cercano, opuesto a la agónica injusticia y desequilibrio socioeconómico actual. Por lo tanto, la cultura del Imperio Incaico sigue viva, no pudieron eliminarla con la conquista e invasión en 1533. Según el antropólogo: “[...] el estudio de la Historia Antigua del Perú es de carácter actual, y estamos estudiando cosas reales, que todavía existen y que vamos descubriendo mediante los estudios etnológicos” (*Buscando* 15). Es más la historia del Perú actual no es igual ni para los europeos ni para los mexicanos en relación con sus civilizaciones de origen. En México, continua Flores Galindo, el lugar de la Virgen de Guadalupe es ocupado por el pasado Imperial en el Perú. Es posible que la población mestiza en dicho país se encuentre más integrada a su población total ya que el campesinado ha contribuido directamente en acontecimientos históricos tales como, en la independencia (1821) y la revolución mexicana (1910). De forma opuesta, en el Perú las rebeliones han sido abundantes pero no llegaron a la capital a excepción de la de Túpac Amaru II²

² José Gabriel Condorcanqui (1740-1781) adoptó el nombre de su descendiente, el último inca Túpac Amaru I quien fuera ejecutado por los españoles en 1572. Túpac Amaru II organizó y lideró el más importante de los levantamientos indígenas (más de 6,000)

(1780) y de Juan Santos Atahualpa³ (1742) en la selva del Perú. En el Perú tampoco ha existido un ejército guerrillero masivo como los de Pancho Villa o Emiliano Zapata. Por ello para los indígenas andinos: “[...] la memoria fue un mecanismo para conservar una identidad. Tuvieron que ser algo más que campesinos: también indios, poseedores de ritos y costumbres propios” (15-16). En consecuencia, el pasado incaico se vive como muy cercano, teniéndose variadas memorias históricas, tal como la memoria profesional, la informal (realizada por los autodidactas) y por último la oral que manifiesta dimensiones míticas. Esta última, historia popular, no es lineal y es el imaginario colectivo sobre el Tahuantinsuyo y el Inca. Además la perspectiva varía según los grupos o clases que la recreen (*Buscando* 21-22). Del mismo modo, la mayoría de la narrativa contemporánea latinoamericana tiene raíces en su herencia indígena oral como el habla con imágenes tradicionales cuya riqueza en estructura y vocabulario revela mundos de percepciones y comprensión en su expresividad metafórica. Elena De Costa en *Latin American Narratives* señala: “The narrative texts of the oral custodians of pre-literature cultures provide us with visionary maps that ancient man once drew for his children, maps locating the powerful forces that would inevitably be encountered in that mythological dimension of human experience” (Blayer, Irene Maria y Cronlund Anderson, Mark 118).

contra las autoridades coloniales españolas. Él y toda su familia fue descuartizada en la plaza del Cuzco. Las rebeliones indígenas prosiguieron a lo largo de la historia. El nombre de Túpac Amaru significa insurrección y fue símbolo de diversos movimientos guerrilleros.

³ Líder de la rebelión indígena de las provincias de los andes selváticos de Tarma y Jauja, fue una de las más importantes del siglo XVIII. Descendiente del último inca Atahualpa.

Siguiendo lo planteado, el pasado del Imperio Incaico en palabras de Flores Galindo se vive demasiado fresco, lo cual es completamente opuesto a la agónica injusticia y desequilibrio socioeconómico actual. La vida colonial y republicana del Perú ha consistido en una serie de gobernantes implicados en casos de corrupción que han considerado el poder público como un beneficio personal para enriquecerse a costa de los intereses nacionales. Por ejemplo, durante el mandato del presidente José Balta y Montero (1868-1872) y José B. Leguía (1908-1912 y 1919-1930) se firmaron contratos desastrosos (Dreyfus y Grace⁴) para la explotación del guano y salitre⁵. Además se llevan a cabo grandes empréstitos con Europa para obras de líneas ferroviarias empeñándose al país para casi nunca terminar dichas construcciones. A pesar de la bonanza peruana (exportación del guano) se vive una crisis económica por el despilfarro y el enriquecimiento del gobierno y sus instituciones. La mayoría de las presidencias se caracterizaban por su entreguismo total al capital extranjero y por convertir el congreso en parientes, amigos y criados del poder. Desafortunadamente es difícil probar la corrupción ya que éstos obedecen a acuerdos políticos. Vale mencionar algunos pensadores que trataron de contener estos actos enfrentándose a los gobiernos autoritarios e intentaron promover ideas de beneficio social. Así tenemos a Francisco García

⁴ Auguste Dreyfus (1827-1897) fue un francés que hizo su fortuna negociando el tratado del guano en el Perú. Según Gonzales Prada, éste mantuvo relaciones amistosas con todos los gobiernos de turno debido a la corrupción que existía entre ellos. Michael P. Grace fue un negociador inglés, el cual liberaba al Perú del pago de la deuda externa, a cambio de la entrega de la administración de los ferrocarriles por 66 años.

⁵ En quechua significa abono y es el sustrato resultante de la acumulación masiva de excrementos de las aves marinas y murciélagos. En el siglo XIX desempeñó un papel fundamental en el desarrollo de la agricultura. La era del guano en el Perú transformó la economía y la política nacional.

Calderón, en la época del guano y la guerra con Chile⁶, Manuel Gonzales Prada durante la etapa de la posguerra y reconstrucción nacional, Basadre en el oncenio de Leguía, José Carlos Mariátegui en las primeras décadas del siglo XX. El historiador Antonio Zapata señala: “Nunca ha habido gobierno honesto en el país. Durante la República, el mayor índice de corrupción se ha dado cuando el Estado ha tenido ingresos a niveles extraordinarios” (Chunga Zapata). Un ejemplo a ello es que el gobierno de Alberto Fujimori (1990-2000) realizó una privatización intensa de las empresas estatales originando que el Estado adquiriera ascendentes ingresos y los malverse. Asimismo, la situación caótica actual es de escandalosas evidencias de corrupción por parte del actual congreso, la reciente renuncia del ex presidente Pedro Pablo Kuczynski, por pruebas fehacientes de soborno con Odebrecht⁷, entre otras acusaciones. Además se han sentenciado y encarcelado a ex presidentes de la Republica y a la candidata fujimorista (su padre, exmandatario está cumpliendo su condena actualmente), entre otros funcionarios públicos. Imagen de esta situación es el infortunio que acaba de ocurrir en el distrito más poblado de Lima, San Juan de Lurigancho (con más de un millón de habitantes)⁸. Consecuentemente, el imaginario que tiene el Perú sobre el Imperio incaico

⁶ La guerra del Pacífico (1879-1883) enfrentó a Perú y Bolivia contra Chile. Chile se apoderó del salitre en esos países, quitó la entrada al mar de Bolivia y tomó posesión del desierto de Atacama, serranías y valles peruanos. Fue una guerra desastrosa para la economía del Perú.

⁷ Compañía de construcción Brasileña que se declaró culpable en un tribunal de E.E.U.U. por pagar \$788 millones en sobornos a funcionarios en América Latina para asegurar contratos en obras públicas (Kraul and León 1).

⁸ El domingo 13 de enero de 2019, la gente de uno de los distritos más pobres de Lima se levantó inundada, algunos lugares alcanzaron hasta 1.5 metros. Una tubería de desagüe instalada por Odebrecht arrojaba aguas residuales. La gigantesca inundación que salió a flote de estiércol y putrefacción dejó 2000 damnificados (“Odebrecht”).

es opuesto a la actual realidad cada vez más aguda, sobre todo a partir de los años 80 de nuestra historia.

De este modo, a continuación se demostrará que el discurso de Asunta Quispe Huamán posee una densidad significativa portadora de otras voces que están ahí como repertorio semiótico y que carecen de una implantación cronológica definida. Su palabra ingresa al torrente de significantes de la conciencia quechua, así como las *warmi dansaqs*, (mujeres danzantes de tijeras) con su tintinear al ritmo del violín y el arpa, con la memoria milenaria casi deshilachada pero preservada tercamente en una simbiosis cultural que aporta su legitimidad y su interdiscurso. Como sus antepasadas, en las gestas libertarias en la conquista, la mujer indígena ha desplegado una gran capacidad en la lucha por la libertad. Mujeres indígenas como Tomasa Tito Condemayta, Micaela Bastidas, Bartolina Sisa (líder aymara) y otras, ocuparon puestos de dirección administrativa, política y militar (Guardia 42-44). Por ejemplo, la indómita cacica Tomasa Tito Condemayta participó en la rebelión de 1870, organizando la “brigada de mujeres soldados”. Cuando la tomaron prisionera, la sometieron a crueles torturas antes de ejecutarla. El espíritu de lucha y valor de la mujer indígena como tropo del *warmi dansaq* se personifica en el andar inquebrantable de la indígena Asunta.

De esta suerte, Asunta Quispe Huamán se encuentra determinada por su rol de género que le exige desempeñar obligatoriamente por su constitución como mujer indígena el papel de esposa-compañera-madre-hija. Su discurso es estructurado por su clase, códigos y convención. En su lucha contra la maquina abstracta capaz de englobarlo todo y separada en su género, Asunta, abandonada en múltiples espacios, cría a sus hijos sola y sin la ayuda de nadie. Asimismo, en el empleo femenino como el servicio

doméstico es vejada y discriminada. Asunta observa todos estos espacios de experiencia desde abajo, desde su perspectiva de mujer y como subalterna indígena. Gran parte de las imágenes utilizadas en su texto testimonial está llena de referencias e incorporaciones de formas culturales orales quechuas que fluyen a través de la letra de Escalante. La vida de la testimoniante metaforiza la descripción en la agonía y resurrección/ supervivencia del danzaq al nivel del significado dramático de la danza de tijeras.

Resulta sumamente útil recurrir al significado del danzaq y cuento de José María Arguedas⁹. El arqueólogo Martin Lienhard señala que la función del danzaq es el elemento central en la fiesta de San Isidro Labrados, la cual se celebra en septiembre época del comienzo de las siembras y termino de los trabajos colectivos de limpieza de las acequias. Los danzantes simbolizan a los wamanis, los cerros, quienes son divinidades que proporcionan el agua para los campesinos¹⁰ (“Función” 150). Cada bailarín participa en la competencia con sus respectivos músicos, de arpa y violín, desafiando al otro en resistencia física, agilidad y acrobacia. Sus pasos guerreros, grotescos y cómicos es la preformación de un “diálogo bailado” (150). El cuento “La agonía de Rasu-Ñiti” considerado admirable y “el más bello de los que escribiera Arguedas” (*Universos* 182) se trata de una narrativa basada en una leyenda folklórica y cuento popular quechua (“Función” 154). El tema principal es la muerte de un viejo danzaq, su resurrección y el paso de sus poderes al muchacho bailarín “Atok’ sayku.” Se retrata la miseria de los indígenas y como la hija mayor del danzaq, Rasu-Ñiti, ha sido pisoteada por el caballo

⁹ Nos referimos al cuento *La agonía de Rasu-Ñiti* (1962) que se explicará más adelante.

¹⁰ El danzante baila portando en sus manos tijeras pesadas de hierro, sus vestimentas son coloridas y atrayentes, con bordados propios de sus comunidades, y espejos incrustados en ellos.

del patrón. Rasu-Ñiti enuncia entonces que el “dios está creciendo” y matará al caballo. De esta forma se cumplirá el mito de Inkari¹¹ y el símbolo del caballo, patrón, explotación, dominio occidental forzado por la conquista y sus ramificaciones será cambiado por el triunfo cultural y social del pueblo quechua (*Universos* 182-183). En este sentido, Lienhard señala: “Rasu-Ñiti representa así un ejemplo avanzado de cómo una cultura oral puede subvertir el vehículo de una cultura escrita moderna. El danzaq, en este cuento, es el agente de tal subversión” (“Función” 155). El análisis de Asunta es parecido al que realiza Martin Lienhard en Rasu-Ñiti, ya que ambas subvierten al racionalismo occidental por una modalidad alternativa indígena produciendo una transculturación. Tal como lo manifiesta el transculturador José María Arguedas cuando recibió el premio “Inca Garcilaso de la Vega”:

[...] intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores [...] Dentro del *muro* aislante y opresor, el pueblo quechua, bastante arcaizado y defendiéndose con disimulo, seguía concibiendo ideas, creando cantos y mitos. (“Soy”, énfasis mío 5)

Para Arguedas, es principalmente la música la que da una modalidad a la cultura andina. Asimismo lo performativo, como la comunicación oral, el baile, el canto, los ritos son espacios de ruptura con raíces transformadoras y transcendentales. Asunta como el danzaq es el sujeto marginal y sufriente que dispone de un abundante archivo mítico, teniendo su

¹¹ Mito que fue recopilado por el arqueólogo José María Arguedas y Josafat Roel Pineda en sus investigaciones sobre Puquio (1952-1956). Se refiere a la ejecución y tortura del último inca Atahualpa por los conquistadores.

referente y origen en la problemática de la primera oralidad y enfrentamiento de dos culturas.

Resulta importante para los propósitos de esta sección explicar en breve la cosmovisión andina y la utopía andina sustentada por el historiador peruano Alberto Flores Galindo. En este sentido, Edgar Villavicencio Garate señala que cosmovisión andina es el proceso histórico, cultural y natural de la creación del imaginario de un pueblo, perteneciente a sus orígenes y las relaciones con la sociedad y el ambiente.

Señala, refiriéndose a la cosmovisión y racionalidad andina

Una visión filosófica de la racionalidad andina, necesariamente parte del milenario desarrollo de su cultura, que se ha expresado en lo cosmovisivo, entendido este como la interrelación mágica, telúrica y deificada de la naturaleza. En este milenario recorrido de la cultura en los andes, el momento culminante constituye el periodo inka, [...] sus postulados parten ya no solo de su raíz cosmovisiva, sino de un buen orden y gobierno, de un *sumak kawsay*, que traspone los linderos de la ligazón estrecha con una naturaleza deificada, para adentrarse en la razón y la lógica científico – técnica expresada en el desarrollo del logos y la sabiduría aplicada al desarrollo civilizatorio. (11)

A pesar del cataclismo que significó la invasión española a América, la fuerza de la cultura y su orden civilizatorio emergen de diferentes formas y maneras. En este amplio proceso de resistencia y adaptación a lo largo de los siglos, se recrean movimientos que reivindican el retorno del orden antiguo. Entre los años de 1953-1972 se hallaron en distintos pueblos andinos quince relatos sobre Inkarrí¹². Es la historia de tiempos de la Conquista, los españoles sentenciaron al inca y lo decapitaron. Sin embargo, según el mito andino, la cabeza encontrará el cuerpo y cuando esto suceda, se terminará el reino

¹² Los compiladores son: Rodolfo Masías y Flavio Vera en el Centro de Documentación de la Universidad Católica. Juan Ossio y Alejandro Vivanco y Eduardo Fernández en Antropológica, Universidad Católica.

de la oscuridad y entonces los runas (mujeres y hombres andinos) recuperarán su historia. Existen relatos similares que circulan en lengua quechua, shipiba y ashani (Amazonia) y entre los pescadores de la costa de Chimbote (Puerto norte del Perú) (*Buscando* 18). Flores Galindo sostiene: “Esta especie de ciclo mítico de Inkarrí se articula con otras manifestaciones de la cultura popular andina. Danzas sobre los incas como las que se ejecutan en el altiplano, representaciones sobre la captura de Atahualpa o sobre su muerte en pueblos de las provincias [...]” (19). Estas representaciones se incorporan a fiestas populares que en los pueblos consiste en varios días, en donde se celebra fechas religiosas. Estas expresiones culturales las encontramos en territorios altos de población indígena y espacios atrasados (económicamente) en relación al resto del país. Otra historia similar a la de Inkarrí es el relato “El sueño del pongo¹³” (1968) publicado también por José María Arguedas. En su sueño, el pongo se percibe cubierto de excrementos y el patrón de una miel transparente. En palabras de Arguedas, el relato termina con la inversión de esta figura, ya que Dios ordena: “Ahora lámense el uno al otro! Despacio, por toda la eternidad. ¡Lámense!” (“Sueño”). Asimismo, Inkarrí ha sido difundido y ha salido de la periferia para ser presentado en exposiciones, festivales, pinturas, entre otras manifestaciones populares. La atroz injusticia de la conquista se podía sobrevivir transfiriendo el pavor que inculcaron los blancos sobre los indígenas. Consecuentemente, el mito del regreso del Inca fue creado en el pasado para convertirlo en una utopía andina y una alternativa: “El contenido que guarda esta construcción ha

¹³ Entre los siervos de la hacienda el pongo es el más humilde. A pesar de su pequeñez este personaje se presenta enigmático y tan eficaz como otro trabajador.

sido cambiado para imaginar un reino sin hambre, sin explotación y donde los hombres andinos vuelvan a gobernar. El fin del desorden y la oscuridad” (51).

Volviendo a la utopía andina expuesta por Flores Galindo, el etnólogo se refiere a la historia conflictiva de una sociedad múltiple que se ha originado entre el continuó enfrentamiento entre la cultura popular y elitista. El concepto tiene su origen en la obra *Utopía* (1516) de Tomas Moro. Así se inaugura un género literario para señalar a una ciudad fuera de la historia y una crítica social (23-4). De esta forma, la utopía se encontró con otra corriente intelectual, el milenarismo, el cual se remite al año mil cuya idea era la proximidad al fin del mundo. Con el Apocalipsis tan cercano se propala la noción de que los religiosos debían de imitar la pobreza de Cristo. De este modo, se exaltó el tema de la oración, la limosna y el modelo cristiano. En el siglo XVI los clérigos desde España llegaron a América con estas ideas, las cuales acercaban a la pobreza de Cristo. Por ello, el debate consistía en que si España tenía o no el derecho para adueñarse de América. Es así que el padre Bartolomé de las Casas inició su lucha en contra de la explotación del indígena ya que el indígena representaba al pobre (26-30). Los rechazados del viejo mundo, los perseguidos por su condición social o religiosa pensaron que América era el lugar en donde podrían proyectar sus sueños y utopías. En realidad, Europa vivía constantes epidemias, altos índices de mortandad y prolongadas escaseces en la agricultura. La existencia de los tambos incaicos¹⁴ fue un concepto admirable para aquellos europeos que venían de sociedades en donde existían ciclos de hambruna por la

¹⁴ Vocablo quechua que se refiere a las estructuras construidas con fines administrativos y militares. Se encuentran a lo largo de carreteras incas. Estos contenían suministros, conservación de alimentos y servían como alojamiento también.

falta de alimentos. En España no se concebía la movilidad social, el futuro de las personas dependía de quien eran sus padres. Por lo contrario en las Indias, la conducta de los ciudadanos le permitía cambiar su status social (34). En la historia de la conquista del Tawantinsuyo, un acontecimiento traumático se origina con el asesinato del Inca Atahualpa. Este transcendental encuentro entre Europa y los Andes (Pizarro y Atahualpa) sigue teniendo resonancia en nuestros días. El inca era supuestamente un hombre superior a sus verdugos, sin embargo, Pizarro y su séquito tomaron preso al soberano utilizando técnicas de traición, mentiras y emboscamiento. Para los indios secuestrar a un Inca era inconcebible. De este modo, para los vencidos la conquista significó un “verdadero cataclismo” (39). Según Aníbal Quijano, las causas principales del genocidio de los indios no fue ni las epidemias, ni la violencia de la invasión española, sino porque los indígenas fueron usados como mano de obra desechable, forzados al trabajo hasta la muerte (*Colonialidad* 207). Asimismo, el sistema colonial se estableció en el interior de los territorios para el control y utilización masiva de la fuerza de trabajo en las minas y haciendas. Además, tenían el control para movilizarlos en el trabajo de la mita¹⁵ y para evangelizarlos. Edificaban la horca en los lugares que se instalaban, mientras propagaban sus epidemias con ratas virulentas que se escurrían de sus barcos para infestar a los runas. (*Buscando* 50).

Por otro lado, la filosofía andina percibe su cosmos como una experiencia vivencial en donde el manejo de la tierra es un proceso basado en la sostenibilidad para la sobrevivencia y convivencia con la naturaleza (“Papel” 1). Del mismo modo, la

¹⁵ Durante el Tawantinsuyo era un trabajo a favor del Estado. Consistía en el trabajo por turnos de caminos, puentes, palacios, etc. Durante la colonia fue usado para la explotación de los indígenas en las minas.

Pachamama (la Madre Tierra) es un elemento clave en la cosmovisión andina, significa vida, su complemento es Taita Inti (Padre Sol). Igualmente, el principio de la reciprocidad y redistribución reguló la organización social y económica aplicada en diferentes niveles de la sociedad andina. La base de la reciprocidad tiene su praxis en la minga o minka, que consiste en el trabajo que se realiza para la comunidad o ayllu en beneficio de todos, como en la construcción de locales, canales de riego y otros. Asimismo, tenían el concepto de la dualidad que se caracterizaba por ser opuestos y esta condición era necesaria para mantener el equilibrio que era garantía para que funcione. Flores Galindo señala: “El cielo requería de la tierra, como los hombres de las divinidades” (*Buscando* 43). De la misma forma la dualidad representa el nexo vital que garantiza la reproducción, el progreso y el equilibrio.

Los españoles, por lo contrario establecieron una imposición desequilibrada, con la superposición de sus divinidades, demandando sacrificios, sin cumplir con las reglas de la reciprocidad. Para los andinos, esto fue entendido como la inversión del orden, un mundo al revés. Al mismo tiempo aunque el Dios impuesto era único, el andino pudo acomodarlo a una perspectiva politeísta como ya existía en su cosmovisión. Al Cristo se le atribuyó rasgos de la Pachamama (la Madre Tierra) ya que podía causar accidentes naturales. En la mentalidad andina existía la noción de Pachacuti, nombre de un Inca que transformó la fisonomía del Imperio e introdujo nuevos modos de vida y de pensar. Sus significados aclara el crítico: “Aluden al tránsito de una edad a otra pero también al resultado, es decir, la inversión de las cosas. Representaciones del mundo al revés” (*Buscando* 43). De la misma forma, estos contenidos se encuentran en el pensamiento de Asunta, ella va a cambiar su estado de agravio y vejación, por ello huye de diferentes

espacios de opresión. Así lo declara: “Con las justas me escapé. Pero pobre mi madre; cuando volteé, seguía ordeñando, llora-llorando” (95). Es por eso que para muchos andinos, la conquista fue un pachacuti, es decir la inversión del orden: “El cosmos se dividía en dos; el mundo de arriba y el mundo de abajo, el cielo y la tierra que recibían los nombres de hananpacha y hurinpacha” (43). Este concepto es elocuente en Asunta: “Así también el alma de los antiguos ñawpas, como también de nuestros familiares y conocidos no han desaparecido, están viviendo la otra vida, en el ukhupacha o en el hanaqpacha” (104). Así la capital, el Cuzco, estaba dividida en dos zonas: la de arriba y abajo. Asimismo, el Imperio estaba dividido en cuatro suyos.

Antonio Cornejo Polar analiza el primer diálogo y confrontación de dos civilizaciones, del Inca Atahualpa y El padre Vicente Valverde en Cajamarca, dichas primeras palabras dieron origen a niveles decisivos, distinguiendo la voz de la letra y abordando a una compleja institucionalidad literaria, fracturada desde sus inicios, las cuales dan ingreso a varios discursos, de manera destacada al contenido en la Biblia, la que llega a tener una historia en el intertexto de la literatura andina (“Comienzo” 172-73). El crítico remarca: “La catástrofe de Cajamarca marcó para siempre la memoria del pueblo indio y quedó emblemática en la muerte de Atahualpa: hecho y símbolo de la destrucción no solo de un imperio sino del orden de un mundo [...]” (*Escribir* 40). La confrontación de estos mundos se observa en la realidad del sujeto que se confunde en metáfora y continuación del pasado, esto se evidencia también en la fallida alfabetización de Asunta. Ella habla: “Ahora mismo, lo que ven mis ojos puedo todavía deletrear, aunque nunca he entendido las letras que leo” (98), y más tarde cuando los municipales le requisan todo lo que poseía en su negocio de vendedora ambulante de comida en el

mercado porque “No tenía ningún papel, no pude sacar mis ollas ni mis platos, hasta hoy” (113). Esta estructura para perpetuar el poder a través de la letra escrita la expone lustrosamente Ángel Rama en su obra *La ciudad letrada* (1984) en la cual los letrados afianzan y sacralizan la palabra escrita para ordenar la ciudad, desplazar las lenguas indígenas y controlar el orden hegemónico.

Asimismo, la incompetencia de Asunta frente a la letra es metafórico al desconocimiento del Inca Atahualpa cuando tiró la Biblia por no saber lo que decía. En este respecto Cornejo afirma: “Esta es la razón por la que concentran la memoria histórico-simbólica de las dos partes del conflicto y reaparecen reproducidas con harta frecuencia en los imaginarios de sus literaturas” (“Comienzo” 173), además este acontecimiento se entiende como una “obsesión primaria” que tiene que ver con la identidad en la cual aparece la figura del otro. Para Martin Lienhard la más extrema y violenta imposición que generó la invasión ibérica al continente americano fue la transcripción gráfica del discurso del poder o “fetichismo de la escritura” (*Voz* 4-5, mío). En esta instancia, mientras se proclamó el triunfo de la letra y la derrota de la voz en los Andes desde el primer encuentro de Atahualpa y el padre Valverde, existe otra posibilidad inversa que es el fracaso del libro. Tal acontecimiento en los andes, no solo dio paso al despliegue de varios discursos con sus significados de fracasos, resistencias y vindictas sino que también creo un abanico, muy poco estudiado, en la tradición oral y la recreación de mitos representados en diferentes facetas del arte andino.

Siguiendo lo planteado, el documento (el papel) no solo pone en práctica su grafocentrismo, modalidad de dicha sociedad, sino también cumple con autenticar jurídica y religiosamente (con la voluntad divina) el control metropolitano de la colonia,

y al mismo tiempo salvaguarda la posesión de sus territorios (5-8). Lienhard señala que la conquista:

[...] se realiza a través del simple acto de enunciar el texto del requerimiento. Para justificar la manifestación de tamaña autoridad, el documento subraya su genealogía nada menos que divina. Después de dejar sentado que “Dios nuestro señor Uno y Eterno” encargó el gobierno de toda la humanidad a San Pedro y sus sucesores, los pontífices o papas. (6)

En consecuencia, “el fetichismo de la escritura” fue impuesta a la forma oral de comunicación de los indígenas, dejando a éstos sin acceso a la letra. De igual manera, se excluye a la gran mayoría, se invade con un método homogéneo de comunicación oficial (el papel) que legitima la posesión económica, invisibilizando al subalterno y controlando a toda la población. Asimismo, Roland Barthes señala que el texto no debe ser pensado como un objeto definido y que es imposible la separación de éste con la obra. La obra es concreta, ocupa una porción del libro en un espacio (biblioteca). Mientras el texto, de forma opuesta es un “methodological field” (74). Por lo tanto, la obra se lleva a cabo en la pluma y el texto se lleva a cabo en la lengua, donde existe solo como discurso. En resumen, explica Barthes: “The work itself functions as a general sign and thus represents an institutional category of the civilization of the Signs. The Text, on the contrary practice the infinite deferral of the signified: the Text is dilatory; its field is that of the signifier” (citado en Harari 75). Así, el significante no debe ser concebido como su primera etapa de significados sino por lo contrario, por sus secuelas, como un proceso de maduración o proceso hermenéutico profundo con movimientos en serie de dislocación, superpuesta y variante. Tanto Barthes, Cornejo y Lienhard analizan los diferentes medios de expresión que la obra en sí no puede encasillarse en la pluma y el libro, el texto se encuentra en constante “actividad”, energía simbólica y en producción paradójica. Al

mismo tiempo, no tener ningún papel implica la invisibilidad de los derechos del subalterno frente al Estado cuando se trata de explotar un producto natural (tierra, agua) como mercancía. Para Vandana Shiva: “This was a clash between two cultures: a culture that sees water as sacred and treats its provision as a duty for the preservation of life and another that sees water as a commodity, and its ownership and trade as fundamental corporate rights” (*Water X*). Esto es exactamente lo que sucede con los subalternos como Asunta quien ha sido desterritorializada de su propia tierra por no tener un papel, mientras el Estado falsifica certificados para adueñarse y despojarla de la tierra que por generaciones ha pertenecido a su familia y sus ancestros.

Por ello la narración testimonial de Asunta está inscrita como en otra materia, que fluye desde las narraciones históricas orales y las danzas colectivas que carecen de temporalidad. En este sentido, las limitaciones, contradicciones, caudal de significantes del sujeto indígena constituyen una estrategia no solo en la construcción del discurso que enriquecen las magnitudes literarias, sino que en cierta forma sirven para escapar, resistir y defenderse en la cultura de sus antepasados. El torrente de significantes o “maquina social técnica” (68) que describe Deleuze, se observa en la condición de ser mujer indígena de Asunta. El adoctrinamiento que la iglesia católica aplicó a los indígenas se lleva a cabo desde la época de la conquista y generó una ordenación natural de subordinación de la mujer. El pecado es la identidad biológica de la mujer, es la maldición de Eva que solo puede ser superada por la maternidad, es causa del castigo del dolor del parto y su obediencia a su esposo: “Este entrelazamiento de lo biológico y lo social permite, una vez más, reiterar la anulación de la autonomía de la mujer, ya no solo presentada como fragmento complementario sino como madre bajo las órdenes y el poder

de su cónyuge” (*Mujer* 38). Una de las tradiciones perpetuadas por la herencia católica romana e hispana y árabe según Myriam Jehenson es el culto al machismo, el cual enaltece la agresión y la violencia contra las mujeres. De esta forma, Asunta tiene que sufrir y soportar los maltratos de su esposo y cuando se cuestiona queriendo escapar de los maltratos al lado de él, su empleadora le recuerda su rol de esposa: “Si te has metido con este hombre, como mujer cristiana, al lado de él tienes que morir o vivir” (101). Los españoles transmitieron a los indígenas su noción de culpa, según éstos, los indígenas estaban llenos de pecados por su idolatría, costumbres aberrantes y su conducta sexual, es por ello que fueron derrotados. Al respecto, habla Asunta: “Pero así es: por los pecados que hay en este mundo, pasar la vida en esta vida, es sufrir [...]” (104). Sin embargo, aunque Asunta está confinada por valores tradicionales y encasillada en un “régimen de signos” (Deleuze y Guattari 68) los cuales son mucho más que una lengua ya que actúan como agentes determinantes y selectivos, ella abandona a ese esposo.

Otra tradición poderosa en el repertorio de significantes quechua es el marianismo, el cual glorifica el sufrimiento, el sacrificio, pureza, castidad, devoción a la casa y la maternidad. Asunta explica como el marianismo ha sido traducido en su vida cotidiana: “Como vivir a su lado era bien feo, y era mi marido solo para celarme y maltratar mi cuerpo” (107). Asunta interpreta la vida y por qué padecen los runas como ella:

Aunque todos los hombres, desde la simple polilla, hasta el feroz puma awki de las montañas [...] solo somos pasajeros de esta vida [...] Allí se descansa de los sufrimientos de esta vida de llanto y no falta nada. Nuestros cuerpos, ante Nuestro Señor, aparecerán transparentes como cristales de vidrio si en esta vida hemos sido hombres de buen corazón y si nuestros corazones están llenos de maldades, nuestro cuerpo no será transparente; será opaco. (104)

Este discurso teológico patriarcal anclado ha sido preservado oralmente hasta el presente, fue usado por los primeros religiosos que evangelizaban la población indígena para el trabajo forzado de los indígenas en las minas y luego en la agricultura como siervos de los latifundistas o gamonales. Los fundamentos del discurso no solo justifican el imperfeccionamiento de la mujer, que datan de la Edad Media, sino que también constituyen un mito en el sentido que Roland Barthes adscribe como un sistema de comunicación y significantes creado para regular el orden dominante y presentado como natural (*Mitologías* 144). El testimonio de Asunta aporta constantes novedades, ella no se doblega, por lo contrario, vive tercamente en continua movilización e innovación a través de un complejo baile de tijeras para sobrevivir. Asunta clama por un espacio mientras debe transitar y escapar de cada prisión impuesta por su marginalidad, afirmando su condición de sujeto/ mujer autónoma para escapar de su marido y así parar con los abusos de éste para con ella. A pesar de que en cada territorio es rechazada por múltiples causas, ya sea por su condición de género, de indígena, de orfandad del padre, de esposa, hija y madre, el sujeto señala un nuevo desplazamiento de esos mundos que ella de cierta forma al final conquista. Es así como consiguió “los papeles” y ella declara: “con esto saqué licencia para vender y me dieron mi carnet de sanidad. Por lo que vendo todos los días en el mercado” (115) y ya no será desalojada como anteriormente lo fue por las fuerzas del orden. Por consiguiente, el testimonio de Asunta además de cuestionar y desarticular el discurso oficial y las representaciones tradicionales de la mujer en la literatura indigenista, plantea la vigencia, conciencia de género y su lucha por la supervivencia a pesar de tener en contra todo una maquina social que la reprime.

Piedra ensangrentada: cuerpo como signo ensangrentado

El cuerpo femenino como locus de espacio silenciado en la tradición del Occidente según Lucía Guerra se alude reprimido, pero actúa como estrategia subversiva desde las márgenes. La mujer como cuerpo sangrante en el flujo menstrual, como generador de la especie humana, y como cuerpo erótico es un sujeto unido a la materia desde donde se construye así misma y la realidad (Guerra 152). Estas construcciones desembocan en el silencio perpetuado por la hegemonía patriarcal para definir lo femenino, el mundo y continuar con la economía política cuyas raíces son las relaciones de poder y producción que más tarde fueron metaforizadas en un sistema de inscripciones culturales (151-54). Esta posición teórica constituye un hecho subversivo frente a la razón o logos versus la carne o naturaleza, lo cual significa modificar el logos e instaurar relaciones significativas entre el cuerpo, el sistema de la escritura y el lenguaje. En palabras de Deleuze y Guattari desde siempre el Estado ha sido el modelo del pensamiento y el libro, intenta ser la imagen de un orden del mundo donde el ser humano esta enraizado. Por lo tanto, se ha pretendido que expresar es manifestar a Dios, el logos y la trascendencia de la idea universal. Sin embargo, en la periferia se encuentran multiplicidades de “rizomas” que constituyen la contraposición a la jerarquía del pensamiento “arborescente” o universal, que opera por centralidad, estructuras y relaciones binarias (28-51). Este fenómeno es particularmente evidente en el testimonio de Asunta Quispe Huamán en cuanto a la noción del cuerpo, por una parte, implica un silenciamiento que es también una estrategia de sobrevivencia y la praxis de la simulación y parodia. Por otro, el cuerpo como locus de opresión/ represión, locus

ensangrentado es símbolo de sucesos traumáticos que se repiten y se multiplican en los actos históricos en donde la profundidad de la fractura amenaza sus moldes disciplinarios (Richards 47). Es importante mencionar que el sujeto solitario, y abandonado, “no había quién me cuidará” (98), se inscribe en una cultura secular andina en el cual el significado de sangre tiene que ver con la destrucción y al mismo tiempo con el presagio de cambio. Cornejo despliega un armazón del discurso del sujeto plural andino y explica que la serie de esta etimología que conocemos desde las crónicas se presenta a partir de objetos similares o contradictorios, en asociaciones de a serie: “rio-agua-lágrima” las cuales tienen como materia y símbolo de dolor la sangre (*Escribir* 180). Estos elementos casi opuestos los encontramos en el agua, significado de vida y pureza y la sangre como código de destrucción y muerte. Esta construcción es sintomática desde la conquista, manifestándose en el despliegue del mimetismo en el sujeto plural, el cual es parte de su construcción desde su referente específico que es la historia traumática de la invasión. De esta forma, la solidez de la materia se transmuta en sangre, conservando su índole líquida, pero alterando, su naturaleza y sus significados culturales (180-181). Cabe esclarecer que la piedra se sitúa en el orden andino primordial y que la sangre es simbología de la historia de su catástrofe. Cornejo Polar señala su otro significado:

La conciencia andina que afirma el agotamiento del tiempo y su sustitución por otro que surge, absolutamente diferente [...] la sustitución de lo sólido (la piedra) por lo líquido (la sangre) y por el vapor que por su propia ingravidez deja abiertas opciones múltiples, aunque resulte imposible no asociarlo también al hervor de la ira que presagia la demorada respuesta a agravios seculares. (181)

De esta suerte, el sujeto plural, transforma significados culturales, convenciones y lo que puede ser símbolo de vida se pasa a sus significados codificados, con la agresión, la

violencia y la muerte. Así Asunta Quispe Huamán inicia su testimonio con una realidad metaforizada en su sangrado:

Cuando yo era jovencita y estaba empezando a *enfermarme de mi sangre*, mi hermana mayor Juliana se casó con un comunero de Rundubamba quien, después de casarse, se la llevó a su comunidad [...] Y cuando ya llevaban cinco años de matrimonio, nos llegó la noticia de que en esa comunidad las gentes estaban muriéndose de canto a canto con fiebre. Mi hermana también ya había muerto. (92, énfasis mío)

El sujeto enuncia su discurso a través de una experiencia personal, la cual es sin duda una condición real. De este modo, es bajo esta base que se configura el sujeto, su enunciación y modos de representación. Este signo biológico, “estaba empezando a enfermarme de mi sangre”, marcará para siempre su ser en carne propia, su condición de múltiple marginalidad, de sometimiento biológico porque sus ciclos menstruales y sus molestias son ineludibles, las posibilidades de embarazo y su secuela, el parto y la crianza de seres que ella no tendrá ningún control para planificarlos; en un lugar en donde casi no existe la atención médica, el cuerpo de la mujer es clave para la dominación. Pero a pesar de ser víctima de una historia de pobreza, sufrimiento y abandono por parte del Estado peruano, la iglesia y los hombres, Asunta Quispe Huamán desde su espacio cambiará la ruta falocéntrica trazada para sobrevivir. Al mismo tiempo que Asunta tiene su primera menstruación ocurre una tragedia en su familia, pues después de la muerte de su hermana todos los varones de la familia mueren por contagio de la plaga. Las sobrevivientes en su familia son todas mujeres y entonces les quitan el poco terreno que tenían. Asunta y las mujeres en su familia se convierten en seres desarraigados tanto en lo que respecta a la geografía como en sus lazos biológicos pues quedan en más precarias condiciones de supervivencia. La madre de Asunta recurre al Convento a pedir ayuda:

El padre Prior, le había aceptado, diciéndole:

— 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.

Mi mamá llegó llorando:

— Nos han quitado un topo de terreno maicero. [...] Mi mamá y nosotras tuvimos que ir a la hacienda, y así empezamos a arrastrar nuestro sufrimiento. (94)

Las tierras que trabajaban la familia de Asunta eran parte de un sistema y un concepto de servicio que fue el signo de posición social, el indio era el grupo de la sociedad desde la época colonial al que se le podía obligar regularmente a hacer tareas forzadas. Bajo la mita que en quechua significa turno de trabajo para el Estado y que los Incas lo utilizaron para hacer el trabajo para la comunidad (puentes, caminos, plantaciones y otros), los españoles lo aplicaron para exigir el trabajo de los indígenas ya que según ellos debían de pagar tributos, por los beneficios que recibían como la religión y civilización (Barrig 34).

Martin Lienhard señala:

Si la conquista había destruido los estados autóctonos para convertir sus poblaciones en subsociedades dominadas con cierta autonomía, la ofensiva latifundista del siglo XIX, quitándoles su base económica, amenazó no solo la supervivencia de las colectividades indígenas en tanto que unidades sociales, económicas y culturales, sino también la propia integridad física de sus miembros. (*Voz* 79)

El despojo de las tierras comunales y la instalación del sistema gamonal o latifundista también generó una mano de obra extensa y barata para las propias haciendas y los nuevos centros que se formarían con la economía neocolonial. Según Flores Galindo, el término gamonal es un peruanismo que se acuñó en el siglo XIX. Su connotación significa planta parasita o gusano que corroe (*Buscando* 246). El gamonalismo emergió con la caída del Estado colonial. En el siglo XVIII el poder, estaba distribuido entre el corregidor (encargado de administrar justicia y dirigir jurisdicción), el curaca (encargado

del sector indígena) y el sacerdote (encargado de las almas y los intereses económicos). Después de la revolución de Túpac Amaru, se anularon los curacazgos y los títulos nobiliarios pertenecientes a la aristocracia indígena. Entonces el poder quedó en manos del gamonal. En el interior, los poderosos o mandones se les llamaban mistis, señores, o blancos (247). Estos mistis podían ser propietarios, terratenientes, comerciantes o autoridades políticas. En la periferia, las tierras se dividían entre el propietario y los campesinos o los runas, colonos o yanaconas (indígenas). Éstos tenían que trabajar las tierras del misti. En la narrativa, Asunta dice: “Esto era que por cada topo de terreno maicero, había que trabajar gratis para la hacienda” (93). Por otra parte, el gamonal protegía al colono frente al Estado, le proporcionaba artículos indispensables, medicina, alcohol, la coca y otros (247-249). En agradecimiento por lo anterior, los indígenas realizaban los servicios en la casa del misti. Asunta declara: “Así, en la hacienda había pongos para todo. Si los pongos estaban completos en la hacienda, a uno lo mandaban al Cusco, al Convento [...] Unos eran lavaderos, [...] otros ayudantes de cocina. Y otros barrenderos” (93). La autoridad del misti era personal, se relacionaba con sus campesinos de una forma paternal, conocía sus costumbres y a veces aprendía algo del quechua. El racismo era componente de su mentalidad, el colono debía mirarle desde abajo. En el texto se observa que el sacerdote utiliza encima del signo del indígena, el de género para explotar aún más a la madre y las demás mujeres de la familia. Pues con la justificación que la madre es viuda y carece de la figura del hombre en su casa, es despojada de la única parcela que tenía y es obligada juntamente con sus hijas a trabajos más exigentes en la hacienda:

Como mi mamá era mujer le dijeron que solo ordeñara la leche de las vacas en los porongos [...] desde tempranito, se empezaba a ordeñar

rápido. Y en eso de ordeñar, toda cansada, ya con la espalda partiéndose de cansancio, yo ayudaba a mi mamá. (94)

El colono era considerado una persona desvalida quien consentía su inmovilidad, lo que le endosaba a ser una posesión para el gamonal. De esta forma, el gamonal aumentaba su producción cuando se casaban entre los colonos.

Por lo contrario, durante el imperio Incaico el trabajo representó la base del sistema cuyo concepto filosófico y práctico era de reciprocidad y redistribución. Parte de la tierra era propiedad del Estado, otra perteneció al culto religioso y la tercera al pueblo (runa). El trabajo se clasificaba en las siguientes formas: la mita, la minca y el ayni. La mita y minca tienen un concepto andino de eterno retorno, eran prestaciones de servicios rotativos que se realizaba en distintos niveles del ayllu¹⁶ para labrar tierras comunales, del curaca¹⁷ y la huaca¹⁸ del lugar. En la mita era el mismo trabajo por turnos para las tierras del Inca y del Sol. Por otra parte, el ayni, era la ayuda mutua entre los miembros del ayllu (Rostworowski de Diez Canseco 260). En el Tawantinsuyo no existía la pobreza ya que la producción agraria aseguró la vida autosuficiente para el ayllu. De este modo, la redistribución significaba la distribución de excedentes por parte del Estado Inca. En caso

¹⁶ Es el núcleo comunitario de la sociedad inca en donde se trabaja en forma colectiva.

¹⁷ Gran jefe en la comunidad ayllu, su origen se basaba en su conducta hacia su pueblo más que temor a la autoridad.

¹⁸ Es el lugar de donde según la mitología inca salió la primera pareja fundadora de cada comunidad andina.

de mal tiempo o sequias, se les abastecía a los lugares afectados. Asimismo, los productos se almacenaban en los llamados “Tambos”¹⁹ para disponer de ellas en caso de necesidad. De igual forma, la dimensión ética andina engloba el balance armónico del universo. Ramiro Reynaga en su obra *Tawa Inti Suyo 500 años de resistencia keshua aymara* señala que estas leyes cósmicas referidas a sociedades humanas se llaman leyes morales. Sostiene:

Una ley es moral si beneficia a la especie. Si beneficia un sector es inmoral porque perjudica la especie. Las mismas leyes cósmicas que dan vida, la reglan y limitan. Absurdo tratar de ser libre de leyes naturales [...] No nacen del capricho de un grupo, ni del cerebro de un supersabio, iluminado, ni de ningún dios. Son traducción a lenguaje humano de las leyes del equilibrio cósmico. (citado en Villavicencio 67)

Asimismo, la moral colectiva fue de carácter comunitario y es impuesta por la presión del ayllu. Reynaga expone sobre el ayllu:

Centro de organización social no es la familia sino la Comunidad. Es su responsabilidad cuidar a sus miembros [...] las leyes morales, no necesitaron ser codificadas ni escritas. Son tradición viva. La coerción moral comunal solo evita ataques contra la ley socialmente formada (en “no robes, no mientas, no haraganees”, significa que no podrás hacer eso) (67).

En este sentido cuando no se cumplía las leyes, la persona era expulsada de su comunidad y se le penaba a vivir solo. De igual manera, las comunidades vecinas evitaban el contacto con el transgresor. La misma presión en sentido opuesto se aplicaba a aquel que mejoraba la vida del Ayllu.

La religión andina es sincrética, siendo uno de sus fundamentos la concepción de Pacha, la cual significa Tierra, Universo, Tiempo y otras concepciones. Igualmente tiene un carácter polisémico y panandino. Por ello el concepto se refiere también al mundo y universo (universo físico de los cuerpos celestes), refiriéndose al mundo celeste o el mundo de adentro o estos dos interrelacionados. Filosóficamente, en palabras de Reinaga, es el: “universo ordenado en categorías espacio-temporales” (36). Desde esa perspectiva, se desplaza según su orden en una organización basada en el principio de la dualidad y complementariedad: arriba, abajo (hanan y urin), izquierda o derecha, antes y después, y demás. A su vez es complemento como las manos humanas (yanantin). La dualidad del sol (inti) y la luna (killa) encarna el equilibrio y poder compartido. Ambas partes se complementaban y existía responsabilidades recíprocas entre ellas,²⁰ la cual proyectaba la armonía cósmica.

En el caso del matrimonio, era obligatorio y administrativo ya que la fuerza de trabajo era fundamental para el Tawantinsuyo. Asimismo se cumplían las leyes cósmicas y administrativas de complementariedad y dualidad²¹. No existieron tabúes como la virginidad mistificada y sacralizada. Cuando se casaba la pareja adquiría su lugar en el ayllu y sus responsabilidades como hatun runa (trabajadores en la tierra o ganado). Además la pareja recibía su lote de tierra necesario para su mantenimiento, este aumentaba según los hijos que tuviesen (Rostworowski de Diez Canseco 241). El

²⁰ Por ejemplo existieron curacazgos en donde gobernaban mujeres con su segunda persona.

²¹ Las parejas, a partir de 14 y 15 años se consideraba en edades para empezar el matrimonio. Se escogían entre los jóvenes en festivales y después de elegirse vivían un año de matrimonio a prueba, Sirwinacuy o Tincunacuspa. Luego se casaban o buscaban otra pareja (Reinaga 68).

comienzo de la menstruación fue celebrado. El paso de ambos sexos a la pubertad fueron ritos colectivos. De esta forma el orden moral andino como las relaciones reciprocas en el trabajo pertenece al orden cósmico a manera de un sistema de relaciones complementarias y correspondientes. Estos principios buscan la perpetuación de un orden cósmico, una ética del derecho naturalista desde un sujeto plural. Por lo tanto, Josef Estermann aclara:

Para el sentimiento andino, los fenómenos meteorológicos y astronómicos, los cerros (apu o ruwal) y la pachamama, los animales, las piedras, los ríos, las lagunas y cuevas, pero sobretodo los espíritus (nunakuna) son actores “éticos” que contribuyen o, respectivamente transforman el orden cósmico. (Reynaga 70)

Asimismo para Estermann la justicia andina es una función cósmica que se debe cumplir para conservar y perpetuar el orden cósmico. El runa posee un espíritu agrocéntrico cuyos elementos cosmovisivos tienen características religiosas. Es decir la agrocéntrica es un sistema de carácter agrario en donde se llevan a cabo la necesidad de la producción alimenticia y sus relaciones vitales y vivenciales. José Carlos Mariátegui en su cumbre libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) señala la relación al culto Pachamama, citando a Valcárcel: “El culto de la Mama Pacha es par de la heliolatría, y como el sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanados los dos conceptos en la ideología aborigen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día” (Reinaga 86). Tanto para Mariátegui como para Flores Galindo, el cambio para el subalterno andino debe provenir de su dimensión mítica, que es un eterno presente en un balance y equilibrio de la naturaleza (cosmos) y el ser humano.

Retomando la obra testimonial de nuestro análisis, Irigaray analiza el signo mujer en la necesidad de plantear un sujeto masculino que se refleja en un otro. Es decir, reducir la diferencia sexual entre hombre y mujer al “negativo” del reflejo masculino (*Mujer* 155-57). El maltrato de la madre de Asunta hacia sus hijas es una imitación de los valores y el comportamiento de su opresor. La madre es discriminada por su diferencia sexual y a su vez descarga su ira en sus hijas. Al igual que la mímica colonial descrita por Bhabha, ella hace una imitación paródica de los abusos recibidos por parte de todos los hombres, repitiendo un modelo de control. El poder clánico de cuerpos sobre cuerpos parentales que a pesar de ser también mujeres como la madre de Asunta perennizan la estructura tradicional patriarcal, haciéndose parte del padre ausente y reemplazándolo. Esto se evidencia ya que la madre golpea incesantemente a sus hijas sin ninguna razón. Asunta dice: “Nuestros cabellos ya no eran cabellos, pues agarrándonos de la cabellera nos golpeaba a las paredes, cuando no hacíamos las cosas para su contento” (95). De esta forma, se observa que el dolor se desencadena desde diversas fronteras y niveles, sofocando y rompiendo al sujeto colectivo, pero éste, en palabras de Rama, con una dinámica elástica resiste aunque sea el subalterno del propio subalterno, la mujer indígena.

Asunta escapa del abuso de su madre, huye a la ciudad para encontrar el mismo atropello en el trabajo como empleada de casa por una maestra de colegio. El cambio de espacio no mitiga sus sufrimientos que se siguen inscribiendo en su propio cuerpo: “So india bruta ¿estas orejas no escuchan? Te he dicho fideos gruesos. Y llorando, sorda de dolor, regrese a la tienda a que me cambien los fideos” (96). La maestra al referirse a Asunta como “india bruta” evoca el estereotipo del indígena asociado con la inferioridad

y el maltrato físico. Este comentario de la maestra es parte del código cultural racista sustentado por la ideología desde el siglo XVI. Como lo expresa Lienhard:

La fundamentación ideológica para todas estas ofensivas contra los sectores más autónomos es el darwinismo social con su exigencia de “acabar con el atraso”, de modernizar el país, de europeizarlo en todos los terrenos, incluido el de la “raza”; las autonomías indígenas o populares son, desde luego, el peor obstáculo [...] (80)

Como dicho en la cita anterior, el darwinismo social encontró en Charles Darwin (1809-1882) una errónea extrapolación de su teoría pues le dieron aplicaciones en comunidades humanas para justificar el imperialismo y colonialismo con argumentos de que los individuos más capacitados serían los más aptos para sobrevivir, mientras aquellos que carecían de esas cualidades estarían condenados a la extinción. De esta manera, el hecho que los indígenas fueran obligados a las tareas más denigrantes no fue considerado como resultado de la conquista y opresión, sino producto de su natural inferioridad y servilismo: “El indio era el otro, condenado al silencio, inexpresivo como las piedras y de ese cúmulo indiferenciado que eran los campesinos, apenas se advertía la mirada pero vacía y sin contenido” (*Buscando* 259). Ellos estaban excluidos de la nación, pertenecían a otro mundo y dispuestos a cualquier violencia: “abusos sexuales, marcas con hierros candentes” (257). Estas características del mundo periférico se extendían a las ciudades, en donde la servidumbre debía hablar en súplicas y aguantar las violencias impunes de sus patrones.

Asimismo, el cuerpo de Asunta es construido en un espacio vinculado a su colectividad a través de los múltiples territorios por los cuales ella transita, unida a otro espacio desde una identidad del dolor. Esta última es la representación que la religión católica difundió de la Virgen María, dolorosa, abnegada y en el calvario como imagen

de la mujer. La religión católica con sus rituales tradicionales sustentó la ideología patriarcal de la subvaloración de la mujer con el principio divino de la relación entre mujer y pecado, citando a Lucia Guerra: “Por lo tanto, la divinidad masculina resulta ser la modeladora de un entorno natural que el hombre culturizará atribuyéndole, en primera instancia un nombre, acto de nombrar que es también signo de dominio” (37). Esta divinidad masculina por excelencia construida por la civilización monoteísta Occidental representa la actividad creadora del Dios masculino que desautorizó el concreto biológico femenino (crear en su vientre el ser humano). Además, según la Biblia Dios crea a la mujer para suplir una carencia, en calidad de complemento para el varón ya creado con “un soplo de vida”. De esta forma es como se separa la Naturaleza/ mujer, espacio inferior y subordinado a la ley de la Palabra regeneradora y territorio superior, creador de la cultura. Claro ejemplo del espacio de dolor es que la experiencia sexual de Asunta es la violencia y el abuso sexual silenciado. Es más, Asunta nunca cuenta a nadie sobre la violación física perpetrada por el sujeto que la obligaron a casarse por estar encinta, ella oculta su vientre como si tuviese la culpa: “Ellos no notaron mi barriga hasta los siete meses, porque pensando que me iban a botar, siempre estaba con mantón y amarrada con faja” (99). Roció Silva-Santisteban señala que el cuerpo femenino se inscribe en el locus de la opresión y de la expresión (3), teniendo en cuenta que el locus, término latino no solo significa lugar, oportunidad y ocasión, sino que además es el espacio preciso e históricamente situado por medio del cual y en el cual se construye el género. Remarca:

Considero que como una forma de empoderamiento y en la medida en que las mujeres han tomado conciencia de la comprensión de su propia condición subordinada en términos sociales y políticos, es desde el cuerpo que asume una manera diferente de entender una realidad no opresiva

(alternativa/creativa). Es de esta manera que el cuerpo se constituye también en un locus de la expresión (digamos que es factible que sea así).
(4)

Por ello, el cuerpo de Asunta es el espacio del dolor, sacrificio y de la opresión, en donde se recrean y reproducen el discurso del poder. Asimismo, Irigaray explica que la mujer encontrándose fuera de la praxis de la representación, solo se puede manifestar de manera fragmentaria en las márgenes, como aquello que sobra y queda de:

[...] un espejo investido por el sujeto masculino para reflejarse a sí mismo. Es más, el rol de la “femineidad” está prescrito por esta especulación masculina que escasamente corresponde al deseo de la mujer, el cual solo puede ser recuperado en secreto, ocultándose con ansiedad y sentimiento de *culpa*. (Guerra 159, énfasis mío)

Ese “sentimiento de culpa” que es implícito en los moldes construidos por la estructura binaria patriarcal reforzada en la teoría freudiana, se reduce a hacer de la mujer no solo un ser carente del falo sino en palabras de Guerra es duplicar la imagen propia (masculina) en márgenes dentro de un ámbito masculino (158). Sin embargo, el cuerpo de la mujer por su función de reproducción biológica propicia una “teorización ontológica del embarazo”, como condición de sujeto nutriente, proporciona cambios no solo en el papel patriarcal sino también en el concepto de alteridad. La violencia íntima hacia el cuerpo se transmite una vez más cuando se le impone casarse con el hombre que la violó porque la dejó encinta, el cuerpo habla: “[...] me embrocaron hartos tragos, a la fuerza. Allí me hicieron la maldad y conocí como eran los hombres; eso fue cuando ya iba a dos años y más, desde que empecé a enfermarme de mi sangre” (98). Vemos una vez más la anunciación de un signo “enfermarme de mi sangre”, imagen que amenaza a su destrucción o prisión que señala el silencio y la oscuridad de este espacio. El daño que fue ejecutado al cuerpo fue un acto de masculinidad hegemónica según Connel ya que fue

el grupo de hombres los que la emborracharon para que Eusebio la viole. En estos actos en donde se practica moldes hegemónicos de abuso en contra de la mujer, se benefician los hombres pues logran la subordinación de ellas (Huaytán 198). En este contexto remarca Judith Butler sobre la violencia y violación, que es una manera de expresar la vulnerabilidad humana primaria ante otros seres humanos en su interpretación más espantosa, “una manera de ser entregados, sin ningún control, a la voluntad del otro, una manera en que la vida misma puede verse suprimida por la acción intencionada del otro” (*Ensayos* 207). Son las mujeres las que se encuentran susceptibles a violaciones a sus derechos humanos relacionados a su género como: desprecio de su lengua tradicional y de su vestimenta, humilladas, esterilizaciones forzadas²², servicios carentes o ineficientes de salud, entre otros: “El punto principal es que el sentido no está inherente en las cosas, en el mundo. Es construido, producido. Es el resultado de una práctica significativa, una práctica que produce sentido, que hace que las cosas signifiquen” (Stuart Hall 9). La violencia pública y privada hacia el cuerpo femenino se ejerce a través de oposiciones binarias. De esta forma, se aprende e internaliza el sistema y las convenciones de la representación, los códigos de los lenguajes y la cultura, que hace posible que funcionen sujetos culturalmente competentes.

Muy pronto ese marido, Eusebio, con el cual Asunta fue obligada a casarse, “empezó a emborracharse y a pegarme, él no me daba ni un centavo, ni me hacía ver la

²² Según Defensoría del pueblo, entre 1996 y 2001 durante el gobierno del dictador Alberto Fujimori se aplicó una política de Estado ejecutando más de 272 mil esterilizaciones forzadas a (en su mayoría) indígenas campesinas quechua hablantes de bajos recursos económicos. Ellas fueron sometidas a procedimientos quirúrgicos sin ser informadas. La Amnistía Internacional y diversas organizaciones continúan demandando justicia para los responsables de mencionado crimen todavía impune (“Caso”).

plata que ganaba” (100). Como lo sostiene Stuart Hall, las representaciones se manifiestan a través del poder. El poder existe en términos de coerción y explotación económica y en términos culturales o simbólicos, como por ejemplo el poder de representar a alguien. El poder simbólico por medio de las prácticas representacionales son clave en la práctica de este ejercido para practicar la violencia simbólica. En este terreno, Edward Said nos ilustra con su estudio sobre como Europa construyó la imagen estereotipada del “Oriente” (1978). Stuart Hall sostiene:

El poder no solamente constriñe y evita; también es productivo. Produce nuevos discursos, nuevas clases de conocimiento (el Orientalismo, por ejemplo), nuevos objetos de conocimiento (el Oriente), configura nuevas prácticas (colonización) e instituciones (gobierno colonial). Funciona a nivel micro —la “micro-física del poder” de Foucault— así como en términos de más amplias estrategias. Y para ambos teóricos, el poder se encuentra en todas partes. Como insiste Foucault, el poder circula. (15)

El poder que se encuentra en todas partes y que circula, el cual menciona Stuart Hall es en el que Asunta se enfrenta en todos los territorios que debe migrar. Cuando ella se casa, sufre la misma relación de maltrato y abuso con su primer esposo, Eusebio, quien es un alcohólico y un sujeto agresivo. Eusebio no logra cumplir con sus roles de esposo y menos de padre, tampoco puede sostener el hogar ya que todo el dinero se lo gasta en el licor. En medio de la embriaguez Eusebio encuentra pretextos para vejar y humillar a Asunta:

— ¿Para qué sirves, carajo? Yo no quiero a una perra que sólo sabe ladrar en mi casa. ¡Sirve para algo, carajo! Diciéndome así me jaloneaba de los cabellos. Pero yo habré sido zonza para recordar en ese rato, lo que me dijo mi patrona, la señora María Pérez: — Si te has metido con ese hombre, como mujer cristiana, al lado de él tienes que morir o vivir. (101)

El hombre cree que maltratar a su mujer es complemento de su borrachera, es necesario como obligación marital o es un signo ostensible de su varonía (Barrig 91). El matrimonio y las relaciones sexuales fueron construidas como medios manipuladores de poder y utilidad, es un “sistema institucionalizado” para oprimir y controlar en forma desigual a las personas (“Space” 10). Son los mecanismos de represión que surgen de relaciones perpetuas de fuerza que generan relaciones de dominación y represión para controlar el comportamiento de la sociedad. En las zonas rurales andinas del Perú, la violencia contra la mujer se mantiene como un patrón de comportamiento permitido, justificado por las prácticas hasta nuestros días. Los golpes de los hombres a sus cónyuges son frecuentes, pero ellas no los abandonan por causas económicas, porque no tienen otras alternativas como por ejemplo de independizarse económicamente y encontrar trabajo en su comunidad. Si regresan por ayuda a la casa de sus padres, estos la devuelven por la carga económica que eso significa para la familia (Barrig 90-4). La expresión “*Amor serrano: más me pegas, más te quiero*” enquistado hace décadas indica las peleas conyugales entre los andinos que generalmente terminaban en golpes públicos en contra de la mujer. Esta representación del indígena feroz y violento tenía la imagen complementaria, la mujer, que reclamaba dicha ofensa como un derecho. En la época del Imperio Incaico si había dominación del hombre sobre la mujer, pero no como en la época de los españoles se ha mantenido, cito: “En todo caso, la violencia sería un derivado de la política colonial y del presente gobierno [...] pues habría dado a los hombres poder efectivo sobre las mujeres al hacerlas económicamente dependientes y sin autoestima como producto de su débil posición en el mercado (Andreas 65-67). Se sabe que la mujer en el Imperio Incaico, además de su función en el hogar, en la agricultura y

la textilera también estaba involucrada en la vida política del Imperio, siendo Curacas (profesoras), Gobernadoras, Sacerdotisas, entre otras funciones en la vida social.

Se observa que en el caso de Asunta no es como el dicho lo sostiene “*más me pegas, más te quiero*” por lo contrario, ella denuncia el maltrato y rompe el ciclo que la denigra al tomar conciencia de su situación y abandonar su cruz. En la yuxtaposición de la fuerza masculina en contra del cuerpo femenino, Asunta denuncia la violencia patriarcal convirtiéndose en portavoz de rebeldía y superponiendo su propia identidad en crisis al haber vivido tantos años con ese marido que abusaba de ella:

¿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! Pensando así, me vine de su lado, abandonando la mina y a mi marido. (108)

Asunta rechaza los valores de su sociedad al apropiarse de los estereotipos asociados a la mujer indígena e invertirlos, logra liberarse de una sociedad que busca controlarla, anularla y en donde las indígenas como ella son subalternas de los subalternos.

Desterritorialización: cuerpo errante

La narrativa de Asunta Quispe Huamán revela la fractura del otro en toda su complejidad. Su alteridad no solo son realidades que se plantean desde un nivel político sino sociocultural. Asunta se instala en un espacio que no es ni este ni aquel, un espacio que evita el margen pero que revela su doble articulación lingüística (la del traductor y la de ella, quien es traducida). Se da una doble mediación, la primera de la oralidad a la escritura y la segunda del quechua al castellano. Se observa en la enunciación un altercado e intrincado el cual se produce a lo largo de la narración del corpus narrativo,

como biografía/ testimonio recorre la historia de la nación peruana en sus desiguales formas de agonismo social y sus jerarquías patriarcales. Al mismo tiempo su discurso padece un doble grado de subalternidad, ya que su identidad la adscribe como indígena y mujer.

En este caso, cabe aclarar el significado del término subalternidad. Subalterno es aquella persona cuya identidad es negada por el Estado nacional y el saber ilustrado, por lo tanto, carece de representación ya que ha sido producido y justificado por la dominación del “otro” (Said 3). El subalterno se encuentra sociopolítica y geográficamente fuera del poder económico de la colonia o neocolonia. En suma, es un estilo de dominación, reestructuración y de autoridad que fue construida por el mundo sagrado y secular desde una perspectiva occidental para dominar al otro. Siguiendo lo planteado en el título, en términos de Haesbaert, la multiterritorialidad la construye el inmigrante, permitiendo la edificación de territorialidades híbridas con otras etnias. Añade: “Estos migrantes en diáspora pueden, al mismo tiempo, ser el núcleo de múltiples territorialidades, abiertas, en constante reconstrucción por el tránsito por distintos territorios ajenos, y ser objeto también, a formas de reclusión o confinamiento” (“Multiterritorialidad” 124). Éste precisamente es el caso de Asunta, quien huye de ese “confinamiento” o encierro que es su casa porque el padre muere y la madre la maltrata físicamente. De este modo ella adquiere múltiples territorialidades porque debe desplazarse para sobrevivir. Por consiguiente, se estudiará las relaciones del sujeto y su espacio para observar cómo los conceptos espaciales de multiterritorialidad inciden en la creación de su identidad. La evolución de Asunta la veremos en relación con los lugares que ha transitado para sobrevivir; estos son sus puntos de referencia el cual posee

significaciones diferentes por ser un sujeto subalterno y teñido por la represión, pobreza y opresión. Como ya lo dijo el transculturador JMA: “El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma” (“Soy” 2). La cita ilustra la transformación de esa rabia interior del subalterno en fuerza reformadora. La historia de la utopía Andina es similar al alma de Arguedas, en constante enfrentamiento entre la oligarquía y la cultura popular. Asimismo “el cerco” que menciona el escritor en 1968, hoy se siguen levantando pero son muros aún más reales, desde la propiedad privada, condominios cerrados (con rejas), en los barrios, hasta los muros fronterizos como entre México y Estados Unidos. Según Rogerio Haesbaert los muros evitan el contacto visual con las poblaciones más precarias. Sus funciones han variado con el tiempo, sin embargo su creación se refiere a razones militares, de control de la población, de contención territorial dejando a los desplazados o desterritorializados convertidos en migrantes en diásporas que vienen a ser un ejemplo de multiterritorialidad, pero en un sentido más funcional. Su multiterritorialidad es cultural y simbólica. Unos tienen vínculos de la misma diáspora, otros transitan por territorios del “otro”, con grupos más subalternizados, ingresan a otros territorios. En estos espacios inestables, la desterritorialización se relaciona con procesos de desidentificación y pérdida del simbolismo territorial (*Mito* 26). Lo que significa la pérdida del control del espacio, como ocurre con grupos como de los “sin techo” y con aglomerados humanos (26). En el caso de los indígenas en los andes, como Asunta, ellos han sido despojados de sus territorios desde la época de la conquista.

El primer desplazamiento de Asunta es familiar y laboral, el segundo urbano y laboral con su primer marido, y el tercero con su segundo marido Gregorio y su entrada al mundo laboral urbana. Su discurso tiene una clara presencia de la colonización, de los mitos indígenas, la tradición occidental pasada y presente. Asunta crea su propio tiempo y espacio, un tercer espacio que en palabras de Homi Bhabha es: “These “in between” spaces provide the terrain for elaborating strategies of selfhood-singular or communal-that initiate new signs of identity, and innovative sites of collaboration, and contestation, in the act of define the idea of society itself” (1-2). Es así como Asunta, como ya lo señaló el crítico, construye e “innova” en esa alteridad su identidad en su discurso, en ese tercer espacio, donde busca esa voz fragmentada, acentrada y sin copia de un orden central. Esa voz postcolonial llega con todo un bagaje cultural que se remonta desde los tiempos incaicos o del Tawantinsuyo. Al mismo tiempo el derecho a significar desde la periferia del poder y el privilegio autorizados se encuentra reinscrito no solo en la perdurabilidad de la tradición, sino que también en las condiciones contradictorias y contingentes que embargan la vida de los subalternos. El concepto “postcolonialismo” según Fernando de Toro abarca una variedad de espacios, territorios y temporalidades muy diferentes donde se converge con estudios feministas, étnicos, queer, ecológicos y otros. Por ello es posible que los contradiscursos postcoloniales se instalen dentro y no afuera de la maquina teórica que los puso en las márgenes (29-53).

La protagonista tal como el personaje picaresco de México, el Periquillo²³, (*Periquillo Sarniento*, 1816) recorre el Perú profundo de la sierra andina, allí deconstruye

²³ *El Periquillo Sarniento* es una obra satírica, protagonizada por un pícaro que exhibe las trampas en diferentes ámbitos de una sociedad disfuncional. La novela picaresca se

los mitos socioculturales del Estado peruano mientras examina diversos estratos de la realidad nacional. Asunta al pasar de amo en amo, migrar y construir multiterritorialidades para subsistir observa la estructura social peruana. Ella se desplaza, primero desde un pueblecito en la hacienda hasta la capital del Cusco, la sierra de Arequipa y Puno. En esos lugares trabaja como empleada de la hacienda, trabajadora de casa de profesoras sin sueldo y con sueldo, en bodegas de negociantes, tiendas y picanterías como ayudante en la cocina, en construcción y en las minas con su marido y como vendedora ambulante independiente.

Tal como el Periquillo ella critica irónicamente las instituciones gubernamentales, religiosas y sociales que oprimen a todos los “runas” (persona indígena quechua hablante) como ella. El esquema estructural que atraviesa la testimoniante es el antagonismo y enfrentamientos en los ámbitos socioeconómicos y culturales. José María Arguedas expone que esta estructura significa, “[...] la conciencia de vivir en un país dividido en dos universos, en dos mundos totalmente diferentes. Cada uno de estos mundos tiene su inconfundible identidad y son, entre sí, incompatibles” (*Los universos* 17). Además, el crítico introduce el término “heterogeneidad conflictiva” (“Los sistemas” 20-4) para explicar la estructura sociocultural de la región andina, en donde diferentes etnias se mezclan con las culturas y en donde la historia se define por la multitemporalidad. Este concepto tiene la capacidad de percibir Latinoamérica como una complejidad contradictoria, cada cual, con su propia historia, casi desconocidas en el caso de las marginales, pero a la misma vez funcionan dentro de resonancias múltiples,

considera un manifiesto no tradicional ya que el pícaro critica en sus aventuras y desventuras a la sociedad mexicana.

antagónicas, impredecibles dentro de una historia que es lo único que nos identifica con “todas las sangres”²⁴ de nuestra América. De este modo, Arguedas avizoró el problema que estallaría en el Perú en los años 80 y 90 con una guerra civil dejando 69,000 muertos (Comisión 1). Asimismo, Marisol De la Cadena remarca que en Perú se justifica y acepta la discriminación social basado en las diferencias culturales entre el resto del país y los indígenas. Igualmente, la oposición entre el “primitivo” (indígena, aborígen) y el “civilizado” el cual se mantiene en una infinidad intrincada de prácticas, significado y políticas. Otra gramática análoga vincula al indígena con el atraso, rural, ignorancia y en contra de las metas de la modernidad, urbanidad y progreso. El proyecto de asimilación ganó (*Indigenous* 3-5). En los años 50 y 60 tanto el Perú como Latinoamérica trataba de incorporarse a la economía global, se produjeron grandes migraciones a las ciudades y también se transformó el continente de un campesinado primario a una cultura urbana. Este proceso migratorio acompañó la etapa de industrialización y “modernización” que sería un fenómeno inquietante de la realidad de América Latina. La comprensión de los fenómenos de migración interna implica el análisis de los aspectos culturales que se renuevan en dicho escenario de cambio social. La compleja realidad de las ciudades y las incoherencias sociales y étnicas nos demuestran que la integración y homogenización que se predecía no se ha cumplido. Las relaciones sociales y la supuesta “cultura urbana”, ideología de la sociedad occidental industrial moderna, se extiende sobre sociedades que poseen una dinámica propia (Tamagno 168).

En muchos aspectos, Asunta no es como el personaje picaresco. Ella no utiliza artimañas o se aprovecha del sistema corrupto para ingresar a otros sectores más altos en

²⁴ Se refiere a la obra de José María Arguedas *Todas las sangres* (1964).

la sociedad. Sin embargo, pese a la humillación que la derrumba, Asunta y “sus paisanos” se aferran a una dimensión que los que no son runas carecen, la dimensión mítica que los conecta según Cornejo Polar, con la naturaleza y los poderes que ella tiene para con ellos. Los indígenas también resisten con sus bailes y cantos colectivos, sin embargo, Asunta ha sido desarraigada de estas dimensiones porque justamente en la Fiesta de San Juan, Octava de Corpus de San Cristóbal, es que “me embrocaron harto trago, a la fuerza y me hicieron la maldad y conocí cómo eran los hombres” (98). Mientras los indios se defienden con sus bailes y forman comunidades fraternales con la música, Asunta también ha sido desterritorializada de la dimensión de su música y danzas por los mismos hombres de su comunidad. Las poblaciones indígenas son víctimas del abuso sistemáticos desde la colonización europea y posteriormente con la formación de los estados naciones. Asimismo, las discriminaciones vienen desde fuera, pero contextualizadas en sus usos y costumbres, existiendo certeza de acciones de índole tradicional realizadas por los hombres de sus grupos (Calfio y Velasco 3). En este caso vemos el problema abierto del cuerpo, etnicidad e identidad, que se presenta vulnerable, móvil cuando el sujeto se encuentra envuelto y enredado en los poderes dominantes, específicamente en la violencia para mantener su hegemonía y avasallar al cuerpo. Siguiendo esta dirección señala Foucault: “El poder sobre el sexo se ejercería de la misma manera en todos los niveles. De arriba abajo, en sus decisiones globales como en sus intervenciones capilares, cualesquiera que sean los aparatos o las instituciones en las que se apoye” (*Historia* 80). En palabras de Lefebvre, el espacio tiene la función como conocimiento y acción, usa la violencia para perpetuarse. Es así como las epistemologías fueron construidas con violencia y convertidas en ejercicio hegemónico (30-33). De allí que el futuro crea

nuevas ideologías para seguir sosteniendo el sistema de violencia. Así como en las relaciones del sexo y el poder Foucault descifra en términos de represión a nivel familiar y estatal. Por ello si el sexo está reprimido o prohibido a la inexistencia, quien utiliza ese lenguaje se coloca fuera del poder. De este modo se observa que Asunta se expresa del sexo en códigos de represión: “me hicieron el daño”, es un modo que usan los hombres para marginarla, silenciarla y humillarla. Ella no se atreve a denunciar a su atacante ya que, en palabras de Foucault, “el poder constriñe al sexo” (79), se descifra a partir de su relación con la ley, creando un discurso y un estado de derecho. Esta lógica del sexo que consiste en negar su existencia se ha construido por más de tres siglos, pensar que es ilícito e in formulable, que es prohibido y está anulado de la realidad: “La lógica del poder sobre el sexo sería la lógica paradójica de una ley que se podría enunciar como conminación a la inexistencia, la no manifestación y el mutismo” (79). Por ello Asunta, aunque violada oculta su embarazo pues lo inexistente no tiene derecho y solo ‘confiesa’ cuando es amenazada e interpelada por su empleadora: “¿De quién es? ¿De quién es? Habla” (99). Partiendo de este principio, Asunta niega su sexualidad por su inexistencia, ilegalidad e in formulabilidad ya que en la construcción patriarcal el cuerpo femenino es anulado. El cuerpo femenino estuvo clausurado a todo tipo de placer y la castidad consistía en la limpieza del alma y cuerpo, estrechamente relacionado con la historia de la cristiandad occidental, el cuerpo era fuente y origen de tentación. Para Asunta el dar a luz significa pecado, refiriéndose al día que tuvo su hijo abandonada y sin ayuda de nadie, recuerda: “Seguro que esa noche ya pagué una parte de mis pecados, pues no podía levantarme” (101). Asimismo, la idea que tiene del pecado es recogida directamente de la tradición testamentaria, Lucía Guerra señala: “[...] es el umbral que le permite ser

nombrada a partir de su identidad biológica anclada en la maternidad. Y el pecado es, también, causa de un castigo en el cual significativamente se insertan el dolor del parto y la sumisión ante el esposo” (38). Esta construcción entre lo biológico y social permite una vez más, ratificar la anulación de la autonomía e identidad de la mujer, representada como “fragmento complementario” (38) y como madre bajo el poder y subordinación ante el esposo, como cuerpo reproductor bajo la Ley patriarcal. Así el marido de Asunta ausente por días en su primer parto, llega: “[...] para cargarme a su cuarto en Santa Ana, donde empezamos a vivir” (100). El marido desplaza a su pertenencia, Asunta, como un objeto carente de potestad o autonomía. De este modo nos aproximamos a los contenidos de procesos de constitución del sujeto-lugar o espacio contenidos de procesos de constitución del sujeto-lugar o espacio desde su psíquico hasta su espacio-lugar-territorio material. El crítico brasileño Rogerio Haesbaert realiza una síntesis de esta dualidad:

El territorio envuelve siempre, al mismo tiempo [...], una dimensión simbólica, cultural, a través de una identidad territorial atribuida por los grupos sociales, como forma de ‘control simbólico’ sobre el espacio donde viven (siendo también por tanto una forma de apropiación), y una dimensión más concreta, de carácter político disciplinar: una apropiación y ordenación del espacio como forma de dominio y disciplinamiento de los individuos. (*Mito* 104)

Estos espacios de dominio son los territorios donde se ejerce el poder y donde coexisten las relaciones hechas en el espacio, la cual tiene múltiples formas. Así tenemos el poder de las clases hegemónicas, el político, el del Estado y otros poderes simbólicos como religiosos, étnicos, de género y raza. Es así como las territorialidades dominantes en el mundo moderno de matriz europea originalmente se llevaron a cabo aplicando una estandarización territorial de carácter universal cuya base era el Estado y sus dominios en área, construyendo zonas de territorio de carácter funcional. El territorio mínimo de la

propiedad privada se superponía al territorio municipal, que estaría éste a su vez dentro del territorio departamental o provincial, más tarde incluidos en el territorio estatal. De esta forma el Estado-nación promueve una territorialidad en el sentido de clasificar, de controlar el acceso y nombrar a los individuos según su lugar de nacimiento. Como afirma Guattari en su obra *Micropolítica: Cartografía del Deseo*:

Los seres existentes se organizan según territorios que ellos delimitan y articulan con otros existentes y con flujos cósmicos. El territorio puede ser relativo tanto a un espacio vivido como a un sistema percibido dentro del cual un sujeto se siente “una cosa”. El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación fichada sobre sí misma. Es un conjunto de representaciones las cuales van a desembocar, pragmáticamente, en una serie de comportamientos, inversiones, en tiempos y espacios sociales, culturales, estéticos, cognitivos. (*Mitos* 323)

Esto quiere decir que las diferencias socioeconómicas, étnicas y sexuales definen nuestras distintas territorialidades en donde se representan distintos y contradictorios territorios. Además, como lo menciona Deleuze y Guattari la territorialidad es una característica principal de los agenciamientos: “Todo agenciamiento es en primer lugar territorial. La primera regla concreta de los agenciamientos es descubrir la territorialidad que engloban. [...] por eso el agenciamiento va más allá también del simple comportamiento” (*Mesetas* 513). De este modo, un agenciamiento en su multiplicidad o multiterritorialidad procede sobre flujos semióticos, flujos materiales y sociales que son productos de agentes colectivos de enunciación. Cabe precisar que un o una desterritorialización se reterritorializará en el nuevo espacio desde donde existen procesos de decodificación en sus continuos desplazamientos. De esta forma el sujeto en esas territorializaciones precarias en movimiento reconstruye, cree y lucha. Asunta se arriesga, debe subsistir y en una “línea de fuga” que es a la vez sus derrotas, humillaciones, conquistas y construcciones. Así es como ella se alía a nuevos espacios a través de líneas de fuga,

desplazamientos y procesos de descodificación, conectada, aunque sujeto individual a otros runas como ella en los intrincados entrecruzamientos de su andar. En esa lógica, el capitalismo ha sido desterritorializador desde sus inicios, por eso ésta es inseparable a la praxis capitalista. Un ejemplo claro en la historia es la desposesión territorial de los campesinos o runas. Por ello, el territorio (bajo la perspectiva cultural) consiste en algo concreto como valor que en el caso del poder del Estado estará vinculado a las estructuras político-económicas dominantes:

Creo que América Latina puede ser, de alguna manera, el ejemplo de un espacio que también se construye a partir de una mezcla cultural, debido a su capacidad de mezclar culturas distintas, aunque muchas veces impuestas por un proceso más violento, como ocurrió durante el colonialismo. (*Mito 9*)

En este sentido, cuando Asunta empieza su movilidad como trabajadora en una hacienda, nos enteramos de las injusticias del sistema agrario en el Perú en los años 40. El gamonalismo fue un sistema de poder de los hacendados que se origina después de la Independencia y continúa hasta que fue implementada la reforma agraria (1968) por el General Juan Velasco Alvarado. Aníbal Quijano sostiene que América se convirtió en el primer espacio/tiempo de modelo de poder. Los conquistadores establecieron ejes de poder, clasificaron la población Americana y controlaron las formas de trabajo, sus recursos, y sus productos, alrededor del mercado mundial (202) Es en este momento es que la idea de raza adquiere sentido, las identidades se asocian a jerarquías, espacios y roles sociales. Se codifica las diferencias de razas, entre los invasores y los vencidos. Los dominantes se llamaron blancos, se consideraban superiores y llevaron la configuración eurocentrista del conocimiento. Los conquistados fueron considerados inferiores, en su aspecto físico, cultural y social: “Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y

perdurable instrumento de dominación social universal” (203), eso representó una nueva forma de legitimar las practicas antiguas. La Corona de España decidió traer a los africanos para utilizarlos como esclavos en lugar de acabar con los indígenas. Se expande la dominación colonial por la raza blanca dominante con el mismo criterio de clasificación racial a nivel mundial. Se aplica la formula aplicada en América, que había resultado exitosa, en palabras de Quijano, con una distribución racista del trabajo y el modo de explotación del capitalismo colonial.

En el Perú, después de la independencia, los gamonales o hacendados se habían apropiado de las tierras de las comunidades campesinas valiéndose del apoyo del gobierno y sus fuerzas armadas. El sistema se basó en una explotación con rasgos feudales, y una relación de subordinación, servidumbre y paternalismo legitimados por la iglesia católica y sus representantes (el párroco local). El gamonalismo como ya lo hemos mencionado, fue muy fuerte en la sierra peruana, alcanzando poder político y económico, y desempeñando cargos públicos en la capital. Según Flores Galindo, los mistis (gamonales y principales) ejercían su poder en dos espacios, dentro de la hacienda y fuera de ella, “El Estado requería de los gamonales para poder controlar a esas masas indígenas excluidas del voto y de los rituales de la democracia liberal, que además tenía costumbres y utilizaban una lengua que las diferenciaban demasiado de los hábitos urbanos” (*Rostros* 20). Así las familias en la sierra del Perú trabajaban en su comunidad, en las tierras de los gamonales en condición de arrendatarios, los indígenas no tenían tierras y debían ejercer el trabajo como colonos parcelarios, pagar tributos y vivir recluidos en el espacio privado de la gran propiedad. En esa lógica, la familia de Asunta representa el abuso de millones de indígenas analfabetos, quechuahablantes y monolingües. Asunta habla: “Así, en la

hacienda, había *pongos* para todo. Si los *pongos* estaban completos en la hacienda, a uno lo mandaban al Cusco, al Convento, a pasar el *pongueaje* sirviendo a los padres” (93). Los *pongos* eran los indígenas sirvientes del español, trabajadores serviles de la colonia, peones de la hacienda o trabajadores no clasificados en las minas a quienes se obligaba regularmente a realizar trabajos físicos pesados para otros (Barrig 34). Es más, siguiendo el testimonio de Asunta, después de la muerte del padre y hermano en la familia, por ser mujeres, les quitan la poca subsistencia que tenían como “arrendieros” de las tierras del gamonal donde a cambio de tres topos de terreno de maíz y dos de triguil tenían que trabajar en las tierras del hacendado. Asunta expone: “ninguna de nosotras podía ir a trabajar de peón a la hacienda [...] el mayordomo no consentía que alguna mujer trabajara” (94). El mayordomo les demanda que contraten a un peón para que trabaje por ellas. El sistema de topos discrimina en contra de las mujeres en un ámbito en donde la mano de obra del hombre es diferenciada e insustituible: “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 y como todas éramos mujeres.” (94). En la hacienda, los padres dueños del convento no solo separaron a la familia de Asunta, pues enviaron a su hermana mayor de cocinera al convento y al resto de la familia a trabajar en la hacienda, sino que también terminaron de quitarles las tierras bajo el código de género. Desde que gobernó la religión católica en el nuevo mundo, marcó en forma definitiva a mujeres y hombres, ya que no solo era dueña de los bienes como representante de los reyes católicos en los territorios conquistados, sino que también tenía potestad para confiscar, sancionar a muerte, prisión y tortura y controlar los libros que se admitiesen leer a los peruanos y condenar todos los delitos que atentasen contra la

religión católica (Guardia 32). Asunta crítica sobre la explotación de los padres hacia los trabajadores en la hacienda: “[...] era la razón para que uno se pasara trabajando en la hacienda mes tras mes, durante todo el año. Eso hacían estos padres ¡qué tiempos demonios habrán sido esos!” (94). Por ello Asunta y su familia deben de trabajar como empleadas en la casa de la hacienda, pero esto no dura mucho ya que Asunta no resiste a los abusos físicos continuos de la madre y huye de la hacienda.

La secuencia de la movilización del sujeto la instala eventualmente en una escuela en: “la Comunidad de Llulllucha, a un día de camino de Urcos [...] estaba en la puna; con el frío de la nevada” (95), en donde a través de su empleadora, una profesora de colegio, incursionaremos al precario nivel del sistema educativo en el Perú. La profesora utiliza la escuela, los alumnos y a la comunidad para su usufructo personal y su negocio de ventas y distribución de alimentos en la zona. Ella emplea el colegio no para enseñar sino como almacén para guardar la mercadería que ordena a que sus alumnos transporten de otros lugares remotos de la sierra haciendo trueque de alimentos con pueblos que se encuentran en estado de abandono y que no tienen acceso a productos de primera necesidad. Ella especula con los artículos, explota a sus alumnos como trabajadores y: “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.” (96). Además, la maestra “era malvada y me maltrataba pegándome y no me pagaba; además de que su esposo también era un diablo que había querido violarme ya tres veces, mientras no estaba la señora” (96). La maestra es una persona violenta, avara, no le da de comer, trata mal e incluso le insulta y pega. La ignorancia que se le atribuye al indígena reside en su condición de iletrado (a), a su estado primitivo o a una especie de “pecado original”, por

ello no es alarmante que las trabajadoras indígenas no tengan derecho ni a un sueldo y sean maltratadas. El servicio doméstico da a conocer a Asunta la corrupción de la decencia humana básica en el mundo urbano, es un ámbito de egoísmo y explotación, “Esa señora maestra era una gran tacaña y renegona [...] quería que durante todo el santo día estuviera cargada con sus huahuas” (96). El abuso es evaluado en la escala del poder que es construido en este caso por diferencias educacionales y étnicas. Se observa que la profesora por tener un cartón oficial (certificado) abusa de este título y explota a los estudiantes y los indígenas de la comunidad campesina. Esto es porque se confunde la instrucción con el diploma en lugar del aprendizaje. A la instrucción y los roles en lugar de a la razón y liberación. La gente cree equivocadamente que los cargos públicos han sido cedidos a los que poseen la capacidad requerida, en realidad el sistema escolar ha monopolizado su administración.

La maestra también manipulaba a la comunidad ya que tenía ahijados y entre ellos escogía a un Regidor para la escuela. Éste se encargaba de los recados personales de la maestra y a hacer cumplir que todos los comuneros: “dieran por familia, un cordero cada tres semanas; por el que se les pagaba dos soles y dos manojos de coca” (96). La maestra tampoco cumple su función en la escuela como profesora, más bien utiliza las facilidades para su negocio y mercancía. En este contexto las reprimendas, abusos físicos y verbales ejecutadas a Asunta: “So india bruta! ¿Estas orejas no escuchan?” (96), no son considerados infracciones a los derechos civiles. A veces el maltrato no es visto como una ofensa sino el trato que la persona amerita, dependiendo de su comportamiento, según su condición étnica. De la Cadena señala que estas exculpaciones del racismo se encuentran incrustada en una definición de raza retóricamente silenciada por la

subordinación histórica del fenotipo a la cultura como evidencias de diferencia, añade: “En otras palabras, los peruanos piensan que sus prácticas discriminadoras no son racistas porque ellos no le dan connotación biológica, sino cultural” (*Indigenous 2*). La heterogeneidad de culturas en el Perú representa diferentes niveles de desarrollo de la razón; esta desigualdad explica y justifica una jerarquía que estructura la política de la nación y sus diferencias económicas (3). Según esta explicación las desigualdades son inmanentes, estas legitiman y naturalizan las diferencias que son superadas (según esta visión) a través de un proceso gradual de evolución grupal. De esta forma ser indio es una condición social que, “refleja una falla individual por no obtener la mejora educativa” (6). Es más, Joaquín Capelo puntualizó la representación de los indígenas mimetizados en la servidumbre, condición donde según el autor habrían llegado por su corto entendimiento. Según esta lógica, los servidores domésticos, generalmente femeninos, eran una clase que aceptaba su estado de inferioridad (Barrig 35). La educación, entonces, se convierte en el principio a través del cual la comunidad humana conserva y trasmite su peculiaridad física y espiritual, asociando conceptos de cultura y de civilización. Mismo caso de José Rodó (1872-1917) en el que la civilización significaba espiritualidad e inteligencia encarnada en la figura de Ariel, cuya antinomia es la barbarie de Calibán. Así, la figura del civilizado y su antagónico el salvaje, resurgirán con distinto repertorio en el pensamiento latinoamericano del siglo pasado hasta el presente.

En este sentido el concepto de cultura y civilización han sido asociados, la escuela determina la condición social del individuo. Ivan Illich bajo esta misma perspectiva en su libro *Hacia el fin de la era escolar*, sostiene que la revolución separó el Estado de la Iglesia, pero la escuela tomó el lugar de la Iglesia, y se le otorgó a ésta todo

el carácter salvador. El no concurrir a ella, significa ignorancia. El individuo sin educación está condenado a la fatalidad de su destino sin tener otro consuelo sino de luchar por la educación de sus hijos:

La sociedad obligatoria polariza inevitablemente una sociedad; y a la vez jerarquiza a las naciones del mundo de acuerdo con un sistema internacional de castas. Los países resultan clasificados, en efecto, por castas, desde el momento que su dignidad educacional se determina por el promedio de años de escolaridad de sus ciudadanos, clasificación que se relaciona estrechamente con el producto bruto per cápita, y en forma muy dolorosa. (13)

El crítico sostiene que la igualdad escolar es económicamente un absurdo y la equivalencia de oportunidades en materia de educación es viable, sin embargo, confundir esto con la escolaridad obligatoria es como confundir la salvación con la Iglesia. Insta por la abolición del monopolio de la educación por la escuela para acabar con los prejuicios y discriminaciones. Siguiendo lo planteado, el desplazamiento de Asunta está orientado por una búsqueda cuyo motivo es la supervivencia. El tema en torno a su identidad surge como instancias móviles y vulnerables en el sujeto mujer sumergido en las redes de los poderes dominantes donde la violencia es requisito para la supervivencia. La protagonista muestra el abandono y falta de atención médica para la mujer indígena de los registros sociales más bajos los cuales a través de la historia han sido peor que ineficiente. Ya que desde la época colonial los indígenas han sido utilizados como mano de obra barata y desechable primero para la extracción de los minerales en la colonia, luego han sido despojados de sus territorios en la época de la República y contemporánea por los caudillos que ayudaron en la guerra de la Independencia y más tarde por la nueva élite que pretendieron modernizar al Perú. Por ello, los subalternos deben recurrir a sus

propias curaciones de antaño, sus remedios caseros y a sus curanderos. Para Asunta no existe nadie quien la ayude a tener sus hijos:

No podía levantarme y todo mi cuerpo estaba pesando como piedra, con el dolor. No había con qué cortar el cordón umbilical; entonces, agarrándolo con toda mi fuerza, lo arranque como se arranca una pita. Cuando estaba en ese trance, entró seguramente al escuchar mis gritos- una paisana de Anta...Ella me ayudo, dándome un matecito. (100)

Asunta no solo no cree en el sistema médico peruano, sino que duda de éste. Su primer y segundo hijo mueren antes de cumplir el año. A pesar, que Asunta llevó al hospital a su bebita porque “lloraba sin parar” (100), después que su hija terminó la receta médica murió. Por lo tanto, ella cree que las pastillas que le hicieron tomar a su hija en su biberón fueron las causantes de su muerte: “cuando terminó las pastillas, se murió llorando, por eso, hasta pensé — ¿O me habrán dado veneno?” (100). Asimismo, la experiencia de Asunta con la educación son sombrías, el estado es incapaz de proporcionar educación elemental a sus ciudadanos, ella no pudo ir a la escuela ya que tenía que trabajar con sus padres en la hacienda desde temprana edad para ayudar con el sustento precario de alimentos en su hogar. Su primer contacto con las letras fue en la segunda casa que trabajó en la ciudad del Cusco como empleada de casa, una de las hijas de la empleadora: “Gracias a esta niña aprendí a conocer las letras; ella me enseñaba en las noches, cuando iba a acompañarla a dormir a San Sebastián, donde vivía. Ahora mismo, lo que ven mis ojos puedo todavía deletrear, aunque nunca he entendido las letras que leo” (97).

Asunta entra a los espacios de las minas del Perú, allí ella y su primer esposo transitan en búsqueda de empleo, Asunta también consigue trabajar en las minas con otras esposas de los mineros. Las condiciones de trabajo son deplorables no solo por las condiciones climáticas en las que trabajan estas personas (la puna en los andes), sino

también por los recursos salubres, de saneamiento básico, de vivienda y abrigo que carecen. A pesar de que la minería es el principal exportador del país ya que explica el 59% de las exportaciones totales, es el sector más explotado en cuanto a las condiciones laborales de los trabajadores (Macroconsult 3). Asunta habla:

Así empecé a trabajar escogiendo el mineral. El trabajo era descansado, porque se escogía sentada, pero uno tenía que estar todo el santo día, ya peleando con el frío, ya con la lluvia, ya con la nevada. Con esto no más se sufría. La vida que pase en esta mina fue un engaño, pues una trabajaba mes tras mes, pero nunca llegaba el pago completo. Si una ya tenía dos meses trabajados, solo le pagaban un mes. (106)

La minería en el Perú se caracteriza por tener una alta mano de obra femenina las cuales están insertadas en la actividad informal y considerada como las más pobres de Latinoamérica por sus condiciones ruines para las mujeres. Su mano de obra no está considerada en ninguna estadística por lo que no tienen acceso a seguro social o médico (Araníbar 2). Asunta también ingresa al entorno sórdido del trabajo de construcción en donde las condiciones laborales son miserables, su vivienda consistía en: “unos huecos en el suelo, tapados con calaminas [...] Cuando terminaron el puente, pasaron a otro lugar, mas lejos del campamento, para hacer cunetas y otro puente chiquito. Hasta allí teníamos que llevar el almuerzo todas las mujeres a nuestros maridos, sin hacer caso al viento que soplaba” (102).

En palabras de Henri Lefebvre, el espacio no es estático sino por lo contrario: “Dynamic and constitutive dimension and stake of struggled, one that is currently being reconfigured rather than eroded” (Lefebvre 36). En este sentido el tránsito de Asunta, entendiendo que la violencia es inherente al espacio político, ha sido forzada a negociar y “reconfigurar” su identidad en espacios impuestos, y en su búsqueda nomádica por

sobrevivir mientras aprisionada por el esposo. De este modo, en estas relaciones de disidencia configura y reconfigura cierta independencia, construye una identidad desde el cuestionamiento a sus roles tradicionales, lo que la obliga en términos de Diamela Eltit a: “poner su cuerpo biológico en los núcleos culturales de los cuerpos masculinos y así participar épicamente en la historia desde el espacio del poder dominante al cual aspiran acercarse cada vez más para alcanzar una identidad posible” (66). Siguiendo esta dinámica, cuando Eusebio trabaja en la construcción, ella empieza a generar dinero y ser económicamente independiente del marido. Asunta había empezado a ahorrar, pero su marido le quita el dinero para malgastarlo en el alcohol y abusar de ella. Ella toma conciencia de su situación: “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” (107). Asunta toma conciencia de sus derechos, sus capacidades y que puede seguir adelante por sí misma y con su única hija sobreviviente de los siete que tuvo. Por último, Asunta decide abandonarlo y escapar con su hija Martinacha. Más tarde, ya con su segundo marido, Gregorio, con sus propios ahorros y la ayuda de préstamo de platos e utensilios de algunas vecinas, empieza a montar un negocio, pero una vez más como sujeto vulnerable el espacio en el que ingresa está dictado por normas asociadas a esa ubicación. De este modo, por ser ambulante, por su condición de etnia y mujer indígena, y sin licencia para poder vender en el mercado será maltratada por el gobierno municipal, el policía le grita: “— ¿Carajo eres sorda? ¡So gran puta india! ¡Pun-Pun! Pateó la olla de comida y pisoteó mis platos que eran de puro tiesto; al ver toda la comida en el suelo y los platos rotos, me puse a gritar auxilio... (114). Según Díaz Caballero (1996) Asunta en su condición de quechua hablante y analfabeta se convierte

en una marginal de la ciudad letrada (Huaytán 201). Sin embargo, más tarde consigue una licencia municipal pudiendo trabajar, pero en otro mercado donde no llega a tener la clientela como en el anterior. El tránsito espacial y social de indígenas o mestizas exitosas fue vista como el resultado de negocios turbios o deshonestos (Huaytán 201-2). Además, según De la Cadena, en las décadas de los 50 y 70 existió un acoso continuó a las mestizas o indígenas negociantes en el mercado, sobre todo cuando estas mujeres tenían éxito pues ya no era solo el gamonal rural quien representaba el logro (*Indígenas* 200). En este sentido, al reemplazar el poder dominante por las márgenes y hacer de éstos el nuevo centro, diferentes perspectivas de violencia fue posible²⁵. En este caso, Asunta no se enfrenta directamente con el poder, más bien utiliza estrategias y se desquita de manera furtiva, disimulada o irónicamente. Tal es el caso, cuando critica a los padres del Convento que le quitaron sus tierras a su madre y las pusieron para trabajar en la hacienda: “Eso hacían esos padrecitos” (94). O cuando critica a su primera empleadora que trabaja sin pago para poder comer y tener un techo, pero luego se escapa. Con la segunda empleadora también se desquita: “realmente era muy buena” pero indica: “tenía que trabajar como trabaja un burro en su mejor tiempo, día y noche” (97). Además, reprocha todos los lugares míseros donde trabajó con su esposo y la cruz que tiene que llevar por ser su mujer. Por lo tanto, la furia de Asunta se encuentra disfrazada, ella juega con el sentido irónico de la apariencia y el engaño.

La voz del sujeto narra una historia en movimiento, de versiones que se expresan en danzas rituales en condiciones paródicas que disimula su cólera y se inscribe en desmitificar la mitología femenina patriarcal. Se desplaza por los repliegues más

²⁵ Véase, “The Margin at the Center” en *Testimonial Narrative* (1989) de John Beverly.

recónditos del país y con los runas (subalternas/os) que es el sentir de quienes padecen. El sujeto femenino nómada se encuentra en continua confrontación con sus entornos oscilantes y hostiles ya que son espacios hiper marginales mientras va construyendo una identidad desde el ámbito tradicional de mujer indígena. Como el Periquillo, el sujeto móvil atraviesa multiterritorialidades, se expresa a partir de una agenda propia que da cuenta de su percepción sobre el mundo, de su problemática como mujer y sus padecimientos inscritos en su propio cuerpo. La protagonista muestra las fallas de la política oficial peruana en cuanto a sus estructuras económicas, políticas y estatales. Lo realiza mostrando su experiencia personal con la educación básica que el estado no provee para sus ciudadanos, en el trabajo explotador y discriminante, la inexistente salud pública y las viviendas paupérrimas de los ciudadanos. Se observa, todo este espectáculo de miseria como paradoja a los mitos de los avances de la modernidad, en las leyes opresoras de la sociedad y la iglesia que la obligan a casarse con un violador. En la policía que la maltrata, roba y destruye el único sustento de vida que era su negocio en el mercado.

Estas configuraciones injustas del espacio las cuales fueron creadas para privilegiar el poder son la fuente de los conflictos y las causas de la lucha que se enfrentan al status quo y reformulan una perspectiva justa en la distribución del espacio. Se observa la multiplicidad de espacios inscritos en códigos y territorialidad inflexible en los que el sujeto nómada en palabras de Deleuze se descodifica, desestratifica y desterritorializa. Por ello el testimonio de Asunta se inscribe desde esa desterritorialización y expropiación del cuerpo, lengua, cultura en espacios móviles de explotación, pero ese sujeto indígena nómada trasciende a partir de su espíritu

mitológico runa descubriendo y confrontando la identidad nacional del Perú. Asimismo, demuestra hasta qué punto está fundada en la epistemología masculinas de poder, al mismo tiempo que crea un nuevo espacio y negocia su discurso con la narrativa dominante, desenmascarando los paradigmas totalizadores y redentores de la sociedad. Por eso su voz es el eco de la lucha y resistencia de todas las subalternas indígenas anónimas que aumentan la población urbana tercermundista cada día.

CAPÍTULO 3

CARNAVAL DE HORROR: CUERPOS DESENTERRADOS EN *ESE INFIERNO, CONVERSACIONES CON CINCO MUJERES* *SOBREVIVIENTES DE LA ESMA*

How could a formation of sovereignty, a fixed and determinate gregarious aggregate, endure being invested for their brute force, their violence, and their absurdity? They would not survive such an investment. Even the most overt fascism speaks the language goals, of law, order, and reason. Even the most insane capitalism speaks in the name of economic rationality. And this is necessarily the case, since it is in the irrationality of the full body that the order of reasons is inextricably fixed, under a code, under an axiomatic that determines it.
— Deleuze, Guilles and Guattari, Félix,
Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia (367)

Código de destrucción: la dictadura

Si en el testimonio de Asunta Quispe Huamán la supervivencia se da en un espacio híper marginal y de alto grado de nomadismo, en *Ese infierno* (2001) de Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar; ésta se evidencia en la reclusión, tortura y terror. En espacios abyectos de dolor y humillación, en donde los procesos de significación en fractura o mutilación se encuentran en constante disputa de una memoria fragmentada. Gilles Deleuze y Félix Guattari en su teoría de “cuerpo sin órganos” invierten lo abyecto en un proceso de auto-reconstrucción e identificación a partir de la eliminación del cuerpo en orden. El discurso de Asunta Quispe Huamán no es

un testimonio solo etnográfico ya que a través de su experiencia ancestral evoca otros espacios y tiempos que se entrelazan con la dimensión histórica y cultural de sujetos subyugados por el colonialismo. Sin embargo el discurso en *Ese infierno* escrito y editado por cinco mujeres, las mismas víctimas de la tortura del terrorismo de Estado, es un desafío abierto, proyectado a denunciar y hacer justicia. Como ya lo ha indicado con *La noche de Tlatelolco*²⁶ (1971) la crítica Elzbieta Sklodowska, *Ese infierno* es también un discurso público e historiográfico. En la narrativa de ambos testimonios se representa la expulsión de lo humano. La colonización de lo femenino, su fragmentación y su estado de abyección. Los personajes viven por un lado la feroz violencia de la marginalización social y étnica y por otro el tormento del terrorismo de Estado. Recurriendo a las teorías propuestas por Julia Kristeva, Gilles Deleuze y Guattari, entre otros se demostrará que la narrativa en *Ese infierno* subvierte lo abyecto e individual en espacios colectivos y en “cuerpos sin órganos”²⁷ desde donde desarticula la memoria oficial. Por lo tanto, tomaré algunos de estos conceptos e intentaré relacionarlo con los estudios de Foucault el cual se despliega bajo la noción de “biopoder”²⁸. Se pretende examinar este proceso y de qué modo se articula el discurso femenino desde el secuestro de las sobrevivientes, su

²⁶ Escrito por Elena Poniatowska.

²⁷ Deleuze y Guattari se refieren no a un cuerpo desmembrado sino a una evolución creadora que surge desde las márgenes y que amenaza al centro y el status quo.

²⁸ Concepto que desarrollo Michel Foucault para reformular el modo de entender la dominación de los cuerpos. Esta dinámica de control se afianza en el Estado el cual sostiene las relaciones de producción y la biopolítica (administración de la población) en todas las escalas de la sociedad (familia, ejército, escuela, medicina, etc). Según el filósofo, estas son las técnicas de política que tienen su origen en el siglo XVIII y que controlan y modifican los procesos vitales del individuo y las poblaciones (“Biopolítica” 2).

reclusión en el campo de concentración hasta que empieza a movilizarse y organizarse políticamente. De este modo se reflexiona sobre la continuación del conflicto entre la memoria y las políticas de olvido institucionalizado que se ha promovido con los gobiernos democráticos después de la dictadura y la constante destrucción y reconstrucción de la memoria social. Específicamente, se analizarán conflictos cruciales desde sus miradas y condición de género, como la violencia, la memoria, la tortura, la justicia y la historia en el debate cívico. En *Ese infierno* las sobrevivientes no regresan al lugar de origen, ni tampoco disipan el duelo, más bien representan un hecho que se resiste a ser parte de los centros del poder implantados por la cultura oficial. Estos sujetos subalternos recopilan su obra colectiva y en ese momento es que la mujer logra constituirse como sujeto político que sale de su esfera privada e irrumpe a la pública, rescatando y destejando la vida cotidiana en los campos de prisión, los silenciamientos, la tortura, el crimen, los autoritarismos coloniales, dictatoriales y el neoliberalismo entre otros. Asimismo, nos interesa señalar las fisuras de carácter nómada y recuperar la potencialidad de éstas memorias. Consiguientemente, se demostrará cómo las testimoniadas crean un espacio inestable de pertenencia que promueve la edificación de identidades y de subjetividades femeninas que se contraponen al olvido para conceptualizar una nueva identidad nacional que incluye a las culturas subalternas. En esa lógica, se recapacita sobre las relaciones entre el Estado y sus instituciones culturales para rediseñar el rol de la sociedad en la fase de redemocratización en Argentina y por extensión en toda América Latina.

¿Cómo se puede borrar el pasado, qué pasa con los cuerpos que han sufrido la degradación de políticas inhumanas? La historia Latinoamericana ha sido de vaivenes

violentos entre regímenes dictatoriales y turbulentos conflictos por el poder. Los gobiernos de turno han tratado de ocultar el pasado a través de procesos de despolitización y tergiversar la historia de los conflictos sociales como subversiones guerrilleras. En el caso Argentino, en palabras de Marguerite Feitlowitz, cuando el mismo lenguaje ha sido distorsionado, ¿cómo hacer para hablar? Estas preguntas nos llevan a la importancia para nuestro breve análisis del contexto histórico de la obra *Ese infierno*. En 1776 Argentina bajo colonia de España, fue Virreinato del Río de la Plata. En 1824 logró su independencia del imperio y pronto emprendió un prolongado periodo de guerras civiles, entre 1853 y 1860, contra los pueblos mapuche, tehuelche, ranquel, wichi y kom (más conocida como Conquista del Desierto y Conquista del Chaco). En esos años se formó como república federal. Más tarde, entre 1862 y 1930, fue un largo periodo de estabilidad constitucional, en donde se produjo la gran ola migratoria, predominantemente de países como Italia y España. Entre 1930 y 1976 hubo nueve gobiernos civiles llevados al poder con golpes militares, la duración de mencionados gobiernos fueron de un aproximado de dos años y diez meses. Tal como lo menciona el historiador Alain Rouquié, el dominio de los militares en la vida política son consecuencias de la debilidad de las instituciones civiles y la poderosa fuerza armada (citado en Feitlowitz 5). Por ello, las buenas relaciones con la fuerza armada es la clave para permanecer en el gobierno. Consecuentemente para Marguerite Feitlowitz, las estructuras profundas en la Argentina son de una sociedad feudal, el triángulo tradicional consiste en la oligarquía del terrateniente o gamonal, la iglesia católica y la fuerza armada. Con esta historia, los argentinos no tenían mucha fe en el poder del autogobierno. Más bien se pedía una mano dura, mientras los partidos políticos,

sindicatos, negocios y grupos de interés habían realizado alianzas con los militares. En palabras de Rouquié, todos quieren su propio coronel (5).

El panorama global antes del golpe militar argentino, era de un mundo dividido después de la Segunda Guerra mundial (1939-1945), la guerra fría agrupó dos bloques de países a partir de potencias imperiales, Estados Unidos y la Unión Soviética. América Latina como el resto del mundo vivía un periodo de transformaciones y controversias en sus estructuras sociales y económicas. La intervención norteamericana en varios países de las américas y el apoyo del golpe de estado al gobierno democrático socialista en Chile significó un desafío para los latinoamericanos de defenderse contra la cultura opresora y crear nuevos proyectos culturales de resistencia. La percepción por parte de las Fuerzas Armadas argentinas de una amenaza comunista con Fidel Castro en el poder desde 1959 en Cuba, representaba un aliado fuerte para la Unión Soviética y el apoyo a movimientos y grupos izquierdistas en el área. Estados Unidos había determinado mantener a Latinoamérica de su lado durante la guerra fría. Así lo declaró, en 1963, el secretario de defensa del Congreso en Washington:

The best return on our investment in military aid probably comes from the training of selected Army officers and key specialists in our military academies and training centers in the U.S. and abroad. These students are carefully selected by their countries so that they in turn become instructors when they go home. They are the leaders of the future. (Feitlowitz 9)

De este modo, los más sobresalientes oficiales argentinos fueron entrenados en la escuela del ejército de las Américas, E.E.U.U. (SOA fundada en 1946), la cual adiestraba para la

contrainsurgencia²⁹. En 1996, el Pentágono³⁰ finalmente admitió que a sus estudiantes le enseñaban, “torture, murder, sabotage, bribery, blackmail, and extortion for the achievement of Political aims [...] and that the parents of captives be arrested as an inducement for the prisoner to talk” (Feitlowitz 9). Por ello, el régimen de la Guerra sucia fue la generación más educada en la historia de la Argentina para cohesionar la ciudadanía con una fuerza destructiva. Asimismo la doctrina de las Fuerzas armadas argentinas fue alimentada por los oficiales franceses quienes habían liberado batallas contra los subversivos en Argelia e Indochina. Más todavía, la palabra guerra sucia es la traducción directa de DeGaulle³¹ o la Guerra sucia en Argelia (11). Argentina había recibido consejos de Francia hasta 1975, se adoctrinó al Ejército en las técnicas antiterroristas y en un aparato de inteligencia y represión (Novaro y Palermo 83-84). En suma, siguiendo el paralelismo global, los militares ratificaron y sistematizaron sus enseñanzas para aplicarla con toda legalidad en acciones de terrorismo, secuestro, asesinato y tortura para homogenizar la defensa de los valores del Occidente y rechazar a toda ideología marxista leninista (Novaro y Palermo 84). Más tarde, tanto Argentina como Francia negaron la tortura y los campos de concentración, sin embargo el General

²⁹ Dicho lugar se encontraba en la zona del Canal de Panamá hasta 1984, más tarde fue relocalizado en el Fort Benning, Georgia. La SOA ha sido financiada con los impuestos que pagan los estadounidenses y ha entrenado a 57,000 latinoamericanos. Allí fueron adiestrados el dictador Anastasio Somoza (dictador en Cuba), Manuel Noriega (dictador panameño), Roberto D’Aubuisson (líder salvadoreño del Escuadrón de la muerte) y Leopoldo Galtieri (último dictador de la Junta en Argentina), entre otros.

³⁰ Departamento de defensa de los Estados Unidos. Encargada de regular las funciones del gobierno relaciones con la seguridad nacional y las Fuerzas Armadas de los Estados Unidos.

³¹ Líder de la fuerza de Resistencia en Francia durante la segunda Guerra mundial. Fue presidente de dicho país en 1958-1969.

Ramón J. Camps presumió que E.E.U.U. y Francia eran los grandes diseminadores de la doctrina antisubversiva pero que desafortunadamente no tuvieron éxito ya que estaban luchando fuera de su territorio, en países con diferencias étnicas, lingüísticas, culturales y otros (Feitlowitz 11).

Después de la segunda guerra mundial, Argentina fue considerada el octavo país más rico del mundo. Su abrumadora población europea, ya que la mayoría urbe barbarie (indígenas) ya había sido casi eliminada, era reconocida por su cultura, sofisticación y cosmopolitismo. A Buenos Aires se le llamaba “El Paris sudamericano” (3-5). Además, Argentina poseía el alfabetismo más alto en toda América Latina. Por sus tierras vastas y fértiles, es uno de los países que no necesitaría importar alimentos. Sin embargo, Argentina ha sido consigo misma autodestructiva en diversas facetas de su historia. La caída del general Juan Domingo Perón es un ejemplo de un líder paradójico, que fue adorado por la extrema derecha e izquierda (4). Perón alcanzó el poder (empezó su presidencia en 1946) como populista, líder de los descamisados³², fue admirador de Adolf Hitler y Mussolini y refugió a miles de nazis tras la derrota del Reich. Además de ser una figura magnética para los judíos progresistas, creó enemigos con la oligarquía al nacionalizar industrias y servicios. En 1955 el gobierno de Perón fue derrocado, la fuerza naval bombardeó la Casa rosada, matando miles de peronistas quienes se habían agrupado en la plaza de Mayo. Desde ese momento Perón fue al exilio y el partido político fue ilegalizado. Se mantuvo ausente por muchos años, pero en comunicación con Argentina hasta que volvió a tomar el poder en 1973. A su retorno, decenas de miles

³² Fue la denominación que le dio el peronismo a la clase obrera argentina. Término peyorativo que usaba la oligarquía para señalar a los seguidores de Juan Domingo Perón. La palabra fue transformada en símbolo de honor para las aspiraciones de la clase obrera.

fieles simpatizantes hicieron una peregrinación para encontrarlo, pero en su camino chocaron con el partido derechista (guerrilleros) armados. Ocorre un enfrentamiento y masacre, la cual dejó por lo menos 200 personas asesinadas y 500 heridas. El día siguiente Perón desde el balcón de la Casa rosada deslegitimizó a sus seguidores izquierdistas (Feitlowitz 5).

A principios de 1970, el desempleo se disparó, el peso se devaluó y la guerrilla se desencadenó entre la fuerza armada de la ultra derecha e izquierda. Los secuestros, ejecuciones y violencia incierta volvieron a toda la ciudadanía vulnerable. La clase alta contrató seguridad personal para estar protegidos. En medio de esta crisis social, Perón murió y su esposa, Isabel (Isabelita), como vicepresidenta quedó de jefa de estado, a pesar de su notoria incompetencia política. Durante su presidencia, el gobierno organizó escuadrones de la muerte, bajo el título de Alianza Argentina Anticomunista (A triple) como respuesta ante amenazas del izquierdismo militar. De la misma manera fueron creados el Comando Libertadores de América³³ (cuerpo del ejército en Córdoba). Se decretó oficialmente la erradicación de elementos subversivos. Asimismo, el decreto número 261 decía que las fuerzas militares se movilizarían para operaciones no militares psicológicas. Para Marcos Novaro y Vicente Palermo, el trienio del conflictivo gobierno peronista llevó a la sociedad argentina a su debacle social y económico, dejándola a merced de los militares en 1976 (25). Para finales de ese año la inflación aumentaba a una tasa mensual de 30%, los ingresos de la exportación bajaron el 25% y el déficit había llegado a un asombroso de un billón dólares (Feitlowitz 5). El país que se denominaba

³³ O Escuadrón Libertadores de América, creado bajo el nombre de grupo Interrogador de Detenidos, fue un escuadrón de la muerte conducidos por oficiales del Ejército Argentino.

democrático estaba ocupado y bajo sitio. Entre 1973 y 1976, dos años y medio, grupos militares ejecutaron cerca de 900 asesinatos (Novaro y Palermo 81). La fuerza militar izquierdista tenía sus raíces en el Peronismo, aunque algunos tenían tendencias maoístas y el Che Guevara era uno de sus héroes. Sin embargo, la oposición más grande consistía en el grupo llamado los Montoneros, los ERP (Ejército revolucionario del pueblo), y otros grupos más pequeños como FAR (Fuerzas armadas revolucionarias) y FAP (Fuerzas armadas del pueblo). En su alto apogeo, 1974-75, estos grupos consistían en más de 2,000 ciudadanos, de los cuales 400 se cree posible que pudieron tener acceso a las armas. Antes y después del golpe, el gobierno exageró el poderío de las fuerzas insurgentes. Durante la década de 1970, los grupos izquierdista tuvieron un total de 697 asesinatos, 400 policías, 143 militares y 54 industriales (Feitlowitz 6).

La coyuntura en que se desencadenó el golpe, pedía acciones férreas en medio de una visión de la guerra fría de los años 60 por la doctrina de seguridad nacional, y un torbellino interno de irreconciliables pugnas sociales, económicas y políticas. De este modo, el 24 de marzo de 1976, la Junta de Comandantes en Jefe, integrada por el general Jorge Rafael Videla, el almirante Emilio Eduardo Massera y el brigadier Orlando Ramón Agosti, dieron un golpe militar, un eslabón más a la sucesión de intervenciones militares desde 1930. Las Fuerzas Armadas se apropiaron del Estado que pretendió producir cambios irreversibles en la economía, la educación, la cultura y la estructura social. Iniciaron miles de detenciones clandestinas y crímenes masivos. Le pusieron como nombre oficial Proceso de Reorganización Nacional. Marcos Novaro señala:

Visto a la distancia, el golpe inauguró un tiempo que, más que nada por su enorme fuerza destructiva [...] se autoasigno, transformaría de raíz la sociedad, el Estado y la política en la Argentina. Los militares que encabezaron la dictadura sin duda más sangrienta de la historia de este país y de toda la región lograrían, de este modo, su objetivo de poner fin a una época. Aún cuando demostrarían ser absolutamente incapaces de fundar una nueva. (19)

La catástrofe en Argentina grabó para siempre la memoria de la sociedad y se emblemizó en la muerte y desaparición de miles de argentinos que fue un hecho y símbolo de la destrucción de un mundo de significantes. La testimoniante en *Ese infierno* dice: “La sociedad estaba secuestrada” (Actis et al.48) y los que vivían lo hacían con terror, el Estado activó su disciplina en todos los campos y en la educación se trataba de eliminar cualquier elemento disidente. Según Novaro y Palermo, los militares al principio trataron de verse ordenados, previsores y hasta civilizados (20), por ello la gente en la apertura los recibió con ovación. Jorge Luis Borges aclamó: “ahora estamos gobernados por caballeros” (Feitlowitz 6, mi traduc.), y desde ese momento se llamó El golpe de los caballeros, a lo que más tarde sería la guerra sucia. Asimismo el periodista y escritor Jacobo Timerman quien había sido amenazado por la ultra izquierda, pensó que el nuevo gobierno repararía a Argentina (más tarde sería encarcelado y torturado por el gobierno de facto).

Según Marguerite Feitlowitz, la guerra sucia de la junta en Argentina que gobernó desde 1976 hasta 1983 utilizó una retórica que confundía y aterrorizaba a la población. Desde el momento en que se produce el golpe militar, existió una multitud de proclamaciones, entrevistas y otros discursos en dónde se argumentaba que debía repararse el orden, el patriotismo, el honor, la democracia y el honor de la nación. El

general Rafael Videla declaró en 1975: “Cuántas personas sea necesario deben morir en Argentina para que el país vuelva a ser seguro” (Feitlowitz 6, mi traduc.). El terror de estado se inauguró en Argentina con el golpe militar del 24 de marzo de 1976, y concluyó con la elección democrática del presidente Raúl Alfonsín en 1983. Mientras se escuchaba esta retórica por los comandantes, 30,000 sospechosos subversivos fueron raptados de las calles, torturados en campos de concentración secretos, y desaparecidos (ix). Las guerras convencionales, usualmente son contra enemigos fuera del país o de la sociedad. Sin embargo en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay entre los 70 y 80, la “guerra sucia” fue perpetrada contra los “enemigos” de su propia sociedad. Los militares intervenían, apoyando a las oligarquías con golpes de estado, cuyo objetivo principal fue eliminar los movimientos subversivos ya que éstos exigían cambios sociales y representaciones de las minorías étnicas, de género y sociales. Para esto, implementaron una doctrina llamada Seguridad Nacional que emprendió una guerra contra su propia población considerada contaminada por la ideología marxista. Coaccionaron y brutalizaron a sus propios ciudadanos en un Estado de Terror, usando técnicas como la censura, la tortura, el secuestro y el asesinato (Tello-Tierney 2). Las víctimas que murieron durante la tortura fueron ametralladas al borde de huecos enormes para ser enterrados o fueron lanzados desde aviones al mar. Estos individuos son conocidos como los desaparecidos. Internacionalmente, el golpe de caballeros tuvo acogida, con los préstamos del Fondo monetario internacional (IMF) y otras entidades inversionistas. Este fue un momento crucial no solo para los argentinos sino en palabras de los generales para el occidente y la civilización cristiana. De esta forma, la junta tenía una “responsabilidad sagrada” (Feitlowitz 7) para deshacer en esta tierra la subversión y curar una sociedad presa de

ésta. Las Fuerzas armadas no solo terminaban un gobierno sino que también pensaron tener una misión de exterminio total, aplicando disciplina radical y vigilancia inflexible en todas las áreas de la sociedad (Novaro y Palermo 22-23). Por ello, los escritores, intelectuales, periodistas, los sindicatos, y otros se convirtieron en signos culpables (subversivos). Una de las primeras leyes que la junta decreto fue que los trabajadores podrían ser despedidos sin una causa o ningún derecho a ser indemnizados. Las huelgas fueron prohibidas y las cuentas bancarias de la confederación general de obreros fueron embargadas. La junta estaba particularmente obsesionada con el enemigo oculto. Los sospechosos fueron silenciados o desaparecidos para que sean exhibidos y luego aniquilados en uno de los 340 campos de concentración y centros de tortura (Feitlowitz 8).

Siguiendo lo planteado, *Ese infierno: conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA* (2001) de Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar es un texto dialógico directo entre mujeres supervivientes de uno de los campos de concentración más siniestros de la última dictadura militar. Ellas dialogan y subvierten contenidos sobre distintos temas durante y después de su detención en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA). Las conversaciones siguen un recorrido cronológico, desde antes del secuestro hasta su liberación. El tema de la supervivencia se establece desde comienzos de la obra. Es un elemento que debe ser justificado para lo que significó vivir con los torturadores de la ESMA y para responder a toda esa crítica que señalan a los sobrevivientes como sujetos dudosos o culpables. Las testimoniadas declaran: “Sabemos que mucho de lo que contamos generará discusiones, pero, unas más y otras menos, estamos preparadas para atravesar esa prueba. El haber

sobrevivido ya nos convirtió en sospechosas” (14). Al respecto, señala Ana Longini que cuando se reformula sobre los sobrevivientes, se pregunta: “algo habrán hecho para salvarse, para ser los pocos reaparecidos entre miles de ausentes” (Schulze 106). Además se adjetivan las relaciones entre el prisionero y su represor, mientras su sobrevivencia se antepone al mito que la muerte fortalece los ideales de la revolución. Estos sobrevivientes representan lo no dicho y su voz es la discrepancia a complejidades: “Representan voces que por un lado hablan del horror, y por el otro sugieren las fallas de los proyectos políticos de los cuales formaron parte” (Schulze 107). Las sobrevivientes en *Ese infierno*, describen un mundo heterogéneo ya que “la verdadera historia la hicieron contradictorios seres humanos” (Actis et al.14).

De igual manera, la representación negativa de los sobrevivientes es relacionada con la cooperación de éstos con la dictadura y por consiguiente su culpabilidad por el debilitamiento de organizaciones de resistencia política. Parte de lo que sucedió en la transición democrática y la postdictadura es que se practica la “políticas de la memoria y técnicas del olvido³⁴”. Asimismo, esta disputa, “algo habrán hecho”, que viene de una parte de la sociedad, nos recuerda al argumento de David Stoll en contra de Rigoberta Menchú. En esa lógica, sigue siendo incongruente comparar la opresión ejecutada por los militares contra su población civil, al sufrimiento de torturas, a los desaparecidos, y a aquellos que pudieron sobrevivir al indecible dolor y desesperación por su valor y resistencia. De similar forma como se llevó a cabo la empresa de la conquista en su

³⁴ Saúl Sosnovski en su ensayo “Políticas de la memoria y olvido” (1997), aborda la problemática de la política sudamericana de la postdictadura a partir de políticas del olvido y perdón dirigida a la amnesia social y a la impunidad de la fuerza armada quienes fueron los protagonistas del genocidio.

vocación redimidora de almas salvajes y bárbaras, el terrorismo de Estado argentino, capturó, secuestró, torturó y desapareció a lo abyecto en su misión salvadora de la patria. Sin embargo, las sobrevivientes utilizando diferentes estrategias para no ser silenciadas, recurrieron al recuerdo para hacer público lo privado y legitimar la voz de la mujer en la historia. Esta legitimación, resistencia y la agencia se da en *Ese infierno*, en donde las testimoniadas desarrollan en su narrativa posiciones subjetivas en la cual no solo son víctimas sino que bajo el significante reducido desarrollan identidades versátiles creando un espacio para sobrevivir. Por otro lado, los medios de comunicación siguiendo su codificación de simulacro han contribuido a crear divisiones en la sociedad, entre los que apoyan a los militares y aquellos que quieren conseguir la justicia. Por todo lo anterior expuesto, se observa que las testimoniadas sienten un gran peso por haber sobrevivido. Miriam: “Todas las cosas que han pasado dentro de la ESMA yo creo que hay que contarlas. ¿Por qué tenemos miedo de que no nos entiendan?” (101). Sobre este tema Cristina Schulze analiza a través del debate de Ana Longoni y su contribución de la literatura en fortalecer la censura a los sobrevivientes y representarlos como traidores en la literatura argentina de la sociedad postdictatorial (104-105). Asimismo, una de sus hipótesis es que el sistema militar armado, sus códigos e ideales perduran vigentes como pautas éticas que se aplican en el imaginario colectivo. Por ello, las demandas de justicia contenida en los retratos en blanco y negro que sostienen las madres y abuelas de la plaza de mayo han sido cotidianamente inculpadas por flujos publicitarios empeñados en suprimir todos los códigos de la memoria y descartar los fragmentos de discursos juzgados de insustanciales por la razón social, modernización, mercado y pluralismo. Las testimoniadas debían de enfrentarse a la codificación del poder que no solo se enraíza en

las instituciones políticas sino también en la globalización del fin de siglo XX. Señala

Mary Beth Tierney-Tello:

Furthermore, in the aftermath of such horror, when the refrain “algo habrán hecho” could no longer defer the horror of the regime from the national consciousness, when it was no longer possible to believe in the “guilt” of all of the disappeared and tortured, the populace was forced to confront the fact that the enemy was indeed within: their neighbors and relatives had been kidnapped, tortured, raped [...] by the very forces supposedly assigned to protect their civilian population. (2)

De hecho “ese horror” fue la monopolización pública del discurso social, de sexualidad y género. En *Ese infierno*, las protagonistas usan estrategias para sobrevivir a partir de su identidad nómada. Estas nomadías femeninas se refieren al concepto de Linda Hutcheon sobre la parodia, la cual sugiere conexiones con referencia a sus múltiples códigos, estableciendo continuidad e implicaciones políticas (110). Además, la parodia propone enfrentamiento o resistencia al discurso jerárquico y un aislamiento con la realidad. Así lo declaran las testimoniadas: “[...] la necesidad de montar una farsa constante. Si se quería sobrevivir, había que fingir ante los represores que los incesantes chupes, los gritos de los interrogados, los traslados no significaban nada, no conmovían (69). Además Miriam expone: “Para sobrevivir adentro y soportar el sufrimiento había que reprimirse” y Elisa: “Todo era fingido. Éramos seres primitivos indefensos que estábamos a merced de locos” (110). Los sobrevivientes tuvieron que pasar por el proceso de recuperación, que era la puerta para la redimensión de su comportamiento subversivo. Por ello las testimoniadas debían maquillarse y vestirse femeninas como pruebas de su cambio, comenta Miriam: “Ella estaba arreglada, maquillada, prolija. Me explicó que a los marinos les gustaba que una se vistiese bien porque ése era un síntoma de recuperación” (62).

Siguiendo lo planteado, la apropiación parodística de las testimoniadas en *Ese infierno* revela la situación dividida y digamos fragmentada del individuo, extremadamente vulnerable a las circunstancias que la rodean. En este caso, la secuestrada debe reclamar la constitución del yo, al mismo tiempo que es dolorosamente consciente del grado de determinación necesario, parafraseando a Benjamín Buchloh, para inscribir el enunciado en las convenciones dominantes y las reglas de codificación (Hutcheon 110). Con respecto al tema, se observa que la testimoniada es consciente del disfraz que debía usar y seguir las reglas para sobrevivir, Miriam declara: “Todos teníamos distintas estrategias de supervivencia dentro del Campo. Cada uno asumía un rol, un personaje. Desconozco si coincidían los criterios de selección que tenían ellos para ponernos a trabajar y darnos la posibilidad remota de sobrevivir [...]” (151). De esta forma, entre los diferentes modos de resistencia, Elisa describe como requería durante su secuestro visitar a las detenidas que estaban embarazadas: “Para mí era una necesidad verlas, me conectaban con la vida, con la ternura, siempre tirando para adelante. Con una fuerza increíble. Cualquier prenda que llegaba a sus manos, si era de lana, la destejían y la transformaban en ropa para sus bebés” (259). De esta forma se restablece una relación significativa con los cuerpos, aludiendo a Ana Forcinito en *Memorias y nomadías*, por medio de un espacio y modo metafórico. En otras palabras, es el sujeto/pensamiento nómada que vive a partir de la desterritorialización, el que decodifica circulando entre fronteras y desplegando de la memoria como zonas “en constante transformación que ponen en cuestionamiento la (i) legalidad del discurso hegemónico, sea éste el discurso patriarcal, heterosexista, (neo) colonial, euro/anglocéntrico, clasista, racista o dictatorial” (15).

Otra forma de escape presente en *Ese infierno* es el poder liberador de la risa. El humor les permite recuperar su experiencia traumática. La risa se convierte en una estrategia, un arma para recobrar la vida en un lugar donde estaban secuestradas y las torturaban. El crítico Mijaíl Bajtín en su ensayo sobre Rabelais, calificó la risa como, “uno de los antídotos populares para soportar el poder de la Edad Media” (Davidovich 105). Asimismo como la risa lo era en la época medieval un escape y liberación, en la ESMA campo de concentración donde se encontraban reclutadas las testimoniantes, la risa simbolizaba una línea de fuga, que debía alejarse de aquello que hace daño. Les permitía desdoblarse, mirarse desde afuera para sentir menos el horror que estaban viviendo. Esto permite en palabras de Deleuze, “fragmentar los estratos, romper las raíces y efectuar nuevas conexiones” (Deleuze y Guattari *Mil* 15). Las nuevas conexiones que desplegaba la risa en las testimoniantes les servía para comunicar su afecto y solidaridad entre ellas: “[...] ahuyentábamos el espanto con la risa” (33). Otra técnica de resistencia de las testimoniantes es la experiencia de hermandad. Miriam ya no se siente sola: “[...] cuando estábamos en el sótano y escuchábamos los gritos de la tortura, al lado había una mano para tomar” (73). Desde el comentario de Miriam se vislumbra la definición de testimonio, que es la voz de la comunidad, considerada como proyecto socio político y justamente era esta voz y “esta mano” el vínculo que necesitaba para resistir. Estas mujeres se aferraron a la vida, aunque en condiciones aberrantes, y en un espacio en donde “todo estaba dirigido a destruirte” (70). El trabajar en la ESMA significaba para las testimoniantes, en sus palabras:

[...] un pequeño paso en dirección a la vida. Pero formar parte de la siniestra maquinaria de producción tenía otros costos: había que hacer un esfuerzo de simulación permanente que presentaba sus oasis en pequeños actos de rebeldía cotidianos más o menos silenciosos. Con ellos, los desaparecidos burlaban el poder de los desaparecedores. La convivencia de los presos, con la muerte rozándolos a cada paso, estaba cargada de tensiones y desconfianza, pero también de solidaridad. (112)

Las mujeres en *Ese infierno* están unidas por la experiencia de opresión que pasaron en la ESMA, su identificación es colectiva con todas aquellas mujeres que han sido torturadas. Asimismo, se observa características particulares por ser mujeres, estrategias que se desarrollan en esos espacios para sobrevivir. Así, se establece desde el prólogo el mapa del texto semántico de espacios similares con las atrocidades y violencia perpetradas en Argentina y con el Holocausto judío. Sin duda, dicho paralelismo indica las dimensiones de identidad argentina que se sitúa más próxima a la europea que a la Latinoamérica. Encontramos dichos paralelismos en elementos paratextuales, en los epígrafes del capítulo 2, 7 y 8, las cuales son metonímicas experiencias de las sobrevivientes de Auschwitz³⁵ con las víctimas de la ESMA. Las testimoniadas de *Ese infierno*, como lo señala Cristina Schulze superponen los dos eventos históricos, el Holocausto y la dictadura militar argentina, escribiendo la evidencia de haber sobrevivido la esclavitud sexual en la tortura. Schulze indica las semejanzas entre ambas prisioneros ya que ayudaron para que la maquinaria del horror siga operando. Por ejemplo, los militares en Argentina crearon los “mini-staff” que eran como los “kappos” judías, los cuales desempeñaban roles básicos para el funcionamiento del centro de detención: “Lo estratégico de asociar su caso al del Holocausto judío les permite crear un espacio de cuestionamiento y debate no

³⁵ Fue el campo de concentración más grande construido en 1940 por los nazis Alemanes cuando ocuparon Polonia en la segunda guerra mundial.

sólo para su situación particular, sino también para las representaciones de las víctimas de la Segunda Guerra Mundial” (169). Este paralelismo nos permite explorar nuevos grados de análisis a la resistencia política a través de la representación no solo del género femenino en la Argentina sino también creando una colectividad a nivel global feminista. Asimismo, al rastrear los orígenes del sufrimiento y persecución de los judíos en tiempos anteriores, revela una historia que se repite una y otra vez, pasando a ser víctima fuera del tiempo (ahora argentina/o) como parte de una humanidad siempre dividida entre represores y víctimas. Cabe mencionar que desde el principio del texto y durante todo su corpus continúa con el tema general del genocidio y en extensión con la condición de víctima universal.

De esta forma, así como el cuerpo sin órganos de Deleuze, una “involución creadora” (Mil 169), las sobrevivientes resisten y subvertirán los contenidos en el período postraumático de sus vidas. Las mujeres de *Ese infierno*, con amplia capacidad imaginativa y diversas tácticas utilizan la ironía, el humor y la solidaridad con otros prisioneros, mientras construyen otras realidades. A través de su táctica de desdoblaje, se pueden mirar desde afuera y restaurarse en espacios heterogéneos para escapar del poder opresor. La narrativa de *Ese infierno* subvierte y deconstruye la práctica de la significación en un contexto carnavalesco de abyección, en donde el ambiente, los personajes y los propios cuerpos son absorbidos en el horror para denegarlos. Sin embargo, las nomadías en su impetuoso repertorio de significantes en hilachas replantea y tras-contextualiza el pasado.

Decodificación de cuerpos

El cuerpo femenino angustiado, fragmentado y decodificado, logra esbozar y recuperar subjetividades femeninas del recuerdo desde las fisuras del carácter nómada, recopila hilvanando entre esa diversidad agobiante el potencial de memoria que están en fuga constante en su evolución, reformulando la legitimidad de los cánones y desestabilizando el poder. La escritura testimonial de *Este infierno* recupera la memoria y las genealogías como contra discurso, elaboran la inestabilidad identitaria y psicología del trauma extremadamente vulnerable por su sufrimiento en la ESMA. Las formas de violencia llevadas a cabo sobre el cuerpo femenino en los campos de concentración despliegan metonimias en el esquema social actual, de acuerdo con Michel Foucault constituyen los mecanismos de las no representaciones de la corporalidad a través del discurso oficial. Es precisamente la inestabilidad identitaria causada por las múltiples pérdidas de sus compañeros en *Ese infierno*, lo que origina a las sobrevivientes a escribir, recordar y elaborar psicológicamente el trauma. Las testimoniadas recuerdan los hechos traumáticos relacionados con su experiencia del secuestro como detenidas y en condición de desaparecidas en la ESMA. Sus memorias nómadas abordan a un texto paradójico y complejo que en palabras de Ana Forcinito es contradictorio en sus múltiples ejes (33-35). Por lo tanto sus significados son diversos y no pueden ser restringidos a solo una forma o punto de vista sino como Deleuze lo sostiene en “líneas de escape”, se transforman y crean en las interconexiones de su diálogo femenino significados maleables y no fijos: “And of course this decoding of the flows of painting, these schizoid lines of escape that form desiring-machines on the horizon, are taken up again in scraps from the old code, or else introduced into new codes” (Deleuze y Guattari, *Anti-*

Edipus 269). Estas líneas esquizofrénicas de escape reducen el discurso patriarcal a nuevas territorialidades y perspectivas cuya fuerza fractura los códigos, deshaciendo, rompiendo e ingresando al significante.

La escritura de la memoria de la prisión, según Raquel Olea, es por lo general la narrativa de la experiencia corporal, en el hecho de soportar, de resistir la tortura política en el espacio público y la coerción del lenguaje del poder, de callar o hablar. Esta es la escritura del sufrimiento y la separación de la materialidad (cuerpo) con el alma (*Pensar* 203). Desde tiempos inmemorables se internalizó la inferioridad femenina, carente del falo fue accesorio del macho y objeto de deseo, codificado para engravar el discurso patriarcal en su propio cuerpo. Por eso, el cuerpo es representado no solo como narrativa sino que también como metáfora materializado en el espacio, en el cual se ejecutan los conflictos sociales y las negociaciones de la sociedad. De igual manera, en el cuerpo es en donde se han inscrito las reglas y jerarquías de la sociedad y los conceptos de identidad. En *Este infierno*, se observa el trance de narrar la experiencia de la tortura: “[...] tuvimos que esperar dos décadas para hacerlo” (14), “[...] que durante mucho tiempo juzgamos intransmisible” (13). Esto se debe probablemente no solo al fenómeno traumático de las sobrevivientes sino también a la sociedad en la cual éstas (memorias y ellas) regresan después de haber sido considerado/a desaparecido/a. Es importante destacar que para la sociedad, la experiencia de la tortura se convierte invisible ya que no quiere aceptar el sufrimiento del sobreviviente, por ello la experiencia de éste se vuelve increíble y sospechosa. Lo siniestro emerge cuando lo prohibido que ha sido oprimido se aparece (los sobrevivientes), mostrando hechos monstruosos de la historia. Empezaba, en palabras de Gonzales Bombal el show del horror (Novaro y Palermo 485) y empezaba la

fase de decodificación de los cuerpos. Por su parte, Jean Franco en “Obstinate Memory”, refiriéndose a las víctimas de las dictaduras, señala que el recuerdo es la imagen de la comunidad en donde, “The individual (whether buried in a mass grave or in the ranks of the military) has been obliterated” (*Decline* 257). Franco sostiene que el pensamiento político del régimen postdictatorial se hizo con la condición del duelo, pensándose en la pérdida desde la depresión. Asimismo, el crítico Ildeber Avelar señala que el duelo es el olvido que proclaman los gobiernos de la post-dictaduras para seguir reprimiendo con su discurso monopolizado público (259). Por otro lado, Franco asevera que esta clase de narrativa que emprende el trabajo de duelo trata de borrar la memoria de horror con la celebración cacofónica y el surgimiento de la nueva hegemonía neoliberal impuesta por la ex junta dictatorial.

Las narradoras en *Ese infierno* se despliegan ante la mirada perturbada del espantoso recuerdo de sus secuestros en la ESMA. Los recuerdos tienen resonancias atroces en sus vidas ya que significa revivir el infierno de espanto y degradación que sobrevivieron en el campo de concentración. Después de la tortura, el individuo vive el trauma que destruye el lenguaje. La palabra trauma no solo confronta una simple patología sino que es un enigma fundamental del psique. Cathy Caruth en *Unclaimed Experience* sostiene: “Trauma is described as the response to an unexpected or overwhelming violent event or events that are not fully grasped as they occur, but return later in repeated flashbacks, nightmares, and other repetitive phenomena” (91). Este fenómeno psicológico de sufrimiento contiene una paradoja porque existe una inhabilidad para saberlo y contrariamente puede tomar la forma de retraso y hacerse presente en cualquier momento. Además, Caruth sugiere que la historia como el trauma no pertenece

nunca a uno mismo, la historia es la forma en la que estamos implicados unos con otros en el trauma. El impacto del trauma es un retraso para recordar la experiencia.

En *Ese infierno*, la voz narrativa describe el impacto de la relación de la mente con la amenaza de la muerte pero que la psiques ha tratado de “borrar” para protegerse, por el trauma que significa el recuerdo. Munú se refiere en estos términos a las dificultades sensoriales por la atrocidad vivida: “Yo no sé lo que sentía, así como todavía no puedo sentir lo terrible de la tortura. Cuando digo: “A mí me torturaron”, veo el cuerpo de una mujer, que soy yo, tirado en una cama, pero no puedo meterme en ese cuerpo y sentir el dolor; lo relato desde fuera” (98). En este sentido, la sobreviviente utiliza para defenderse de ese acto atroz perpetrado sobre su cuerpo la estrategia de la evasión. Asimismo, la repetición del evento traumático que permanece indisponible para la conciencia, se inmiscuye repetidamente en la memoria. Las testimoniadas declaran:

Hasta que, algunas veces contundente, demoledor e incendiario como un rayo, otras suave, engañoso y envolvente como la niebla, el Campo de Concentración se hace presente. Y entonces uno se paraliza: se perciben los olores, se ve la oscuridad, se escucha el arrastrar de las cadenas, el ruido metálico de las puertas, los chispazos de la picana, se siente el miedo, el peso de las desapariciones. (31)

Al respecto Elaine Scarry en su libro *The Body in Pain* señala que los sobrevivientes de la tortura se encuentran en un estado de shock y por lo tanto bloquean transitoriamente la experiencia. Por ello presentan una lacónica articulación verbal en su habla, la cual puede tomar años hasta que vuelvan a la normalidad. Las detenidas en *Ese infierno* oscilan en un tiempo que se ha detenido para ellas, tiempo de la humillación, de la degradación al orden escatológico de sufrir las torturas y de vivir en un espacio de terror. Munú declara: “Mi sensación ahí adentro era de atemporalidad, de que no estaba” (115). Su cuerpo se

convierte en “un repositorio somático” ya que no puede redactar las atrocidades vividas. Elisa declara: “Si su objetivo era destruirnos, sabían que estábamos hechos mierda. A todos nos sacaron un pedazo de vida, de alguna manera nos habían matado. ¡Si decimos que nos costó veinte años poder reunirnos...!” (97). La memoria de la víctima de torturas es un constante proceso agónico y frustrante, con ausencia de imágenes. La imagen como lo señaló Roland Barthes en *Cámara Lucida*, es esa “alucinación” que provoca falsedad en el nivel de la verdad, en el espacio y percepción de la fotografía. Beatriz Sarlo afirma respecto a la memoria:

Pueden reprimirlo solo la patología psicológica, intelectual o moral; pero sigue allí, lejano y próximo, acechando el presente como el recuerdo que irrumpe en el momento menos pensado [...] Proponerse no recordar es como proponerse no percibir un olor, porque el recuerdo, como el olor, asalta, incluso cuando no es convocado. (9)

En *Ese infierno*, Cristina hace referencia a este estado, cuando se encontraba en el sótano donde los militares torturaban a sus víctimas. El volumen lo ponían más fuerte mientras atormentaban a sus víctimas: “Es tan doloroso porque es “re-vivirlo” con el otro compañero [...] Nada más escuchar la radio te remite a lo terrible. Para mí fue imposible escuchar una radio, durante mucho tiempo. Ahora si puedo. Para mí estaba asociada a la radio del Sótano” (75). Los sobrevivientes de un trauma son forzados continuamente a confrontar la experiencia de dicho trauma, Caruth sostiene que para la conciencia, la supervivencia y la experiencia del trauma se presenta en confrontaciones constantes, la cual resulta imposible para comprender el miedo a la vida propia (62). Este dilema de la memoria, lo rodea y lo absorbe la abyección, parafraseando a Julia Kristeva, se describe cuando la frontera sujeto/objeto se quebranta, a pesar de ello cambia su factura y procede a enigmas, enredos, y el relato es el primer interpelado. Sobre el mismo asunto, declaran

las testimoniadas: “Son historias difíciles de decir. Provocan angustia, reavivan dolores. Nos confrontan con pasiones olvidadas, con situaciones límite. Para nosotras [...] esta experiencia colectiva de recordar, sistemáticamente, pudo darse después de veinte años” (33). Esta dificultad de narrar el horror frente a la magnitud de las experiencias vividas, se debe según Cathy Caruth a que la vivencia posee una naturaleza que no se puede asimilar. Las sensaciones y memorias del pasado continúan en el presente y extraídas de la herida todavía abierta sobreviven para plasmarla en escritura abordando de esta manera a nuevas políticas de experiencia y de la subjetividad. Las testimoniadas al recobrar la experiencia del sufrimiento corporal recuperan la memoria portadora de otras voces, como repertorio semiótico listo para desafiar el discurso oficial.

Siguiendo lo planteado, Raquel Olea sustenta que los relatos testimoniales de la experiencia en campos de concentración se articulan en experiencias depositadas en el cuerpo el cual moviliza imágenes archivadas en la mente, “en la asociatividad de sensaciones y lenguajes que dan nombre a lo narrado, en los silencios, los lapsus, los tasterios y reiteraciones del decir” (Richard y Moreiras 200). Las testimoniadas de *Este infierno* revelan sus sentimientos y subjetividades femeninas cuando narran las experiencias en el campo de concentración, “Provocan angustia, reavivan dolores” (32), de reconstruir lo traumático: “[...] alguna se hundía en un silencio melancólico” (33). El pasado se hace presente, sin embargo la política de la memoria en países de América Latina no solo ha sido sustentada como la reflexión crítica, las cuales no solo son las memorias oficiales masculinas sino que también se ha enfrentado con la amnesia oficial impuestas por leyes que ajustan las cuentas con el pasado y patrocinan el sistema neoliberal. El discurso de la post-dictadura fue borrar la diferencia de género de las

detenidas en los campos de concentración y continuar con los casos de muertes y desaparecidos por casi 30 años. Sobre el mismo tema Miriam, una testimoniante en *Ese infierno* declara:

A mí todo esto me agota. Estoy cansada. No porque sienta que tengan que dejar tranquilos a los represores, todo lo contrario. Me agota el debate público y reiterado de este tema que ya debiera estar resuelto. En 1987, cuando mi hijo mayor tenía siete años, tuve que ir a declarar en el juicio que me abrieron por secuestro extorsivo para hostigarme después de haber sido testigo de cargo en el juicio a las Juntas. ¡Mi hijo va a tener dieciocho años y me va llevar en auto a declarar!, dije, como si hiciera un chiste. ¡Es agotador! Y todavía sigo yendo a declarar a Tribunales [...] Ahora por robo de bebés. (288)

Asimismo, el escritor uruguayo Eduardo Galeano en el prefacio de su trilogía *Memorias de fuego*, señala el mismo pensamiento sobre la grave crisis de derechos humanos perpetuados no solo en su país Uruguay sino que también en todo el continente: “Soy un escritor que quisiera contribuir al rescate de la memoria secuestrada de toda América, pero sobre todo de América Latina, tierra despreciada y entrañable. Me gustaría hablar con ella, compartir sus secretos, preguntarle de que arcilla ella nació, de que actos de amor y violaciones ella viene” (Franco, *Decline* 236).

El tiempo más brutal de la dictadura, 1976 a 1979, fue en donde la mayoría de los desaparecidos se ejecutó. Sin embargo los secuestros no pararon hasta el final de la dictadura, aunque después de la elección de Alfonsín un pequeño número de individuos todavía se encontraban en campos militares (Feitlowitz 8). El régimen eventualmente cayó, más no por su historia en derechos humanos sino por su propia corrupción, mala administración e incompetencia militar. En abril de 1982, en un desesperado intento para distraer a la población y rescatar la imagen de los militares, la Junta llevo a cabo una

guerra contra el Reino Unido para recobrar unas islas pequeñas en el sur del atlántico, las Malvinas. En 1983 el régimen militar cedió el poder a Raúl Alfonsín, gobierno elegido democráticamente. En su primera etapa la administración investigó las violaciones de derechos humanos con una comisión independiente, CONAPED (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas). En 1984, los testimonios, *Nunca más*, tenían 50,000 páginas de evidencia (*Decline*, 238). Sin embargo, solo los más responsables involucrados en la represión fueron a la corte, los que presentaban una clasificación más baja de criminalidad pudieron mantener su trabajo en la fuerza militar y policía, en negocios y otras instituciones. El sucesor de Alfonsín fue Carlos Saúl Menem quien gobernó de 1989 a 1999 y no solo perdonó sino también reiteró su buen concepto a los ex convictos comandantes quienes habían vivido de las fortunas que habían sustraído del tesoro nacional y de la extorción de las familias de las víctimas. En 1989, Menem indultó a la mayoría que estaban bajo proceso y en 1990 decretó otra amnistía con la finalidad de contribuir a la reconciliación nacional, dejando en libertad al último grupo de represores (Feitlowitz x). La política oficial de amnesia ocurrió durante un período de transición a una economía de libre comercio y a una sociedad de consumo que marcaba el paso para un nuevo período del capitalismo.

Según Peter Burke amnistía significa borrar la memoria (Bergero y Reati 11). Asimismo, etimológicamente se relaciona con la palabra amnesia. Este tema es clave en la historia de América Latina, la cual se produce con la violencia de la colonización, se relegitima con los vaivenes constantes de dictaduras represivas en la vida republicana, se ancla en su estructura inestable de sociedades desmembradas de irreconciliables conflictos desde su socioeconomía y sus culturas desequilibradas, y en constante

contrapunteo entre su memoria colectiva y el olvido. La anestesia total no existe ya que el pasado traumático, el terror, el espanto y la parálisis ante la atrocidad de la violencia es imposible de olvidar o esconder. Lo inocultable se volvió una realidad y pronto salió a flote el carnaval de, el cual tuvo sus etapas en la sociedad y en la transición democrática. La primera etapa se caracterizó por la incredulidad. Las fuerzas represivas habían instaurado un complejo mecanismo para ausentar a los testigos pero el develamiento paulatino resultó. Ocurrió el efecto de irrealidad que es característico en sistemas totalitarios (Novaro y Palermo 486). Luego el escapismo por parte de las clases medias adquirió niveles fenomenales. A pesar de todos los esfuerzos para anestesiar a la población, la censura de la represión ilegal se extendió en la mayoría sin hacer diferencias ideológicas. Dentro de esta mayoría, existían unos que creían legítima la lucha antsubversiva, otros la veían a ésta como la excusa para la masacre y reivindicaban las luchas sociales de los 60 y otros que pensaban que la violencia fue de los dos bandos que ya existió antes del golpe.

Esta condición post-moderna la plantea Fredric Jameson argumentando que la cultura se ha materializado en un valor de cambio y ha desaparecido el valor de uso, convirtiéndose en una vasta colección de imágenes y en un simulacro fotográfico multitudinario. Es pues una sociedad de la imagen o simulacro, en un intercambio regulado de signos y de la transformación de lo real a una colección de pseudo-acontecimientos. Por otro lado Franco sostiene que en Argentina cuando las fotografías de los cuerpos desenterrados de las víctimas de los militares aparecieron en los medios públicos, las imágenes de horror fueron asimiladas como ficción o entretenimiento. Este

proceso de condensación semiótica, decodifica y encodifica signos, en donde el objeto es el centro y éste se encuentra en función de la utilidad.

De la misma forma, la modernización y la planificación urbana ayudaron a borrar la memoria histórica. La política del gobierno para ocultar la historia de terror de la dictadura utilizó tácticas para que se produzca una amnesia u olvido nacional. El poder de los medios de comunicación apoyó las versiones oficiales. . De similar manera, en otros espacios del continente los gobiernos post-dictatoriales (Guatemala, El Salvador, Argentina, Brasil y otros países) fueron apoyados por el poder de los medios de comunicación para las versiones oficiales. Franco señala: “Torture, exile and death, the wreckage of the Left, the overturning of a democratically elected government, and the dirty war that destroyed innocent as well as guilty lives are folded in to an upbeat narrative” (*Decline* 239). Por otro lado, la crítica Ana Forcinito establece una relación entre las memorias feministas que construyen un contra lenguaje que contiene las memorias silenciadas de las genealogías y las memorias sobre la opresión de las mujeres durante la dictadura estatal. Según Forcinito, la memoria no solo es un ejercicio de la identidad sino: “[...] como un espacio de cuestionamiento de una historia que, desde la oficialidad o la marginalidad, borra las genealogías femeninas del mapa del recuerdo” (43). Forcino postula por una construcción y deconstrucción elaborada en el recuerdo de las sobrevivientes y el feminismo, que dará visibilidad a nuevas identidades que fueron subalternas dentro de la historia del feminismo también. Es así que toda identidad, en tanto que narración ha sido construida como *La ciudad letrada*³⁶, con todo su poder

³⁶ En *La ciudad letrada* (1984) Ángel Rama, rastrea la historia de los letrados y alude al orden de los signos, con sus jerarquías correspondientes en el plano de una ciudad en control e inscrita desde la narrativa de éstos.

inscrita desde la letra cuya metáfora es el ordenamiento y control de la ciudad. Por ello las sobrevivientes exigen el espacio para construir sus memorias y reconstruir sus genealogías femeninas que han sido distorsionadas por la tendencia al olvido institucionalizado. *Estas mujeres* hilvanan sus historias, reviven sus recuerdos de a pedazos, de la relación entre violencia política y de género, entre la dictadura y el neoliberalismo. Las sobrevivientes declaran: “Resolvimos ser solo mujeres en el grupo, porque, para nosotras, haber pasado el Campo tuvo tintes especiales vinculados con el género: La desnudez, las vejaciones, el acoso sexual de los represores, nuestra relación con las prisioneras embarazadas y sus hijos” (32). Se observa que las testimoniantes proponen leer su resistencia política teniendo en cuenta su género. Asimismo, el ingreso de las mujeres al ámbito social creador a través de su memoria colectiva, les permite dar coherencia a su identidad y su historia que significa un enfrentamiento no solo a las narrativas oficiales masculinas sino también a las políticas de postdictadura que proclamaban el duelo y la amnesia nacional. De esta forma reconstruyen y rehacen subjetividades y crean otras relaciones sociales, iniciando nuevos proyectos para el futuro. Ellas declaran:

Decidimos recordar en conjunto, porque creemos que sobrevivir en ese sitio fue una empresa colectiva. El aislamiento era una herramienta que los represores usaban para hacernos sucumbir, para quebrarnos: en Capucha, para los secuestrados, las reglas eran el tabique, la capucha y la prohibición de hablar con los compañeros. (32)

Lo que se plantea en la cita precedente es que frente a la opresión del espacio público y privado, surge la posibilidad de la escritura desde el cuerpo, (“surgió... como una

urgencia casi física³⁷) desde el espacio íntimo de la subjetividad femenina, en el que la “colectividad” de las mujeres se une a la escritura. Asimismo, Deleuze y Guattari sugiere que por las fisuras de la Máquina abstracta, los familiares y amigos de los muertos y desaparecidos no pueden suprimir la memoria oficial. El perpetuo estado de memoria llama a una memoria colectiva para que los sobrevivientes puedan coexistir con las víctimas, con la culpa de estar vivo y principalmente de no perdonar. En “*On Cosmopolitanism and Forgiveness*” Jacques Derrida define el perdón: “only the dead man could legitimately consider forgiveness. The survivor is not ready to substitute herself, abusively, for the dead. The immense and painful experience of the survivor: who would have the right to forgive in the name of the disappeared victims?” (44). Los sobrevivientes no entran en duelo, ni quieren perdonar el terrorismo de Estado, escriben principalmente por los familiares de los desaparecidos porque “el desaparecido es una persona a la que uno deja de ver, a la que no ve nunca más, pero no está en ningún lugar. Para mi flota en el espacio” (Actis 103). De esta manera como lo sostuvo Derrida previamente, solo el desaparecido es el único con derecho a perdonar. La sobreviviente Liliana, con la identidad en fragmentos: “He perdido naturalidad [...] y también mi identidad” (65), tiene la necesidad de testimoniar en nombre de los desaparecidos, de aquellos que no alcanzaron hablar ya que nunca los dejaron.

Así lo declaran las autoras de *Ese infierno*:

³⁷ Las testigoniantes declaran acerca de cómo decidieron escribir su experiencia (*Ese infierno* 31).

Pensamos que lo mejor sería que todos escucharan nuestro relato, pero principalmente nos preocupan quienes están involucrados afectivamente con los desaparecidos, sobre todo sus hijos. Queremos que conozcan la dimensión humana de esta historia. Que eso les permita apartarse del maniqueísmo. (14)

En la cita se percibe, desde la derrota, el llamado de responsabilidad política que recupera las voces eliminadas por la dictadura mediante la escritura. Las testimoniadas son ecos de las voces que fueron silenciadas y cuya historia fue negada. Su escritura sirve para hacer presentes las ausencias y reconstruir sus propias identidades, para que se sepa la historia sin “maniqueísmos” (14), ya que se recopilan relatos heterogéneos de represión, lucha y resistencia. Por lo tanto la narrativa de *Ese infierno* desequilibra el pensamiento binario jerárquico, descodifica la base autoritaria del brutal régimen autoritario de facto, revelando el paralelismo del discurso patriarcal autoritario y la política sexual para suprimir a la mujer.

Cuerpos sin órganos

Las protagonistas de *Ese infierno*, en su condición de subalternidad continúan en sus autonomías ficticias, enmascaradas, encadenadas, fantaseadas mientras son degradadas en sesiones de tortura, arrastrando los grilletes y las cadenas en capuchas, convertidas en carne doliente. Sobreviven mientras son utilizadas en tácticas de shock, destrucción y métodos sistemáticos disciplinarios que ejecutó el Estado para allanar la insubordinación y seguir labrando en las carnes los códigos de la sociedad patriarcal. En su mísera condición, el torturador creyendo que la destruiría en la paradoja de “cuerpos sin órganos”, ella sobrevivió. Tomamos prestado el término “cuerpo sin órganos” de Deleuze y Guattari para describir no un cuerpo desmembrado sino “una involución

creadora” (Deleuze y Guattari, *Mil* 169) que forma un bloque y circula de acuerdo a su propia línea, en sus relaciones en los estratos y organismos. Estas comunicaciones son transversales entre ámbitos heterogéneos y movimientos filiativos. Por ello amenaza al Estado desde las márgenes porque instaura y reconstruye relaciones correspondientes y que siempre implica como lo señala Franco para la empresa colonial del subalterno, el cual se aplica también a nuestro estudio, estas masas bárbaras y abyectas significaban : “una máquina de guerra potencial” (*Ensayos* 182). Así mismo, Michel Foucault en su libro *Historia de la sexualidad* sostiene que el biopoder, como dispositivo de la sexualidad, entra en forma imperante en los campos de la demografía, medicina, pedagogía, y otros sectores en la sociedad para disciplinar los cuerpos y controlar las poblaciones. En palabras del mismo Foucault: “el sexo está en la bisagra entre la anatomopolítica y la biopolítica, en la encrucijada de las disciplinas y las regulaciones, y en esta función es como ha llegado a ser, al final del siglo XIX, una pieza política de primera magnitud para hacer de la sociedad una máquina de producción”(154). En este sentido se observará en la narrativa de *Este infierno* el sexo femenino en el tiempo diegético de la tortura y su (no) representación en el cuerpo, lenguaje y la sociedad a partir del biopoder.

La experiencia de los cuerpos de las detenidas en el campo de concentración cambia desde el momento en que son capturadas en la ESMA. Miriam: “La sensación era que se llevaban a cualquiera, no solamente a los militares: a la gente comprometida, a la gente que no lo estaba tanto, a los amigos, a los familiares, y las historias de represión que corrían eran de un salvajismo tal [...] (44). El sujeto en exclusión como lo expone Michel Foucault en *The Punitive Society*, por considerarse peligroso, es separado y

blanco de cierta relación de autoridad que es articulada en decisiones, órdenes y otras estrategias de poder para que funcione en las bases de las condiciones de racionalidad y para que esta relación de autoridad se ejecute permanentemente en la comunidad y toda la sociedad. Las narradoras de *Este infierno* son sujetos deprivados y despojados por el poder irracional de los militares, en un espacio de catástrofe. Las víctimas de *Ese infierno* fueron condenadas a carecer de sus derechos civiles y su estatus de ciudadanía. Foucault señala que las leyes no tienen nada que ver o decidir sobre los esclavos o los lugares en donde se encontraban. El cuerpo del esclavo es jurídicamente el espacio de la tortura. Por ello deben ser vigilados y prevenirse su escape. Se les marcaba en la frente o mejía y se les ejecutaba si se les encontraba fuera de su lugar (*Punitiva* 50). El sujeto en *Ese infierno* ha perdido la condición humana, más tarde escribirán para imputar la acción del poder totalitario en su cuerpo. Munú: “Estoy viva. No me tocó, por esa puta suerte que uno a veces tiene y que nunca podré explicarme” (52). La sobreviviente enuncia que fue una “puta suerte” que este viva. Metáfora de un cuerpo que ha sido desapropiado de su espacio vital, desarticulado y reducido por la tortura. Miriam declara:

Yo estaba sobre una mesa de madera, y después me llevaron a otro lugar, donde había un elástico, una cama turca, y ahí además me mojaron para ayudar a conducir la electricidad. Y después de la picana en el vientre, en la vagina, en los ojos, en las encías, una de las cosas de las que tengo más vivido recuerdo es el miedo que tenía de que volvieran a torturarme. (72)

El cuerpo arrojado en el sitio del dolor, horror, la muerte, entre el yo y el nada, en palabras de Kristeva, en la narrativa testimonial se fuga de las convenciones del relato y escribe con sus propios códigos. El testimonio de la tortura produce una escritura del cuerpo, “separado de las convenciones sociales; su lenguaje enuncia y denuncia la mezcla

de las experiencias de un cuerpo arrancado a sus hábitos y su pertenencia social” (Richard y Moreiras 201). El cuerpo escribe de esta forma su propia gramática. Munú: “[...] veo el cuerpo de una mujer, que soy yo [...] pero no puedo meterme en ese cuerpo (98). El cuerpo es reducido de la esfera privada a lo público, es separado del alma/mente, pierde su individualidad y se surge como, “[...] pura biología despojada de su humanidad” (Richard y Moreiras 201). Esta percepción de fragmentación y de horror después de ser torturada Munú la explica: “Estaba sentada sobre el elástico metálico de una cama desnuda, con capucha, envuelta en una manta marrón inmundada; me temblaba todo el cuerpo, era incontrolable” [...] (75). El sufrimiento se lleva a cabo en la propia carne, en su condición de sujeto en pérdida, ella no podía controlar su cuerpo en fragmentos. En este respecto, Idelber Avelar sostiene que dentro de estas regulaciones y control del biopoder, las dictaduras y las prácticas de la tortura “cientificada por los regímenes conosureños” (Richard y Moreiras 176) han sobrepasado los límites en América Latina. Sobre el mismo tema, Diana Taylor en *Disappearing Acts* sostiene que a través de la tortura, los opresores tienen control sobre el tejido social, cumpliéndose la función de inscribir el cuerpo físico de los sujetos dentro del discurso nacional y escribir en el cuerpo mismo, convirtiéndolo en un símbolo que lleva un mensaje a la sociedad (152). Por su parte Foucault describe dicho concepto a partir de grabar y cicatrizar el cuerpo de los esclavos si infringían la ley, esta era la marca del poder que tenía que llevar, símbolo de su estatus de culpabilidad y de soberanía nacional (*Punitive* 7-8).

Desde el carnaval esquizofrénico de horror dictatorial, las sobrevivientes en *Ese infierno* construyen posibilidades de sobrevivencia, desde el espacio ético que sitúa a las narradoras defendiendo su silencio antagónico al espacio abyecto del torturador. El

testimonio experiencial se presenta como un discurso ideológico de los prisioneros acorralados expuestos a la tortura y vejación por los militares. Ante la destrucción de la subjetividad que ejerce brutalmente la eliminación del sujeto por el dolor y humillación psicológica, expropiación de la palabra, se plantea en *Ese infierno* el desafío desde su opresión como cuerpo significativo del no develamiento. En el espacio de la obtención de la información por medio de la fuerza, la palabra confirma la resistencia de las oprimidas. La palabra guardada será el signo de la preservación de las narradoras en *Ese infierno*.

Cristina: “Pero siento que en la tortura lo que pesa más es el hecho de que haya seres humanos, aparentemente lo son, congénes de uno, que están haciendo lo peor que puede hacer una persona con otra: infligirle el mayor daño posible para obtener algo que para ella es un *tesoro*, es lo más valioso que tiene. Eso excede el dolor físico, pero está asociado” (76, énfasis mío). La sobreviviente expresa su dolor y resistencia para no entregar la información al torturador. El deseo de obtener la verdad (el habla) por parte del opresor y el deseo de no decir la información del oprimido, se convierte en una lucha inenarrable ante las técnicas maquiavélicas que ejerce el verdugo para destituir la como persona y arrancarle su “tesoro”, sus sueños e ideales más profundos. Asimismo lo femenino y masculino no solo es representado como represor y oprimido sino que también como el que emite el discurso y la que no tiene la palabra. Frente al silencio de la secuestrada, el verdugo busca a través de la tortura extirpar su tesoro, la información de sus compañeros. Por otra parte se hace evidente que no todas las secuestradas/os practicaban las mismas estrategias de sobrevivencia, cada uno se comporta diferente frente a la derrota. De esta manera, habían otros que se “quebraban”, es decir colaboraban

con los militares, sin embargo como ellas lo dicen ellas/os también “fueron víctimas” ya que es una actitud humana. Liliana:

Uno sabe que las cosas las hace por terror, por presión, porque es lo que le sale en esa situación límite, pero nunca se deja de ser una víctima del represor, una persona sometida.

Miriam: Yo pongo un límite. Una cosa es quebrarse en la tortura, dar un nombre o dos nombres o un lugar, y otra la colaboración sistemática y el hostigamiento a los compañeros. No se puede negar que había unos que hostigaban a los otros. (61)

En este contexto, lo masculino que representa el militar demuestra ser el signo de la violencia y la represión, cuyo objetivo es la anulación no solo de las víctimas sino de toda la sociedad. Por otro lado, la represión rompe con el mito construido de la familia ya que las clandestinidades contra la ciudadanía ocasionan el fragmentamiento de la familia y la sociedad. Para Diana Taylor el proceso de imponer su autoridad con una conciencia de género, convierte al torturado en receptivo y pasivo, el cual es comparable al sexo femenino. Mientras el discurso del poder, masculino, se presenta con toda su superioridad del dominio patriarcal, del poder soberano sobre el cuerpo torturado. Por consiguiente, sobre el cuerpo atado de la prisionera que grita de dolor “en la cama con el elástico metálico” (para que las cargas eléctricas sean más potentes en su aniquilamiento), el torturador escribe el discurso sobre su carne para convertirla en una ciudadana argentina, en términos de Foucault, para reintroducirla al contrato social. Asimismo, la violación de los espacios privados de las detenidas, presenta características particulares desde una perspectiva de género. Por ejemplo, si las detenidas son apresadas dentro del hogar o frente a los hijos se añade algunos niveles de complejidad para la psicología de la mujer latinoamericana. De la misma forma, en condiciones de detenidas las llevaban a visitar a

sus familiares, ellas debían de engañar a su familia que no las torturaban porque de lo contrario matarían a su familia.

De esta forma, su obediencia, su comportamiento y su colaboración debieron de ser total con los torturadores ya que la vida de su familia y la de ellas dependía del comportamiento de las sobrevivientes. Foucault señala que es justamente el panoptismo³⁸ que sirve para controlar, vigilar y corregir, dichos espacios que han sido creados para disminuir las anormalidades en la sociedad. Tal es así, el encierro de los cuerpos en espacios panópticos y cárceles para ser corregidos en la reclusión. Por otra parte, el filósofo francés señala que el poder soberano se caracterizó por tener el derecho de la vida y muerte sobre los individuos. Es así que el derecho a la vida y muerte está condicionado por la defensa del soberano y su propia supervivencia. El poder era el derecho a la apropiación: del tiempo, de las cosas, de los cuerpos y finalmente de la vida. Hoy en día, las guerras ya no son en nombre del soberano que se debe defender, sino son hechas a nombre de la existencia de todos; se educa a naciones enteras para la supervivencia, de los cuerpos y la raza. Las matanzas son vitales, la destrucción masiva significa garantizar la existencia:

El principio de poder matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio y estrategia entre Estados; pero la existencia en cuestión ya no es aquella, jurídica, de la soberanía, sino la puramente biológica de una población. Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos [...] se debe a que el poder reside y se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población (127).

³⁸ Según Michel Foucault el panoptismo es la combinación de tres elementos: la vigilancia, el control y la corrección. Esta construcción de la sociedad se organiza a través de una red de instituciones.

Esto significa que el derecho antiguo de hacer morir o dejar vivir fue desplazado por el poder de hacer vivir o la muerte. Con la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones se inicia la era del “biopoder”³⁹. El biopoder es de crucial importancia en el desarrollo del capitalismo pues los cuerpos fueron insertados en los procesos económicos de producción.

El torturador al no recibir la palabra de la secuestrada, responde con más tormentos, arrancándole a la víctima su propia humanidad, al mismo tiempo él se despersonaliza por los actos de barbarie ejecutados sobre su víctima. El torturador significa la voz del mando militar. Elisa declara:

Y en medio de la confusión, esas preguntas, que tenías que pensarlas bien para responder. Por ejemplo: “¿Dónde vivís?” No iba a decir vivo en Petisa, entonces decía: “Vivo en una pensión”. Y me respondían: “Como todas las putas montoneras, vivís en una pensión”. Esas palabras “puta montonera”, durante mi tortura y los días siguientes, fueron una constante, las escuche todo el tiempo. Es algo que registro con dolor por no poder contestar nada. Me sentía humillada y lloraba. (74)

El fragmento anterior revela la combinación de degradación moral y cultural, en el escenario desequilibrado por el cual Elisa debe experimentar una metamorfosis de señora a “puta montonera”. Al respecto la arqueóloga Ximena Bunster en “Surviving Beyond Fear: Women and Torture in Latin América”, sostiene que para las mujeres a través de los procesos de socialización, este procedimiento violento administrado por el estado se vuelve turbador ya que magnifica el lugar pasivo y secundario prescrito para la mujer en

³⁹ Término acuñado por Foucault y se refiere a la práctica de los estados modernos para explotar numerosas y variadas técnicas para someter los cuerpos y controlar la población. Para la teoría marxista tanto el biopoder como la biopolítica son la contribución que marca el discurso del terrorismo, llamado discurso de la globalización.

la cultura latinoamericana. Asimismo, agrega que para comprender como los arquetipos de la sociedad y los estereotipos son manipulados por los torturadores, es importante observar los roles femeninos, masculinos y las diferencias de género asignadas culturalmente en la sociedad (100). Asimismo, Bunster, hace hincapié a la importancia de reconocer que las mujeres en América latina son reconocidas por su valor como madres y ellas mismas han internalizado los roles del legado de la herencia hispánica- árabe y cristiana, lo que hoy en día constituye una sobrecargada por el subdesarrollo contemporáneo. En este mismo contexto se observa la manipulación de los estereotipos sociales y los arquetipos por el torturador: “puta”, “hija de puta”, “montonera” para justificar su tortura. Piensa que la detenida es una enferma, criminaliza el cuerpo de la detenida y desde el Estado debe extirpar ese cáncer de la sociedad Argentina. Por ello, los insultos a su sexualidad ya que ellas están comprometidas políticamente y se habían atrevido a salir del espacio privado y controlar sus propias vidas. Estos militares habían sido adiestrados para ejecutar “la doctrina de guerra” en los cuerpos. La ideología nacional postulaba por una alianza permanente entre Religión y Patria que el ejército cumpliría para regenerar la moral de Argentina y todo el Occidente combatiendo el comunismo y la decadente concepción liberal a través del plan de exterminio (Novaro y Palermo 87 y 93).

Sucesos como el Holocausto o la dictadura argentina, pone en controversia toda posibilidad de comprensión, en este sentido cabe explorar sobre otros significados con la historia y la verdad. Asimismo, Holocausto por ser nombre propio y con mayúscula, es intraducible como lo indica Roland Barthes al referirse al signo como “naturaleza gregaria”, sin embargo constituye significante en todas las lenguas. En este sentido, la

experiencia de la voz se remonta desde la antigüedad clásica y de acuerdo con la Biblia, el ser hombre significa tener un cuerpo sobre el cual Dios crea la voz. De esta forma, Dios acciona con la voz: “Ser solo una voz” (Deuterónimo 4:12). Su poder radica de su voz transcendental que se presenta sin cuerpo, sin posesión de la realidad material. La voz ordena e inscribe sobre el cuerpo del hombre. En este sentido, en la tortura, el cuerpo sometido según Elaine Scarry se encuentra desposeído de sí mismo y entonces el torturador se transforma únicamente en voz. El torturador rige mientras usa técnicas modernas de la tortura sistemática, declara Miriam, una testimoniante: “[...] tenía los ojos vendados, las manos atadas y había no menos de diez personas gritándome: “¡ Hija de puta!”, me decían, “tenés que colaborar”, y me preguntaban por mi amiga Patricia” (72). En este fragmento infernal se relata la tortura/ violación en grupo, “diez personas”, práctica que constituye el standard del mecanismo de la tortura para el control sociocultural de las mujeres detenidas. El interrogatorio en la tortura no es extraer la información sino es la justificación de ésta. Para Idelber Avelar, el interrogatorio es parte del sistema del acto en donde el verdadero objetivo es producir en el sujeto oprimido vergüenza y autodesprecio y al mismo tiempo corroborar el poder del opresor. Hacerle que informe para que no pueda sino ser parte del sistema del acto. Avelar plantea que la tortura ha ingresado desde siempre en la edificación de la civilización y democracia. (Richard y Moreiras 182-3). Asimismo, el caso de mujeres sometidas a tortura por fuerzas militares, recuerdan el abuso doméstico de género. Las violencias cometidas hacia las mujeres muestran un patrón de ataques sexuales violentos a su cuerpo y su psique, designadas a romper el sentido de ellas y su dignidad como seres humanos.

Otra siniestra experiencia que se desarrolla durante el secuestro de las testimoniadas en *Este infierno* es la convivencia esquizofrénica de ellas y los marinos. En la ESMA no existían las rejas entre las detenidas y los militares. Esto lo hacían para vulnerizar y confundir a las detenidas. Elisa conversa con otra detenida que si tenía rejas durante su detención: “Decía que la reja cuidaba su salud mental. Hablaba de la reja simbólica que establecía quien era quien. El carcelero era el carcelero. Munú: Ellos todo el tiempo desvirtuaban la situación. Venían, te molían a palo y a las dos de la mañana te sacaban, te subían a un auto, te llevaban a cenar. Te sentaban a la misma mesa, te convertían en par, comías la misma comida, querían que opinaras, y después vuelta para la Capucha. ¡Esto pone loco a cualquiera! ¡Menos a nosotras! (risas) (108). Esta ausencia de rejas, del infierno en que vivían y del total control sobre las víctimas, las convierte simbólicamente en objetos de propiedad dentro y fuera de la cárcel. Ellas mismas se sentían, “como un paquete” (82). Objetos sobre el cual se ejecuta la violencia domesticadora, de golpes, tortura, y violaciones. Los opresores les asignaron “números”, “Era 481”, “Yo era 090” (88), para ultrajarlas y hacerlas sentir que no eran nada. Sus cuerpos fueron usados como botines de guerra, las sacaban como camuflaje para que los militares circulen más libremente ante la sociedad en Buenos Aires y como objetos de diversión y esparcimiento personal. Ejemplos concretos es cuando son invitadas a cenar, bailar, a viajes en el interior del país y México, y a celebrar el Mundial de Fútbol en 1978. Declara Miriam:

¿Qué significaba para nosotros que nos llevaran, por ejemplo, a festejar el Mundial de Fútbol del 78? ¡Para mí fue terrible! ¡Fue una tortura! Ver a la gente abrazándose en la calle [...] yo era una detenida en un Campo de Concentración que no sabía si iban a matarme al otro día, y que sabía que había compañeros que estaban torturando en ese momento. (100)

La frase revela torturas psicológicas extremas que sufrieron las detenidas, las cuales fueron diseñadas para atormentarlas y aniquilar la moral de las sobrevivientes. Esta tortura psicológica consistía en la “libertad vigilada”. Los militares les hacen saber a sus víctimas que conocen a sus familias, y de ellas depende la vida de sus seres queridos y de ellas mismas. Los secuestradores, llevaron a Miriam a la casas de su familia. Ella declara:

Se hacía invitar, claro. En noviembre o diciembre de 1978, cuando a mí me estaban por liberar [...], el Tigre me mandó decirles a mis viejos que quería una reunión con ellos, que le gustaría salir a cenar, como diciendo “Yo: invitado”

Elisa: ¡Que hijo de puta!

Miriam: No sé, mi vieja me dijo: “Tenemos que tener una atención con él”, o algo por el estilo (risas) Mi vieja le hubiera hecho un monumento. Ella no sabía lo que pasaba dentro de la ESMA, solo sabía que era el hombre que me había devuelto cuando ella pensaba que no iba a verme nunca más. (176)

Se observa el control absoluto de los torturadores con sus víctimas, no solo dentro de la prisión sino también en la vida pública, cuando ellas eran expuestas en la ciudad, cuando ellas salían con sus familias. En este respecto, Bunster sostiene: “The woman who is abducted is made to understand that she is under the control and the mercy of a military state in every aspect of her life, her sexuality, her internal feelings and sense of herself. Torture is the chosen method to convince her of these “truths” (102). Otra idea central detrás del sometimiento de las secuestradas es que después del escarmiento, se fuerza a las víctimas al retorno al marianismo en el proceso de “recuperación”, en donde se trató de domesticar a las víctimas. En este sentido para los militares, las detenidas deben “regenerarse” y demostrar que han cambiado físicamente, es decir en su forma de conversar, de vestirse, de peinarse, en las prácticas cotidianas que tenían con sus

torturadores militares durante su detención. Miriam declara: “Chiqui vino a verme al cuartito donde me tenían encerrada, y tenía puesta una túnica bordada y una pulserita de mostacillas [...] Ella estaba arreglada, maquillada, prolija. Me explicó que a los marinos les gustaba que uno se vistiese bien porque ése era un síntoma de recuperación” (62). Ellas debían de simular ese cambio y su proceso de recuperación para convertirse en “damas”, asumir un estilo femenino, aplicarse maquillaje y ropa “femenina” para que los militares de la ESMA crean en su verdadera conversión para ser introducidas nuevamente a la sociedad. Es posible que el torturador, así como los sujetos en la sociedad estén regidos por un código anterior que prescribe su proceder. Cabe notar, que a pesar del plan deshumanizador del machismo perpetrado en su máximo esplendor en la ESMA, las sobrevivientes camufladas en máscaras desde el espacio de la subordinación/subversión, que las mujeres lo conocen desde antaño, éste haya sido usado para reapropiarse de ese mismo espacio y continuar resistiendo.

Las testimoniantes logran salir en libertad pero deben vivir en la continuidad de la Guerra sucia y la política de desideologización operada por los gobiernos postdictatoriales en Argentina: “Son varias las técnicas del olvido que llaman hoy a desentender el pasado: a dar la página de lo sucedido para perder la cabeza en la transitoriedad de los efectos en los que se envuelve paródicamente la Transición que disimula con ellos su “realidad estacionaria e intransitiva” (Richards 43). Estas políticas de indulto o amnistía permitían a los torturadores estar libres por las calles y encontrarse con las víctimas. Cristina:

[...] Estaba totalmente alterada, pensaba que no me bajaría sin sacarme la duda. Empecé a observar los gestos, a recordar cómo fruncía la nariz, y lo fui confirmando. ¿Qué hago?, pensaba. Siempre decimos que están sueltos, pero ver al siniestro Tigre Acosta metido en nuestra vida cotidiana, mientras viajamos al trabajo... En un momento retrocedí, lo escuche y... ¡era! Lo mire de costado, no habría soportado que me mirara y no decirle nada. Sin embargo, confieso que sentía los gritos en mi garganta, pero no pude gritar alertando a los demás pasajeros. Sentía una mezcla de asco y terror. (271)

El encuentro con torturadores de la guerra sucia sueltos en la calles no solo desentierra la memoria de la tortura sino que también le recuerda que no está libre de sus captores, ya que éstos pueden presentarse en el momento menos pensado. Asimismo, mientras el desaparecido quien no está ni vivo ni muerto provoca en la sociedad un vacío nefasto, el cuerpo social sobreviviente del periodo dictatorial vive en una especie de psicología del terror, que se cuaja en el inconsciente colectivo. La desaparición de los ciudadanos y de sus hijos, la tergiversación de la historia (en donde la realidad no puede conocerse y es manipulada), torna el ambiente construido a partir de un carnaval siniestro de terror. Después de la dictadura Argentina y la instauración de una democracia frágil en manos del mismo aparato opresor que previamente fueron los actores de una época nefasta, los torturadores militares estaban libres incorporándose a una vida normal. Entre tanto, ese no era el caso con las víctimas, sobrevivientes y familiares, quienes todavía buscaban a sus desaparecidos y los restos de ellos. En Argentina en 1989, el presidente Raúl Alfonsín autorizó el primer juzgado en América Latina contra la junta militar, condenó a la cárcel a nueve oficiales. Dos años más tarde, se declaró amnistía dando libertad a las autoridades superiores y a aquellos que obedecieron sus órdenes (Agosin 27-8)

Creemos entonces, considerando todo lo anterior que cada versión diseña el mapa del texto que estableciera los diversos campos, la historia que se trató de anular, la interferencias de individuos siniestros, pesadillas vividas en un carnaval de horror que dejaron cicatrices en forma de “estratificaciones del significado” (Cornejo *Escribir* 49). La ausencia, la pérdida, el secuestro, el cuerpo de los desaparecidos-detenidos en esa situación esperpéntica, sin embargo sugieren también la “muerte simbólica” (Richard *Residuos* 35) de una conciencia movilizadora social, como una batalla para defender posiciones urgentes. Estas dimensiones de la guerra terrorista que ejecutó el gobierno dictatorial, reproduce el propio texto de forma precisa, en el espanto y degradación que sobrevivieron las víctimas de la ESMA. Es posible también que cada testimoniante sea víctima de distinta fuerza en cuanto las interferencias del poder y opresión, pero eso no significa que el corpus que disponemos en lo primordial esté en manos de la propuesta de los estratos desterritorializados los cuales son los capaces de reproducirse. Es decir, que ellas miradas como objetos abyectos, seres atrapados, secuestradas y despojadas, desde un abismo de terror son las que tienen la palabra final. La voz de las sobrevivientes en *Ese infierno* no es una voz destruida por la tortura ya que ella recupera su propia producción de la memoria. Asimismo, el escribir y develar pese a sus limitaciones postraumáticas del sujeto que ha sido torturado, viene a significar: “Esa promesa que toma una forma, la construcción retrospectiva de un testigo, allí donde todo atestiguar había sido eliminado” (185). En otras palabras el testimonio viene a ser ese pacto: la denuncia de las atrocidades cometidas a las secuestradas y a toda la sociedad. Tal como Deleuze lo explica, la narración cristalina indica el desvanecimiento de los esquemas sensomotores, ya que han sido reemplazados por situaciones sonoras en donde el espacio

ha perdido sus conexiones sensomotoras y se organiza según los conflictos y las resoluciones de esas tensiones. Este es el caso del accionar de las testimoniadas por encontrarse en estado de shock y por tratar de salvaguardar su propia vida y la de sus compañeros, bloquearon momentos de tortura y agonía. Por consiguiente, la narración cristalina va a manifestarse en el diálogo testimonial en donde el conversar y el oír con sus compañeras se recrea en la acción, reconociéndose y movilizándose los márgenes simbólicos y la fuerza política que ha sido escondida y negada, rearticulando a la vez lo femenino en una épica de alternativas.

CAPÍTULO 4

METONIMIA DE CONFLICTOS DESPLAZÁNDOSE DESDE LA FRONTERA EN *LA DISTANCIA ENTRE NOSOTROS*

The globalization of capital, labor, and culture, along with the formation of a New Economy and the accompanying explosion of transnational and intranational migration flows, has resulted in the concentrations of the richest and poorest populations of the world in around five hundred megacity regions of more than one million inhabitants... This deepening chasm between the rich and the poor populations of the world is perhaps the most emphatic life-threatening expression of spatial injustice at a global scale.

—Edward W. Soja, *Seeking Spatial Justice*
(44)

Tonantsi desmembrada

A diferencia de la narrativa de Asunta Quispe Huamán y las sobrevivientes de la ESMA, el testimonio de Reyna Grande se ambienta no solo en el campo y en la ciudad como los anteriores sino que también aborda desde un contexto de la globalización en un nivel más complejo y múltiple, englobando además a la subalterna menor de edad.

Grande narra sus desgarradoras experiencias desde su niñez en un espacio trágico que comprende variadas áreas, en sus diferentes formas de sufrimiento sociocultural. En su aspecto simbólico, se explora las posibilidades imperecederas del desarrollo histórico y

sociogeográfico de diversos planos culturales, enfatizándose el estado de desplazamiento; en otras palabras, el de emigrar para sobrevivir. En este caso, sus padres son obligados a huir de una situación de extrema escasez económica para proveer la mínima subsistencia de vida a su familia. De este modo, la narrativa de Grande es una crítica aguda a las prácticas neocoloniales de Estados Unidos con su país vecino México y por extensión a toda América Latina. A continuación se demostrará que el testimonio de Reyna Grande es una escritura nómada⁴⁰ en donde articula problemas de opresión racial, de género y social tanto en México como en Estados Unidos. En la narrativa, el tema central es la explotación de niñas, mujeres y las minorías raciales en ambas sociedades. Por otra parte, la autora representa la formación de la identidad transnacional de la identidad mexicana/latinoamericana y mexicoamericana. Por lo tanto, la obra captura el conflicto de la mujer mexicoamericana así como deconstruye la imagen patriarcal binaria de la mujer mientras revela la opresión de ella y su enfrentamiento hacia las normas culturales establecidas. Este estudio analiza la representación en la obra y las prácticas sociales en tres generaciones de la familia de Reyna así como los discursos ideológicos en sus procesos evolutivos y las experiencias culturales dentro de la multifacética comunidad chicana. La generación más antigua se conforma a las prácticas de la ideología dominante y se identifica con ellas mientras la generación más joven se rebela, rechaza, revierten o reemplazan las relaciones de poder.

⁴⁰ Aludimos al concepto de Rosi Braidotti en su obra *Nomadic Subjects*, lo nómada como se refiere Deleuze y Guattari es un estado de fuga, en donde no se es capturado, por lo contrario deshace territorios y lo decodifica. Braidotti señala: “The nomad carries her/his essential belongings with her/ him wherever s/he goes and can recreate a home base anywhere” (16).

En la narrativa *La distancia entre nosotros* (2013) las prácticas del neoliberalismo obligan a los habitantes a emigrar y abandonar a sus familias. Reyna, la testimoniante, en la primera parte de la obra evoca sus recuerdos de infancia y de su familia desmembrada en Iguala, México. El padre de Reyna es constructor y la madre es ama de casa, y vende productos de Avon, lo cual es insuficiente para mantener a la familia de tres hijos. Esta niña relata su propio paso de un mundo a otro ya que la familia migra en busca de un mejor futuro y construir “la casa de sus sueños” (tema que se expandirá más adelante). La estructura del testimonio es entonces la memoria de la niña, luego adolescente y finalmente escritora en Estados Unidos. La testimoniante engloba dos tiempos: de la memoria y el presente. Estos mundos que confronta se encuentran en contrapunteo: el centro y la periferia engendra choques permanentes e irrecuperables. Por eso el mundo de la opresión y discriminación que la rodea es destructiva y la hacen inhabitable.

De este modo, la escritora despliega una voz que representa la experiencia de la mujer mexicana pobre migrante quien explora y transita en la descolonización de la subjetividad. La retórica antiinmigrante falsifica la historia ya que Estados Unidos emergió como una fuerza de invasión y expansión la cual culminaría en la Guerra México-Estados Unidos (1846-1848). Según Douglas Massey⁴¹ su obra *Detrás de la trama*, la historia de emigración México-Estados Unidos representa un caso único mundial no solo por la inmensa extensión de zona fronteriza sino que a partir de esa línea se contrastan rotundamente los estándares de vida de las personas que divide ese espacio (31). Además, la migración de mencionados países tiene una historia antigua que se

⁴¹ Los editores Jorge Durand, Jorge y Nolan J. Malone.

remonta hasta el tratado de Guadalupe Hidalgo firmado en 1848. Por su parte Manuel G. Gonzales precisa:

It would be a mistake to begin this history with the Treaty of Guadalupe Hidalgo, for the roots of Mexican-American history are buried in distant past. [...] When the Spaniards invaded the New World in the 1500s and initiated contact with Amerindians in Mexico, the genesis of the Mexican community in the United States began. (9)

El mencionado tratado culminó con la entrega de México de los actuales estados de California, Arizona, Nuevo México, Nevada, Texas y partes de Colorado, Wyoming y Utah y un pago de 18.3 millones de dólares de los Estados Unidos (32). Según Massey no es posible referirse a la “migración internacional” entre México y Estados Unidos hasta el siglo XX ya que este concepto se ha ido definiendo en un proceso de construcción social. Por ejemplo durante el siglo XIX el movimiento migratorio entre ambos países era casi local ya que el norte de México estaba muy poco poblado y las demarcaciones fronterizas no estaban vigiladas a excepción del área del Rio Bravo (32). Además, la “Ley Seca”⁴² en Estados Unidos, dio paso para convertir a comunidades mexicanas en espacios de contrabando de licor y diversión. Esto causó el desarrollo de prostíbulos, bares, casino en los espacios fronterizos en donde existía demanda del vecino estadounidense. Así mismo, la Revolución mexicana (1910 a 1917) también fue importante como espacio de refugio político, de desembarque de tropas y armas para las fuerzas revolucionarias mexicanas. Igualmente, la segunda guerra mundial transformó profundamente a la comunidad mexicana en Estados Unidos. Primero, la clase media creció en número e influencia,

⁴² Fue la prohibición de vender bebidas alcohólicas en Estados Unidos entre 1920 y 1933. Desde comienzos del siglo XIX existió un Movimiento por la Templanza, entendida como moderación en el comer y beber.

siendo este sector los nuevos inmigrantes nacidos ya no en México sino en Estados Unidos. Este crecimiento provocó procesos de contención territorial (Gonzales 162) y una complejidad del hecho geográfico. Otro impacto de la Segunda guerra mundial fue la creación del programa bracero (temas que se explicaran en los siguientes párrafos). Por lo tanto el fenómeno migratorio ha tenido una serie de causas relacionadas con el país de origen y el país receptor el cual puede ser entendido solo conociendo sus paradigmas sociales e históricos de ambos lados.

A continuación mencionaremos algunos de los factores más importantes en el desarrollo de la frontera. Según Lawrence Cardoso en *Mexican Emigration to the United States* (1980) la llegada de los ferrocarriles en 1900 a 1929 fue indispensable para la fundación de la frontera norte de México (Massey 34). La inauguración del sistema ferroviario de México fomentó un auge con el suroeste de Estados Unidos, iniciándose la era del enganche. Estados Unidos necesitaba trabajadores urgentemente en sectores clave de la economía: en servicios ferroviarios, la minería, la construcción y la agricultura. La migración del Oriente había sido detenida con The Chinese Exclusion Act (1882) y el Gentlemen's Agreement de 1907 con los japoneses. Los enganchadores como su nombre lo indica servían para reclutar la mano de obra para realizar los mencionados trabajos⁴³. Más tarde, con la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y la detención de la inmigración europea se necesitó más de los enganchadores para desarrollar el mercado, no solo en la agricultura sino en el campo industrial de los Estados Unidos. En México, se alentaba la

⁴³ Los enganchadores llegaban a las ciudades y poblaciones mexicanas prometiendo altos salarios. Sin embargo, cuando los inmigrantes se encontraban en los Estados Unidos, los salarios de éstos no eran como los indicados, ni tampoco las condiciones de trabajo. Asimismo, las tasas de interés eran altas porque debían de pagar al reclutador la “deuda” (el costo de haberlos traído) que debían con su trabajo.

emigración masiva bajo el gobierno de Porfirio Díaz (1876-80 y 1884-1911) quien tenía el apoyo de industriales de Estados Unidos. Durante el porfiriato, México pasó a una economía liberal e industrial con incentivos magnánimos de inversión a este país, la Gran Bretaña y Francia para desarrollar la industria ferroviaria, manufacturera, el petróleo y la minería (37). Sin embargo, las oportunidades para el trabajador agrícola fueron olvidadas y reducidas ocasionando precios altos en el consumo local de las necesidades primordiales. La situación económica y la política del porfiriato condicionaron las causas de la Revolución mexicana. Esta guerra llevó al país al borde del desastre y una “catástrofe demográfica” (37). Después de la Revolución (1917) se originó un crecimiento económico con otros nuevos autores políticos ya que la élite oligárquica y eclesiástica había sido destituida por una nueva burocracia. De esta forma las causas para fomentar la emigración mexicana a principios del siglo XX fueron, según Cardoso: “[...] impuestos a los mexicanos por las transformaciones masivas que se sucedieron a su alrededor; primero bajo el porfiriato, después durante 10 años de revolución y, por último, con la denominación de una política económica dominada por el Estado” (38). Como consecuencia, la explosión masiva de emigrantes a los Estados Unidos después de 1900 se debió a causas tanto internas en México como la necesidad urgente de mano de obra barata para crear la infraestructura en los estados del suroeste de Estados Unidos⁴⁴. En la Primera Guerra Mundial (1917) la tasa de emigración se triplico. Según el historiador John Higham (1955) la década de 1920 fue una época de intenso nacionalismo en los Estados Unidos por ello el Congreso aprobó muchas leyes para

⁴⁴ Entre 1850 y 1900 habían emigrado 13,000 mexicanos. En la década de 1890 el flujo de inmigrantes llegó a 728,000 (Massey 39).

controlar la inmigración (Massey 40). Como resultado fue fundada la primera campaña de deportaciones sistemática regida por el gobierno federal. En ese mismo periodo en que existió el linchamiento desenfrenado de los afroamericanos se reportó aproximadamente 597 o más linchamientos de latinos durante la misma época. Aclara Richard Delgado: “The number of African Americans lynched during the period in question were, of course, higher around 3400 to 5000. But the Latino group in the United States was much smaller then [...] so that the rate of lynching for the two groups was similar” (Delgado 300).

En 1929 la caída de la Bolsa de Valores agravó la historia de la migración México-Estados Unidos. Con el desempleo masivo y la escases económica se lleva a cabo expatriaciones masivas y manifestaciones agresivas de la xenofobia (41). Según Wayne Cornelius (1978) durante la década de 1920 el flujo anual de inmigrantes llegó a un promedio de 46,000, pero en los 1930 fue de 2,700 (Massey 41). La Segunda Guerra Mundial (1939-1945) originó profundos cambios en la sociedad mexicoamericana, especialmente en la clase media como ya lo habíamos indicado anteriormente. Esta clase, conformada en su mayoría por hijos de mexicanos nacidos en los Estados Unidos, creció en tamaño e influencia de forma vertiginosa después de la Guerra. Este fenómeno que no solo ocurrió en áreas cerca de la frontera sino también en otras partes del país, se debió al movimiento de grandes flujos de la población mexicana a centros urbanos ya que existió la enorme demanda de trabajadores que había generado la guerra. El trabajo industrial significó, más seguridad, mejor retribución e irresistible para mucha gente que vivía en la pobreza rural. La expansión del área industrial en California, fue tan basta que incluso grupos étnicos y raciales pudieron encontrar oportunidades económicas. De la

misma forma, la creación de las industrias de defensa fue un catalizador para la transformación del Suroeste en una sociedad urbana. (Gonzales 170-171). Mientras tanto, la comunidad mexicana en las urbes empezaron a mejorar sus condiciones de vida y establecer contactos con los Anglos fuera del ambiente de trabajo. Sin embargo la discriminación continuó. El advenimiento de las pandillas de pachuco reflejan los crónicos problemas que enfrentaban la nueva generación de mexicoamericanos. Los pachucos o “zoot-suiters,”⁴⁵ fueron los hijos de los inmigrantes. Los pachucos y las pachucas no solo se sentían alienados de sus padres, quienes mantenían sus tradiciones y archivaban la esperanza de retornar a México, sino también se encontraban en desventaja con la sociedad dominante quien los segregaba en viviendas deficientes y con oportunidades económicas limitadas⁴⁶ (Gonzales 165).

Otra consecuencia importante de la Segunda Guerra Mundial fue el Programa Bracero, que fue un tratado binacional de importación temporal de trabajadores agrícolas mexicanos. De esta forma se regulaba las entradas y salidas para controlar las visas temporales y se conseguía la mano de obra barata en la agricultura de Estados Unidos que

⁴⁵ El pachuco apareció a principios de 1940 en el Paso y representan una subcultura de la comunidad mexicana. El pachuco es más conocido por la famosa obra de Luis Valdez, *Zoot Suit* (1978).

⁴⁶ Atrapados entre dos mundos, los pachucos tuvieron una enorme influencia creando su propia sociedad entre 1940 y 1950. El clima de represión pronto se ilustró en un sentimiento anti pachuco durante la guerra y sucedieron dos sucesos de violencia contra la comunidad chicana, “Sleepy Lagoon Case” en 1942 y los disturbios de los Zoot suiters, un año más tarde. En la laguna “the Sleepy”, al sur de California, había un reservorio en donde el cuerpo de José Díaz, miembro de una pandilla, fue encontrado. Las autoridades con pocas evidencias circunstanciales, inculparon a veintidós miembros de la pandilla avenida 38 (nueve de ellos fueron condenados por asesinato en segundo grado). Excepto por un joven, todos eran mexicoamericanos.

había sido alterada por la guerra mundial, la industrialización y el desplazamiento de los “Okies”⁴⁷ a trabajos bien remunerados y no precarios y degradantes (42). La guerra había eliminado a Europa como competencia en el mercado mundial, abriendo oportunidades para la agricultura en los Estados Unidos. El Programa Bracero probó ser eficaz, incluso algunos de estos hombres se les permitió trabajar en la industria ferroviaria. Gracias a este convenio binacional (1942) un cuarto de millón de mexicanos fue contratado como braceros a lo largo del Oeste en los campos agrícolas, hasta la expiración de su contrato (1947) (Gonzales 171). El Programa, a pesar de sus deficiencias (abusos crónicos, bajos sueldos, discriminación racial y otros) no fue difícil reclutar braceros. El gobierno de México encontró el programa rentable y significó una bonanza para los grandes agricultores. La Guerra de Corea (1950-1953) trajo como consecuencia la recesión, la paranoia de la era McCarthy⁴⁸ y la inmigración ilegal como uno de los temas más polémicos en la política estadounidense en 1953 y 1954. Para suplir las exigencias de la ciudadanía que exigía el control de la frontera, el INS (Immigration and Naturalization Service) organizó una redada masiva de inmigrantes indocumentados que en 1954 llegó a 1 millón, como nunca antes alcanzado (Massey 45). En ese mismo periodo, entre 1955 y 1960, la migración anual de braceros fue de 400,000 y 450,000. El crítico señala:

⁴⁷ Inmigrantes pobres descendientes del estado de Oklahoma quienes migraron durante la Gran depresión para trabajar en las labores agrícolas de valle central de California. Pero muy pronto huyeron de las condiciones precarias en las que trabajaban hacia las ciudades.

⁴⁸ Se refiere a un senador de Estados Unidos Joseph McCarty quien dominó el clima político en los 1950 con sus sensacionalistas acusaciones de subversión comunista o traición sin evidencias.

Esta estrategia de doble filo significó un éxito rotundo para el INS (Calavita, 1992). La expansión de la inmigración de los braceros satisfizo a los cultivadores y la militarización de la frontera y el número masivo de detenciones tranquilizó a los electores y mitigó sus temores nacionalistas, con esto se dio paso a una percepción generalizada de que la frontera estaba bajo control. (45)

Según Bárbara Harlow en “Sites of Struggle: Immigration, Deportation, Prison, and Exile” la continuación de esta estrategia hegemónica se extiende en los planes urbanos, de esta manera se inmoviliza los barrios, los guetos y su población tercermundista para mantener el discurso dominante fronterizo (Calderón y Saldívar 161).

En este ámbito, la obra *La distancia entre nosotros* empieza con el relato de la propia autora en uno de los pueblos más pobres de México, Iguala, estado de Guerrero. La partida del padre a los Estados Unidos, marca no solo el desamparo de la familia de Reyna, sino que también desarrolla una problemática social a partir de sus determinantes hegemónicos. La inestabilidad laboral se convierte en una metonimia de la condición familiar. El hogar pierde su condición de enraizamiento. Reina escribe: “Tenía dos años cuando mi padre se fue. El año anterior el peso se devaluó 45% frente al dólar estadounidense. Fue el comienzo de la peor recesión de México en cincuenta años” (6). El espacio en que habita la familia es un lugar de incertidumbre ya que la realidad económica obliga a las personas a emigrar a otras ciudades del país o al “otro lado”. Edward Soja nos ilustra con su teoría sobre la justicia del espacio qué fuera conceptualizada a partir de la teoría de Edward Said y Mitchell Foucault para lo cual Soja plantea que la justicia-injusticia del espacio ha sido construida socialmente a través del tiempo. Asimismo, la dimensión del espacio ha sido considerada tradicionalmente como un concepto fijo, tiene cierta influencia en nuestras vidas pero ha permanecido

fuera del mundo social y de los esfuerzos de renovación y justicia para las sociedades (2-4). La noción inter/transdisciplinaria adquiere una importancia fundamental para relacionarla a las relaciones sociales y del espacio en la vida del ser humano. Ésta, según el crítico es una noción dialéctica socioespacial ya que el espacio de cualquier sujeto forma sus relaciones sociales con el desarrollo de la sociedad así como la geografía humana da significado a ideas e imaginarios que justifica los efectos en la distribución del espacio. En la narrativa *La distancia entre nosotros*, la familia de Reyna vive en un espacio marginal, la niña comenta: “En aquel entonces, yo no sabía que el estado de Guerrero era el estado mexicano con la mayoría de gente que emigraba debido a la escasez de trabajo” (63). En esa escala local en donde habita la familia de Reyna, las geografías injustas surgen endógenas o internamente de las desigualdades de distribución creadas a través de las decisiones discriminatorias realizadas por los individuos, las instituciones y otras entidades. Otra vez la niña narradora describe su estado de indigencia: “Nuestro cabello estaba lleno de piojos, nuestro estómago lleno de lombrices pero a mi abuela no le importaba” (26). Se observa que la injusticia parafraseando a Soja, es asociada con el desarrollo desigual y lo que se describe como la globalización de injusticia. Estas relaciones arbitrarias según Angélica Lozano-Alonzo en “Seeking Spatial Justice in Reyna Grande’s Works” reflejan el abuso físico de los personajes en la obra. Comenta la crítica: “Like a physically abusive partner, the United States exploits the natural and human resources of México. Yet Mexico is dependent on the US and cannot seem to escape the cycle of violence that defines their relationship” (87) Por ello no es alarmante señala la autora que en 2008 la frontera de Estados Unidos y México y el Mexican Immigration Task Force Policy Abuse Report revelaron que: “consequences of

these policies (of militarization) of the border have led to needles suffering and an overall degradation of human rights” (88).

Asimismo, vemos en la obra el pueblo de Iguala, Guerrero en donde vive Reyna es uno de los lugares que arrastra una extensa historia de pobreza, por lo tanto sus relaciones sociales y económicas son precarias. Además de estas injusticias económicas desde el nivel geográfico, la casa de la abuela paterna, Evila, en donde los padres dejaron a Reyna y a sus hermanos, es un espacio de tensión, opresión y humillación. La abuela discrimina a sus nietos porque son de su nuera que desfavorece, mientras consiente y engríe a su otra nieta, Élida, hija de su hija a quien también cuida, pues ella también trabaja en los Estados Unidos. A pesar que los padres de Reyna envían dinero a la abuela, ellos no se beneficiaban de él. Sin embargo, Reyna y sus hermanos persisten en su supervivencia tratando de olvidar el dolor del abandono. El testimonio revela la injusticia de las niñas en esferas privadas mientras sobreviven en su pobreza, aislamiento estatal y sus condiciones de vida exponen las profundas estructuras de privilegio basadas en clase, raza, género y otras formas de discriminación. La figura de la abuela paterna representa la ideología patriarcal y racista de una clasificación étnica y de género. Aunque la abuela Evila es una mujer pobre sus prejuicios e injusticia contra sus propios nietos son parte de una red de contradicciones en su familia. Nos preguntamos: ¿Por qué y cómo Reyna nació en ese espacio? ¿Por qué es justo o injusto? ¿Para quienes existen los derechos humanos universales? Entonces sabiendo que la mayoría de la población mundial vive en las ciudades, no nos sorprende que los espacios injustos adquieren diversidad en sus dimensiones regionales, nacionales y globales. En este sentido, lo que es social es inherentemente del espacio, así como todo lo espacial es social. En realidad, dice Soja:

Many have benefited from globalization, economic restructuring, and the new technologies, but it is also clear that these developments have magnified many existing inequalities in contemporary society, such as between the rich and the poor, between men and women, and between different racial and ethnic groups. They have also accentuated other forms of social and political polarization, such as the clash between domestic and immigrant population over resources, state policies, and civil rights. (Soja 22)

Asimismo, estos espacios en su multifacética naturaleza se encuentran en conflicto sobre la geografía a partir del poder político, la dominación cultural y el control social (32).

Por ello, los espacios de injusticia afectan la vida social de la sociedad así como los procesos sociales forman la geografía específica de la injusticia (4-5). Según María Evelinda Santiago Jiménez en su artículo “Sustentabilidad a dos tiempos” plantea que el paradigma clásico se ha construido con una lente que cosifica tanto los recursos del planeta como la vida de los habitantes. Es así que la crisis ambiental y social son resultado de los enfrentamientos desde siglos, otorgándoles un valor económico para venderlos a aquellos que pueden comprarlos y adquirirlos en reserva ecológicas o por medio de la apropiación de organismos modificados. Mientras las necesidades básicas del periférico son escasas, las luchas políticas continúan por las diferentes nociones sobre la explotación y accesibilidad de los recursos (5-7).

Siguiendo lo planteado, las experiencias de Reyna le permiten crear un mapa de innumerables líneas de escape, uno de los conceptos claves deleuzianos. Esta red de desanclaje desde muy niña, a través de la metáfora permite cambiar a medida que sus dimensiones se multiplican y sus conexiones aumentan. Para Rosi Braidotti la narrativa nómada es una forma de cartografía, en donde se lleva las pertenencias esenciales y recrea su hogar en cualquier lugar (16). Por su parte Gloria Anzaldúa explora la vida

interior del individuo que sobrevive en la frontera en un espacio de contradicciones, odio, cólera y explotación, pero que sin embargo en esa adversidad a partir de su anclaje en la naturaleza surge esa identidad que fluye en continua transición y evolución. En estos dos últimos sentidos también es un ser nómada (Forcinito) y cuerpo sin órganos (Deleuze).

De este modo, desde niña Margo, la hermana que actúa como madre, a pesar que solo le lleva tres años a Reyna, le enseña que existen conexiones con sus padres y su tierra aunque éstos no se encuentren físicamente presentes. Para contrarrestar la desdicha física y mental que vive su hermana menor Reyna bajo el techo de su abuela Evila, Margo le inventa un mitohistórico sobre su nacimiento:

Había una fogata encendida mientras que Mami se preparaba para dar a luz. [...] Mago señaló un punto en el piso de tierra y me recordó que mi cordón umbilical fue enterrado allí. De esta manera, Mami le dijo a la partera, no importa dónde la vida se la lleve, ella no olvidará jamás de dónde vino [...] — No importa que haya una distancia entre nosotros ahora. Este lazo te une a ella para siempre. Me toqué el ombligo y pensé en lo que mi hermana me había dicho. (23)

El mundo de la niña, Reyna, es el espacio del padecimiento y opresión pero gracias a la dimensión de una conexión de su origen “el ombligo” o mitohistórico (inventado por su hermana) no se acompleja o se encierra en su sufrimiento. Su propia abuela, las vecinas y su odiosa prima no solo las tratan mal y les dan las sobras de la comida sino que también las atormentan llamándolas huérfanas: “— No te mientas a ti misma — dijo Élida — .Tus padres se van a olvidar de ustedes, ya lo verás” (27). La situación es que muchos niños son abandonados por sus padres, la misma prima que les habla, Élida, incluso es abandonada por su madre. La desconexión que siente Reyna con la realidad inmediata es el poder imaginar y recordar desde su propia perspectiva. El contraste entre esta concepción y la realidad de un mundo violento y conflictivo es el núcleo del testimonio.

Reyna piensa: “De repente, mis pies no querían seguir caminando, me puse un dedo en el ombligo, pensé en Mami, y en todo lo que mi hermana acababa de decirme. ¡Me dio valor!” (24). La huérfana acude a ese universo del recuerdo, de sus orígenes en donde se auxilia en una magia de un mundo que ella comprende y le permite confrontar el presente. De esta forma se presenta el mundo mexicano y por simbología el prehispánico que será el chicano cuando la protagonista cruce otra frontera más tarde, desde una perspectiva interior, en forma metafórica es el retorno a Aztlán⁴⁹ y la historia azteca antes de la conquista. Cabe citar a Gloria Anzaldúa:

My Chicana identity is grounded in the Indian woman’s history of resistance. The Aztec female rites of mourning were rites of defiance protesting the cultural changes which disrupted the equality and balance between female and male, and protesting their demotion to a lesser status, their denigration. Like *la Llorona*, the Indian woman’s only means of protest was wailing. (43)

Cuando los aztecas tomaron el poder cambiaron los Dioses, vencieron el orden femenino y matriarcal convirtiendo los poderes de las diosas en atributos monstruosos e implantaron las deidades masculinas en su lugar. Según León Verde, la sagrada religión de los aztecas veneró a la Diosa Tonantzin- Coatlicue como la madre todo poderosa de la vida y la muerte, la tierra y la fertilidad. Ella es la madre de todos los dioses y de toda la creación, su nombre se traduce a la de la falda de serpientes (18). La representación de las

⁴⁹ Aztlán es el locus de origen de los aztecas en el actual sudoeste de Estados Unidos. “El plan espiritual Aztlán” se inspira en la tradición intelectual de José Vasconcelos y su obra *La raza cósmica* (1925). En la obra la herencia mestiza (sangre mixta) es una característica principal del nuevo individuo de raza universal (Bebout 15). Este pensamiento es clave para el nacionalismo chicano: “The Plan, according to Anaya and others, merged the “spiritual and political aspirations,” creating a “spiritual center” for the material struggle (4-5).

serpientes encarna sus múltiples poderes de creación en la naturaleza, sus garras afiladas simbolizan el poder sobre la tierra para arar y sembrar para toda la humanidad. Su esposo era Mixcóatl, la serpiente de las nubes y entre sus hijos más importantes están Quetzalcóatl y Huitzilopochtli. La diosa tiene diversos poderes: la parte posterior de los hombros a los pies, simbolizan a Tonantzin, la madre de los Dioses (22). Sus senos flácidos adornados con corazones y collar de manos representan a Coatlicue, la sombra de la Tonantzin. Ella:

[...] es el aspecto positivo de la madre celeste, es la naturaleza como una madre bondadosa a sus hijos [...] Coatlicue es la sombra de Tonantzin, la sagrada madre muerte, la que quita a los seres humanos su cuerpo material, librándoles de los sufrimientos de la enfermedad. (25).

Los Nahuas que fueron dominados por los Mexicas (más tarde aztecas) veneraban a dioses duales a la luz de sus distintos atributos que poseían (Portilla 187). Coatlicue, la diosa serpiente, Tlazolteotl y Cihuacoatl fueron arrebatadas de su poder con el cristianismo implantado por los europeos el cual construyó el poder del hombre y la subordinación de la mujer con la imagen del Dios creador. Así continuaron dividiendo las divinidades desde una perspectiva binaria. De este modo, Tonantzin fue desmembrada de sus zonas oscuras y convertida en las “buenas” madres: Coatlicue, Tlazolteotl, y Cihuacoatl. Tonantzin/Guadalupe fue castrada y sacándole Coatlaloapeuh, la serpiente/sexualidad, se convirtieron en una virgen casta (Anzaldúa 49-50).

Esta breve relación mitológica azteca trae a colación el subtítulo del presente estudio, el cual se refiere al abuso que se cometiera con la Diosa Tonantzin/Coatlicue para segmentarla y convertirla en una virgen subordinada a un Dios con características y virtudes femeninas valoradas por la sociedad patriarcal como la compasión, la humildad,

la devoción materna, el auto sacrificio, la obediencia al hombre, la sumisión y la pureza. En este mismo contexto, Lee Bebout ha discutido sobre la resistencia de las feministas chicanas en las manifestaciones patriarcales del mitohistórico evidenciado en el uso de La Virgen, La Malinche entre otros arquetipos. Las feministas han recuperado la historia de mitos y creencias sociales los cuales se mantenían en el imaginario colectivo para afianzar la ideología heterosexista patriarcal que divide el nacionalismo y el feminismo (17-19). De esta forma se interroga la opresión, desde las intersecciones de clase, raza, de género y sexualidad. Asimismo las chicanas queer como Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga emergieron en la última década de los 1970 para responder a la heteronormatividad y homofobia del feminismo chicano de esa época y expandir el panorama a nuevas comunidades y fronteras (21). Señala Bebout: “In a relationship of mutual influence, the events of history constrain the narratives that may emerge, yet historical narratives, like myths, also weigh upon and shape the sociohistorical process. Thus, myth and history intersect as the narrative field that orders social experience” (11). Este mito se hace evidente en el despliegue de Aztlán por los nacionalistas chicanos. Aztlán permitió reclamos de legitimidad histórica y se convirtió en el “pegamento ideológico” del nacionalismo chicano (10). De esta manera, la obra captura el mito del ombligo de la niña como metáfora de legitimidad y resistencia. Por lo tanto, la niña Reyna se aferra al símbolo sociocultural, de sus lazos con México y capta las redes afectivas e imaginarias para crear un mapa sobre el cual la testimoniante se proyecta a cualquier lugar geográfico o psíquico a partir de su identidad nómada.

La vida no vale nada

Gloria Anzaldúa define la frontera como: “[...] physically present wherever two of more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy” (25). Asimismo para Soja, las estrategias fronterizas y los efectos de espacios injustos hacen eco por todo el mundo en donde las fronteras separan culturas y naciones-estados contrastantes. En la frontera de EE.UU y México los carteles de la droga han implantado plazas de control territorial bajo las desvalidas ciudades fronterizas para canalizar su transportación, esta perniciosa geografía se mantiene a través del crimen de miles de individuos conectados a las autoridades públicas o los carteles en estos lugares en donde “la vida no vale nada” (42). Aludimos a la canción, precisamente subtítulo de esta parte de nuestra disertación, del cantautor e icono de la canción ranchera, José Alfredo Jiménez Sandoval⁵⁰. La canción “Camino a Guanajuato” cuya parte de su lírica dice: “la vida no vale nada”, es una canción emblemática que se popularizó en toda Latinoamérica desde la época del cine de oro en México. La canción se refiere a un pueblo mexicano denigrado y abandonado, León Guanajuato. Jiménez, llamado “hijo del pueblo” compuso canciones para el México olvidado (Lugo-Viñas), revelando en sus composiciones las conexiones encubiertas entre las respuestas culturales y los efectos de la política, sacando a la luz la ausencia y el silencio que sustenta la impunidad.

⁵⁰ José Alfredo (1926-1973) considerado el mejor intérprete de la música ranchera aunque su amplio repertorio abarcó temas populares del siglo XX, como corridos, el huapango, la banda sinaloense, la canción ranchera y otras.

En este mismo contexto sobre impunidad, Valdez-Gardea declara que la crisis humanitaria al fenómeno migratorio fue de sesenta mil menores inmigrantes detenidos en la patrulla fronteriza en Texas y Arizona en 2017 (Zermeño Espinosa, Villegas Moran y Sequera Meza 203). Actualmente, México y sus ciudadanos dependen casi completamente del mercado estadounidense. Un cuarto de la población total de México trabaja en las maquiladoras cuyos dueños son corporaciones estadounidenses y el gobierno de México. En *La distancia entre nosotros* Reyna cruza ilegalmente la frontera:

La segunda vez que tratamos cruzar, tuvimos la misma mala suerte. [...] no podía mantener el paso con ellos y el dolor de los rayos de sol me produjo dolor de cabeza... en los arbustos encontré un hombre que pensé que estaba dormido, pero cuando me acerqué a él, vi las moscas zumbando por encima de él y el gran bache que tenía en la frente. (170)

Cuando Reyna tiene nueve años, el padre regresa decidido a llevarse a sus hijos al otro lado. Después de dos intentos fallidos de cruzar la frontera México-Estados Unidos logran cruzarla (1985). Justamente ese año fue antes de la ley de Reforma y Acto de Control con la cual se inició la militarización de la frontera de los EE.UU.-México (Rohrleitner 40). Este fluido de gente y cultura que cruza diariamente ha creado parafraseando a Anzaldúa una cultura de shock o un tercer país. La patrulla fronteriza espera para atrapar a los que quieren cruzar el país. A los que atrapan, los esposan, los encierran en los jeeps y los deportan. Uno de cada tres es atrapado (34). Por su parte, Raquel Rubio-Goldsmith⁵¹ en la obra *Migrant Deaths in the Arizona Desert*, señala el incremento de la militarización en la frontera y la cantidad de restos humanos que deja la

⁵¹ Cuyos editores son además: Celestino Fernández, Jessie K Finch y Araceli Masterson-Algar,

travesía de cruzar sin documentos la frontera desértica mientras las diferencias socioeconómicas entre estos espacios es cada día más intensa:

Is there something inherent in the particular stretch of the Sonora-Arizona border that opens the door to this travesty on human life? That is to say, what can we learn about the political, social, and cultural life on this border that allowed immigration officials to think that they could bring death to our doors? Was the assumption that we, as inhabitants of this desert, would not notice them? Or was it presumed that we would not question them? [...] Is it possible to find a place on our border where its residents, all of us, can demand an end to the implementation and enforcement of policies that kill? (9)

Reyna comenta después de cruzar con su familia: “Estoy muy agradecida que en ese entonces haya sido demasiado joven para comprender plenamente la magnitud del peligro en que estábamos, me alegro no haber sabido nada de los miles de inmigrantes que habían muerto antes de mi travesía y que han muerto desde entonces” (170). Se observa que dentro de un espacio nómada los efectos de la marginación son los instintos de supervivencia, la violencia, la soledad y la frustración.

El teórico psicoanalista Frantz Fanon indica que con la violencia se ha afirmado la supremacía de los valores del opresor, asegurándose imponer sus ideología con sus modos de vida y formas de pensamiento inculcadas en el otro. Igualmente, las divisiones de clases y racismos han sido creadas con el fin de aumentar la estratificación y divisiones de las sociedades colonizadas o neocolonizadas. Por ello en nuestras sociedades modernas es como se continúa construyendo al sujeto colonizado o postcolonial. En las sociedades desarrolladas, con la enseñanza de la religión o la laica se entrena al sujeto para el respeto y el orden establecido para así mantener el ambiente de sumisión e inhibición las cuales aminoran la tarea de las fuerzas del orden. De forma

opuesta, en las zonas neocoloniales o ámbitos de injusticia del espacio se mantiene el orden de manera frecuente y directa, los sujetos son agredidos físicamente para mantener el orden. No es sorprendente que el intermediario del orden, el policía, ejecute la violencia hasta en la misma casa del subalterno. La violencia entonces se manifiesta aún más en esos ámbitos de injusticia, en donde vive la minoría. Reyna describe lo que sucedía en su vecindario en Los Ángeles, Estados Unidos. Nos da cuenta de las pandillas alrededor de su casa y los disparos que escuchaban, especialmente en la noche. Se observa que la familia de Reyna a pesar que se encuentra en la tierra soñada vive en espacios en donde los sujetos no tienen las garantías ciudadanas, deben esconderse para que las balas no les caigan en su propia casa. Como ya lo señaló Soja, la segregación racial son las sofisticadas estrategias designadas a producir geografías beneficiosas para la pequeña élite mientras se crea estructuras de espacio en desventaja para el resto. De la misma forma, se observa la violencia entre varios miembros de la familia de Reyna en México, específicamente entre el tío Crece y su hermano Mario. Fanon expone que el marginal vive tenso y se libera periódicamente en luchas en contra de otros como él. Los comportamientos del marginal son al lado de la muerte en su vida cotidiana, vive de circunstancias para subsistir. Esta conducta se ilustra en la pelea del tío loco Crece:

¿Acaso tío Mario no sabía que su hermano se convertía en un demonio cuando estaba borracho? Esa noche nos despertamos escuchando una conmoción afuera — ¡Voy a matarte! —gritó. Al ver salir a tío Crece corriendo con el machete en el aire, tío Mario levantó las manos. [...] Tío Crece maldijo y escupió. Estaba esperando ver la espuma salir de su boca. Me recordó al perro rabioso que don Lino había matado unos días antes. (111)

Para este ser humano que vive en este espacio de injusticia, la violencia es parte de su vida cotidiana, para el tío Crece no existe transacciones o compromisos para arreglar la

situación: simplemente existe la fuerza física. Él tiene la mirada hostil y se defiende frente a su igual sacando sus milenarios rencores incrustados en su memoria. El explotado, el que no tiene nada, habita un espacio en dónde la vida no vale nada, la violencia es la respuesta a su pobreza y frustración. La conducta suicida y animalesca, “me recordó al perro rabioso”, comprueba una vez más la justificación de la élite, en palabras de Fanon, en la irracionalidad del otro. Esta superestructura mágica infiltra la sociedad subdesarrollada y su libido que es familiar y tribal. Se les condena por esos actos de salvajismo y subdesarrollo en la opinión pública y los medios de comunicación. Es así que se impuso estas geografías poderosas desde tiempos coloniales, racionalizadas o justificadas a través de diversas ideologías que deshumanizan al otro como parte integral que los críticos llaman subdesarrollados.

La idea de cruzar la frontera y la doble nacionalidad son aspectos esenciales en la narrativa de *La distancia entre nosotros*. Se enfatiza esta doble procedencia con el fin de dar hincapié a temas como la hibridad cultural, problemas raciales, sociales y de género por nombrar solo algunos. Reyna una niña indocumentada, que se fue “modelando en barro, en miseria, en las amarguras que da la pobreza”⁵² que migra de México a los Estados Unidos con un padre que recién conoce, y una relación desbaratada con la madre, sin embargo se ha aferrado a tener y buscar su familia, realizar el sueño, y no dejar escapar las oportunidades que solo es posible en el otro lado. Reyna debe marcharse de su país de origen y alejarse de su familia. A pesar de ser una niña, ella supo pelear para

⁵² Nos referimos al himno del tango cuyo compositor e interprete es Julio Sosa (1929-1964)

salir de la extrema precarización territorializada, aunque esto le costaba el separarse de lo que hasta entonces era su mundo: su abuelita, madre, hermanita y su tierra. En la narrativa de Grande se observa como la cultura popular articula hábilmente temas raciales tanto en México como en los Estados Unidos. Los personajes serán descritos en forma detallada a través de la obra, como el color de piel y lo que significa o contradice en su medio ambiente. Tal ejemplo lo encontramos en el caso de su abuela, su hermana, su madre, su padre, su hermanita menor y Mila, la mujer “culpable” de romper a su familia. Su madre, Juana, retorna a México de Estados Unidos con su hermanita Betty porque su padre la había dejado por Mila. Reyna se siente amenazada porque ella ya no es la menor y piensa que sus padres la olvidarán. Ella dice:

Pero cuando le mire la piel. Estaba tan prieta, esta niña, que me hizo sentir contenta de que fuera tan prieta. Había oído decir que en el otro lado había una gran cantidad de gente con cabello rubio y brillante como el oro, con ojos azules como el cielo y la piel tan blanca como la panza de un cerdo. Pero esta niña, que nació en ese hermoso lugar especial, estaba casi tan prieta como los nahuas, la gente indígena que venía de los cerros para vender ollas de barro en la estación del tren. (Grande 81)

Se puede observar que la noción y diferenciación de color de piel es perceptible en la niña testimoniante. Asimismo las denotaciones, estereotipos y conceptos cimentados por la cultura y sociedad sobre diferentes razas. Reyna de niña pensaba que su hermanita menor al nacer en los Estados Unidos sería blanca pero contradictoriamente es más oscura que ella, lo que en su noción y clasificación de razas coloca a Betty en una posición subordinada, por ello es que “me hizo sentir contenta”. Según la perspectiva de Reyna niña, su hermanita Betty se encuentra por el color de su piel al mismo nivel que los nahuas. Esto significa, la última categoría por ser indígenas ya que la mayoría de ellos en Latinoamérica son marginales, viven en zonas remotas y representan la fuerza de

trabajo para las grandes multinacionales, ya sea en la minería, manufacturas o tierra. Más tarde cuando Reyna describe a Mila, la mujer “que había roto” a su familia ya que su padre deja a su madre por ella: “era de piel clara [...] deseaba que su piel no fuera tan blanca y suave, tan diferente de la cara quemada por el sol de mi madre, llena de arrugas” (158). Los anglos americanos son mencionados como los “güeros” (piel blanca) y en muchos casos son representados negativamente por las tensiones raciales que existen entre estos grupos étnicos. Se subraya la visión estereotipada en los Estados Unidos, de cómo éstos ven a los mexicanos. Así como los enfrentamientos y abusos tanto en el lenguaje como físicos que enfrentan Reyna y sus hermanos con niños en la escuela. Esta es la situación de los inmigrantes sin documentos, aquellos que pasan los lugares de patrulla fronteriza llegan a un espacio de 150 años de racismo en los barrios chicanos del suroriente y a ciudades del norte. Muchos de los indocumentados son los más pobres y explotados de todo el país. Además, viven escondiéndose por el temor de ser deportados, encontrándose en completa desventaja ante una sociedad que les niega oportunidades de trabajo y los rechaza por ser diferentes. Según la ley los sujetos sin documentos no pueden trabajar. Sin embargo los rancheros contratan a los “ilegales” ya que por ser trabajo muy duro existe poca demanda. Además no tienen que pagar sueldos mínimos o asegurar adecuadas condiciones de sanidad y vivienda y se ahorran el impuesto federal. Esto se refleja también en la ley anti Mexicana que pasó en abril del 2010 en Arizona (SB 1070), en Alabama en junio del 2011 (HB 56) que aboga por el perfil racial de los habitantes cuyo color de piel y aspecto físico los señala como posibles inmigrantes indocumentados (Rohrleitner 48).

Grande estructura su crítica principalmente en tres prácticas sociales: el patriarcado y sus derivados como los roles de género, las practicas familiares y los prejuicios de clase y étnicos. La abuela Evila, transmisora del discurso patriarcal y las prácticas capitalistas es una persona prejuiciosa, pretensiosa y mandona que ninguna de sus hijas/os puede soportar. Al final firma para dar la casa que su hijo, padre de Reyna, había construido con mucho sacrificio, a su otra hija Emperatriz. La abuela recibe el dinero de sus dos hijos que están en el otro lado trabajando y dispone de éste para ejecutar favoritismo y abusos con su nieta Reyna y sus hermanos. Tal vez sea por ello que se siente superior y da órdenes a su esposo y a su hija Emperatriz que termina sin casarse (ya que la abuela ahuyenta a los pretendientes) y que vive con ella. Reyna dice: “Tal vez porque vivió durante la Revolución, cuando más de un millón de personas murieron y los que vivieron tuvieron que endurecerse para sobrevivir, mi abuela no era propensa a ser emocional” (12) . La abuela convierte el hogar en un lugar de injusticias entre sus propios nietos al distribuir el dinero en forma desigual, mientras privilegia a su nieta Élida, abusa de Reyna y sus hermanos. Rosaura Sanchez señala: “Among the principal ‘strategies of containment,’ to use Jameson’s phrase (1981), are resentment, which in time turns into disdain, and deviance or departure from accepted norms [...]” (118). Asimismo se observa en el testimonio, que el resentimiento es una estrategia ideológica importante utilizada. Sin embargo, este resentimiento se manifiesta entre los hijos y el padre o abuela autoritaria más no en contra de las clases dominantes. Este discurso autoritario lo podemos encontrar en la abuela Evila, quien obliga a Reyna y sus hermanos a comer las sobras de la comida, mientras alimenta a su otra nieta, Elida, con las mejores carnes.

Asimismo, dentro de las practicas familiares del patriarcado, el texto revela la subordinación de niñas en esferas privadas (dentro de la casa) y su desplazamiento en el sector público (de su madre, otras tías y las niñas mismas cuando grandes). En el espacio cuando vive con la abuela Evila, en México y más tarde con su padre en Los Ángeles, Estados Unidos, son espacios de sometimiento y similares a una cárcel. Reyna dice: “Mi habitación era mi prisión [...] Tenía miedo de que si salía de la habitación a comer o ir al baño, caería sobre mí como un buitre” (322). Según Harlow, las fronteras internas de los cuerpos son reproducidas por los inmigrantes y los vecindarios étnicos en las ciudades principales de Estados Unidos en donde los planes urbanos proveen el discurso dominante de las fronteras. “These hegemonic urban plans, in containing the ghetto and the barrios and their “Third World populations,” serve also to sabotage their internal coherence and historical continuity” (Calderon y Saldivar 161). Harlow sostiene que la distinción entre las ofensas criminales y las actividades políticas es manipulada por la ideología dominante para mantener el control sobre las fronteras de la disidencia.

De igual forma, en las prácticas familiares del patriarcado, la abuela Evila no es la figura de casi una santa que se sacrifica y da su vida por el bien de su familia. Por lo contrario, la abuela por parte paterna, como se ha visto es cruel ya que se burla de sus propios nietos (Reyna y hermanos) y los llama “huérfanos” mientras engría a su otra nieta Élide. El dicho que las suegras no son muy inclinadas a simpatizar con sus nueras aquí se cumple en un sentido despiadado ya que los padres de los nietos no están en México. Evila, la abuela, les dice a sus nietos: “Puedo estar segura de que los hijos de mis hijas son realmente mis nietos. Pero uno no puede confiar de una nuera. Quién sabe lo que su madre hacia cuando nadie la estaba mirando” (26). La abuela usa el proverbio tradicional

“Hijo de mi hija mi nieto, hijo de mi hijo ¿Quién sabe?”, el cual encapsula la narrativa machista en la voz de la abuela horrible, la historia de supervivencia en un mundo patriarcal que no valoraba a las mujeres. La abuela Evila es portavoz con sus comentarios continuos de la traición de las estructuras patriarcales de una narratología falsa que humilla a la mujer.

Por otro lado la abuela Chinta, por parte de madre, cumple con el estereotipo de la abuela tradicional, es la abuelita bondadosa con todos sus nietos, además es curandera. Se sacrifica por sus hijos y nunca reclama a su hija por irse y dejar a sus hijos con ella a pesar de que ya está vieja. Las dos matriarcas abuela Evila y la abuelita Chinta son mujeres pobres y opuestas. En las conversaciones de las abuelas, de la madre y las tías a través de todo el testimonio su relación con la clase privilegiada y sus prejuicios de clase en la sociedad nunca es examinada ni cuestionada por la familia, a excepción de Reyna. En verdad, apoyan a las clases privilegiadas al consentir su situación económica de postración. La abuela Evila está convencida que el mejor país del mundo es los Estados Unidos sin tener conciencia de su condición histórica o personal. Evila está orgullosa que sus hijos se vayan de México para conseguir dinero. Pero sin embargo se queja porque sus hijos no regresan por sus nietos y ella ya está muy vieja para responsabilizarse de ellos abandonados por sus hijos.

Así mismo Grande invierte las representaciones arquetípicas patriarcales, de la figura de la buena madre por una madre ambigua, rebelde e irresponsable. Juana, la madre de Reyna no es la madre cuyo rol natural es de sacrificarse y quedarse al lado de los hijos. Por lo contrario Juana no vacila en dejar a su familia cuando se enamora, exactamente como el estereotipo del hombre mujeriego. Una de las decepciones más

grandes de Reyna y sus hermanos es cuando la madre regresa de México, completamente cambiada. Juana ya no era la mujer obediente al marido hasta que su conyugue la dejó por otra, ella se había vuelto de cierta forma independiente y rebelde. En palabras de Nelly Richard se observa a Juana como símbolo de la reproducción cultural de la periferia a partir de la inferioridad con el modelo central. Después que regresa de E.E.U.U. Juana recoge a sus hijos y sube al taxi:

— ¿Vienes del otro lado, verdad? — preguntó. Hasta hoy en día todavía no sé cómo es que la gente siempre sabe cuándo alguien acaba de regresar de los Estados Unidos. ¿Acaso huelen de forma diferente? ¿Hablan de otra manera? ¿O es la ropa? Mami se echó a reír y le dijo que sí. — Acabo de llegar ayer por la noche — dijo. (78)

El periférico, el otro o marginal exagera la copia (el centro) como es su vocación de parodiar, pintando su falta de identidad y “plagiando” (“Cultural” 160). Juana después que el padre la humilla, amargada y con su hija regresa con su familia a México. Sin embargo, a los pocos meses otra vez deserta a sus hijos cuando se enamora de un boxeador y se va con éste a Acapulco. Luego regresa ya que el boxeador muere en un accidente de tránsito. A los pocos meses otra vez los abandonara, esta vez a sus cuatro hijos, con la abuela ya que se va a vivir con otro hombre. El padre, en cambio luego de ausentarse (abandonarlos también) por ocho años vuelve a México para llevárselos a los E.E.U.U. De este modo, el padre emerge no solo con más fuerza y aparentemente mayor estabilidad que la madre, sino que también es la imagen de sacrificio, cuidado y que brinda a sus hijos la oportunidad de poder progresar y salir del espacio de miseria en el que se encontraban. Sin embargo, la vida que les da fue de abusos y frustraciones. Por lo tanto pierde su rol como figura paterna, de sus propias perspectivas para superarse y finalmente se sume en el alcohol para convertirse en una persona violenta. Según

Antonia Domínguez, en las sociedades occidentales la figura del padre en su rol cultural se ha caracterizado por el dominio masculino y ha sido vinculado al concepto de la virilidad (Espejo et al. 77). En la narrativa de Grande se observa las circunstancias sociales y culturales que afectan a su padre en ambas culturas y sociedades (mexicana y estadounidense). La figura del padre está inscrito en un suelo cultural. Gloria Anzaldúa nos ilustra con el significado de Macho:

The modern meaning of the word “machismo”, as well as the concept, is actually an Anglo invention. For men like my father, being “macho” meant being strong enough to protect and support my mother and us, yet be able to show love. Today’s macho has doubts about his ability to feed and protect his family. His “machismo” is an adaptation to oppression and poverty and low self-esteem. It is the result of hierarchical male dominance. (105)

Anzaldúa conceptualiza la herencia cultural negativa asociada con el machismo, sin embargo rescata el significado positivo del olvido histórico. Macho y machismo son dos palabras que tienen una connotación diferente. El machismo se refiere a la degeneración del comportamiento masculino, la cual incluye prepotencia y actitud discriminatoria hacia las mujeres. Asimismo, según el diccionario en castellano e inglés existe una diferencia en el significado de la palabra macho. En castellano, significa de sexo masculino, fuerte, vigoroso y valiente. En inglés, quiere decir: “a man who is aggressively proud of his masculinity” (English Oxford online). Ser un macho en los Estados Unidos es diferente de ser un macho en Latinoamérica. Por lo tanto, este es un caso de manipulación cultural no solo por mostrar la falta de conocimiento sino que se reinventa valores y nociones culturales para perjudicar al otro.

Asimismo, *En la distancia entre nosotros*, la niña de cuatro años se aferra a lo único que le ata a su padre, una fotografía a quien la llama “el hombre detrás del vidrio”. Para Reyna crecer al lado de sus padres también se le ha negado. La hermana mayor, Margo, es el único refugio y vínculo familiar presente ya que los padres deben de salir a buscar la subsistencia de sus hijos. El hombre detrás del vidrio es el símbolo de su familia y sus lazos con México. También es el sacrificio personal que realizará el padre para inmigrar a sus hijos a Estados Unidos y por consiguiente para mejorar la vida de su familia. La voz narrativa de la niña invoca el arquetipo del padre romántico, héroe, que protege y regresa a salvar a su familia del infortunio, que lleva a sus hijos a cumplir el sueño dorado y vivir en los Estados Unidos. Grande a través de la cultura popular retrata los mitos y estereotipos de superioridad e inferioridad tales como los cuentos de hadas, de la quinceañera, y la penetración de la cultura norteamericana en el imaginario mexicano, los cuales están inscritos en la cultura. Grande plantea una pregunta interesante, ¿Cuál es el precio que la mujer paga por la protección y dependencia?

El padre de Reyna representa al individuo marginado. Él es el resultado de una sociedad injusta y opresora. Según Edward Soja, las consecuencias de la opresión son la explotación, la marginalización, la impotencia y la violencia. La marginalización es una forma de injusticia que implica reducir la participación y la accesibilidad a los recursos sociales y el respeto ante algunos sectores de la sociedad (79). El padre de Reyna se siente impotente, su virilidad se encuentra amenazada por las circunstancias sociales y el imperialismo cultural. Su raza, su cultura y su condición de una persona indocumentada le niega las oportunidades y prioridades que tienen otros ciudadanos. Su estado “ilegal” lo desestabilizan en la sociedad acerca de su propia identidad como hombre de cultura

mexicana. El padre de Reyna es una persona completamente dependiente de su conviviente, quien es ciudadana estadounidense. Reyna habla:

Papi había dependido de Mila para todo. Ella tenía que escribir los cheques para pagar las cuentas. Ella tenía que llevarme a mí, a Mago y a Carlos a las citas del doctor porque Papi no se sentía cómodo haciéndolo. Mila iba de compras. Mila iba a nuestras conferencias [...] Ella trataba con sus inquilinos asiáticos que no sabían hablar español. Papi se quedaba en su habitación y no quería salir, excepto para ir al trabajo o a la tienda de licores. (260)

Grande rescata al padre al revelar la posición trágica del hombre oprimido y las causas de su violencia. La frustración del oprimido lo ha llevado a convertirse en un alcohólico. Es importante advertir que el imperialismo cultural es una forma de dominación, que consiste en la subordinación de un grupo sobre otro mientras se absorbe al otro y éste pierde su diferenciación, sus valores y comportamientos, es un fenómeno tal como la dominación colonial (Soja 79). Para Said el imperialismo consolida la absorción de las culturas y las identidades en una escala global. De esta forma, la pérdida del sentido de dignidad y respeto en el macho desarrolla un falso machismo que conlleva a controlar a las mujeres y brutalizarlas.

El cuerpo adolescente de Reyna es domesticado por la figura patriarcal. El cuerpo actúa como contrapunteo al análisis de la violencia y la cultura de género y las consecuencias del post-trauma. El padre abusa físicamente de su hija, Reyna. Según Van Der Kolk y McFarlane el niño traumatizado tiende a echarse la culpa del fenómeno traumático. Cuando asumen la responsabilidad del trauma los deja con el sentimiento de impotencia, vulnerabilidad, vergüenza y humillación (15). Después de la golpiza, la adolescente se culpa: “Mire a mi padre, sus puños, y en ese momento solo quería que me

siguiera golpeándome y golpeándome con esas manos que eran la misma forma que las mías. Golpeándome hasta que yo no pudiera pensar en nada más, hasta que hiciera desaparecer, dejar de existir. Se fue. Se fue. Se fue” (321).

A pesar de su traumática experiencia con sus padres, la desintegración de su familia por los entornos de explotación y desgarrada condición heteróclitica con la sociedad, Reyna perdona al padre al transcurrir los años. Más tarde cuando el padre está en el lecho de la muerte, Reyna piensa en su trayectoria de su vida adolorida con él. A pesar del padecimiento sufrido a su lado, ella también recuerda la fuerza que su padre le inculcó para estudiar y luchar para que sus sueños se cumplan. Ella lo escuchó y piensa si sabiendo todo lo que pasó: “¿lo habría todavía seguido al norte? *Usted me hizo lo que soy*, pensé mientras tomaba su último aliento. ¡Y supe que la respuesta a mi pregunta era sí!” (354). De este modo la memoria nomádica en sus múltiples ejes y su conciencia nepantilista vive en una batalla de fronteras, de carne agredida, de culturas y valores, y una batalla interna perenne. La frontera y las paredes suponen la rigidez de ideas fuera de los parámetros establecidos, sin embargo la rigidez significa la muerte y gracias a la flexibilidad constante de expandir su psiques, hace cambios desde una perspectiva que incluye en lugar de excluir.

Nepantilismo

La narrativa en *La distancia entre nosotros* representa la dualidad entre centro y periferia y el mundo a varios niveles: grupos étnicos, clases sociales y otros por nombrar algunos, en un ámbito de formación e integridad identitaria transnacional. La narradora se desplaza en espacios comprometidos en la dialéctica de las oposiciones. Estos deslizamientos de niveles antagónicos que se confrontan constantemente adquieren relevancia en la obra. El contrapunteo de estos espacios implica la descolonización, la recuperación del individuo, y su mundo a través de la reconstrucción de las genealogías en la memoria. Las evocaciones femeninas se desplazan, recreando un flujo decodificador de identidades que busca entre el exilio la autenticidad existencial en un estado de nepantilismo⁵³. Por lo tanto, se explorará los espacios de marginación por donde la testimoniante recorre, sus contradicciones y su lucha contra los arquetipos colonizadores arraigados en la cultura popular. Así como la construcción feminista a partir de sus orígenes fluctuantes y su legitimación por la escritura. Grande utiliza técnicas narrativas como metáforas, contrapunteos y mitos de la cultura popular para decodificar y plantear el diseño del sistema neoliberal.

A continuación, exploraremos algunos locus y tiempos de la discriminación desde donde la inmigrante habla. Según Walter Dignolo, el pensamiento de la frontera puede ser rastreado desde el colonialismo español, el locus fracturado del subalterno se enuncia

⁵³ En azteca significa dividido entre formas. Viene a ser el producto de la transferencia de los valores espirituales y culturales de un grupo a otro. Gloria Anzaldúa señala la definición: “The new mestiza [...] learns to juggle cultures. She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode-nothing is thrust out, the good the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only she sustain contradictions, she turns the ambivalences into something else” (Anzaldúa 101).

como respuesta al discurso hegemónico (1). Para Gloria Anzaldúa La frontera es un vago e indeterminado lugar creado del residuo emocional de una frontera que no es natural (25), por ello se refiere a múltiples niveles como las psíquicas, sexuales, psicológicas y espirituales las cuales están presentes en diversos espacios. La niña Reyna habla y compara su pueblo con el “otro lado”, los Estados Unidos:

En México, yo le quería decir, mi cabeza había sido un lugar de crianza para los piojos. Mi estómago había sido el hogar de las lombrices. Tres veces por semana abuelita Chinta nos mandaba al canal para bañarnos en aguas turbias, y a menudo andaba descalza. Pero aquí, en el otro lado, tenía tenis. Me bañaba casi todos los días, y el agua que rociaba de la regadera estaba tan limpia [...] Ya no tenía que lavar la ropa en el agua sucia del canal, ni rasparme los nudillos de la mano. (223)

Creemos que el párrafo anterior posiblemente sea una de sus secciones más poderosas en *La distancia entre nosotros* ya que denuncia la economía de marginalización, al relatar en qué estado los cuerpos de los niños sobreviven en la periferia. El ciclo de explotación y opresión que impregnan la vida de los subalternos deriva de su propio testimonio. El 80 por ciento de la población global está conformada por los espacios periféricos o subdesarrollados, como el África, América Latina, grandes partes del Asia y también en lugares sociales pauperizados de los países desarrollados, en donde sobreviven los trabajadores pobres, inmigrantes y las llamadas minorías étnicas o raciales. La privatización y las agendas neoliberales pretendieron impulsar el crecimiento económico a través de la inversión extranjera y el comercio externo, a base de ajustes que avalaran un clima favorable para los inversionistas, con la promesa que llegarían a desarrollarse, que sería el paso para el proyecto civilizatorio y su arribo al primer mundo (Delgado Wise y Márquez Covarrubias 15). La estructura de *La distancia entre nosotros* como ya

lo habíamos indicado anteriormente está plasmada de contrastes los cuales revelan la diferencia de espacios de justicia. La tía Emperatriz lo reitera:

Por lo que he oído, el otro lado es un lugar hermoso. Pero aquí...ella señaló con su mano [...] Ahora sé lo que ella quería que yo viera en aquel entonces: los bancos del canal llenos de basura y escombros flotando en el agua, las casas de adobe que se estaban desmoronando, las chozas hechas de palo, los niños corriendo con los pies descalzos y con barrigas infladas, llenas de lombrices, los montones de estiércol de caballo regado por todo [...] (69)

Según el estudioso Frantz Fanon, los espacios privilegiados, los cuales pueden existir tanto en la ciudad o periferia, es una ciudad iluminada y asfaltada, en donde existe el orden y la limpieza. Sin embargo la otra ciudad, por lo contrario es un espacio de mala fama, en donde los sujetos viven en contención, destinados al control de sus espacios, en donde los privilegiados deben de contornear. Grande critica el sistema neoliberal que ha alterado las dinámicas de monopolio global las cuales se dan a partir del desempleo, precarización, la degradación socioambiental y la migración forzada de personas despojadas de su propio terruño, las cuales necesitan buscar sustento en espacios de condición de “aglomerados”. Según Delgado Wise y Márquez Covarrubias dichas relaciones están orientadas a la concentración del poder, tal es así que incluso países que aparentemente pertenecían al primer mundo hoy en día afrontan problemas económicos graves. Estas oligarquías han acarreado a la mayoría de seres humanos a condiciones de degradación humana por la explotación, desterritorialización y exclusión sistemática de los derechos humanos. En la obra, la Quinta Castrejon, es un hotel de lujo, en donde se realizan eventos para la gente de estrato social medio alto. La madre de Reyna, después de gastar el poco dinero que juntó de su trabajo en los Estados Unidos, debe de vender con sus hijos en las afueras del club en México. Sin embargo, ella no es la única

ambulante, existe un tropel de madres con hijos que dan más lástima que ella. Después del fracaso de la venta de chicles y cigarros, Juana:

Tiró las bolsas en nuestros hombros y dobló la mesa de metal, mientras la lluvia se dejaba caer [...] nos deslizamos por el lodo, las piernas salpicadas por la procesión de coches. Los invitados voltearon a la derecha en la calle pavimentada para volver a sus casas de lujo, y nosotros doblamos a la izquierda y tropezamos con el camino de tierra lodoso y oscuro, hacia la choza de abuelita Chinta” (90).

Se puede observar la desterritorialización de grupos subalternos y las desigualdades sociales y espaciales a las que son objeto, ellas se “deslizan por el lodo”. Existen medidas de reclusión y de contención en donde la familia habita, en la “oscuridad” son reclusos, mientras los otros vuelven en palabras de Haesbaert a “sus casas de lujo” (2016). De esta forma el territorio es sinónimo de apropiación y de subjetivación las cuales serán el resultado de diferentes comportamientos en tiempo y ámbitos sociales y culturales. En este sentido, según Vandana Shiva la biocolonización del medio ambiente y la *neocolonización de las sociedades* son el fundamento para la destrucción sistemática de la Naturaleza a través de la biotecnología que transforma los recursos naturales en productos desintegrando la Tierra y *las comunidades* (Santiago Jiménez 2-3. mío). Asimismo, según Edward Soja, la vida humana es consecuencia del espacio, de la temporalidad y de lo social que es al mismo tiempo imaginario y real. Nuestra geografía e historia toman la forma material como relaciones sociales que se vuelven espacio y tiene su representación en ideas e imaginarios (18). En otras palabras, nosotros inventamos nuestra geografía así como nuestra historia, no bajo nuestras propias condiciones pero con el material y con el mundo imaginado y ya creado para nosotros. Por lo tanto, nuestras vidas están comprometidas en una dialéctica socioespacial, con

procesos sociales que han formado los espacios y éstos han generado procesos y desigualdades sociales como la segregación racial en las ciudades o la desigualdad entre los países desarrollados y los que se encuentran en vías de desarrollo u otros problemas que afectan nuestro sistema vital como el calentamiento global. En este sentido estamos frente a un problema crucial que no solo afecta las poblaciones segregadas sino también el centro de nuestro hábitat vital, el planeta. En el discurso científico del Primer mundo se programa lo siguiente: “el crecimiento económico y el desarrollo seguirán involucrando cambios físicos en los ecosistemas, es decir que no existirá alguna parte del planeta donde éstos podrán ser conservados intactos” (Santiago Jiménez 7). Se planea controlar el aparato productivo mundial, como el aire, suelo y agua para beneficiar a toda la humanidad pero estos ecosistemas se encuentran en el tercer mundo por lo tanto las ganancias adquirirían las multinacionales del Primer mundo (7). Por lo tanto asevera la estudiosa que la versión del discurso científico del Primer mundo produce la recolonización sustentable de la periferia poniendo en peligro las comunidades tercermundistas, ya que acabarían con su cultura, sus tradiciones y todo lo que ha constituido su existencia por milenios (7).

Asimismo el testimonio de Reyna engloba diversos espacios de injusticia que asume lo interno y lo externo, la razón y la magia, el personaje y su sociedad. La testimoniante es un personaje nómada, debe enfrentarse a realidades distintas y dolorosas no solo en su nivel externo sino en el privado. El padre les dice a sus hijos después de cruzar la frontera:

No le digan a nadie que están aquí ilegalmente —nos advirtió [...] Me incline hacia mi hermana acobardándome bajo la mirada de mi padre. —Los he traído a este país para que obtengan una educación y para que aprovechen todas las oportunidades que este país tiene que ofrecerles. El momento en que entren por la puerta con nada menos que ‘As’, los voy a mandar directamente de vuelta a la casa de mi madre. ¡Oh, no con abuela Evila! Me agarré de mi hermana con más fuerza. (182)

En México Reyna vivió con su abuela paterna quien la menosprecia y en los Estados Unidos no solo deben vivir encerrados en casa porque afuera están las pandillas y las balas, sino también con miedo ya que no tienen documentos y además el padre abusa de sus hijos. El peligro de atomizar al personaje podría estallar y fragmentar su vulnerabilidad ya que las experiencias son devastadoras física y psicológicamente.

En *La distancia entre nosotros*, se observa niveles de colonización como se mencionó, no solo al rastrearse la vida cotidiana de la familia mexicana que luego emigra a Estados Unidos, sino también a través de los diferentes espacios en donde la protagonista transita como el sistema educativo. En la escuela, los niños que no hablan inglés son segregados. Además fuera de la casa se sienten inseguros, ya que en donde habitan existen muchos grupos de pandillas y su padre les prohíbe salir de la casa. Según Manuel Hernández las relaciones del Barrio, del Anti-barrio y el Exterior⁵⁴ por sus relaciones de lucha perpetua y por sus funciones de signifiante y de significado, codifican la exploración de la identidad (54-55). Resulta sumamente útil recurrir a Mitchell Foucault y Walter D. Mignolo sobre el concepto de conocimiento sometido de los desplazados. Esta noción se emplea para distinguir entre la sabiduría disciplinaria y la

⁵⁴ El barrio es el territorio libre del inmigrante. El Segundo es el espacio del angloestadounidense que define el papel económico y la asimilación del otro. El exterior es el espacio que rodea los otros dos, el lugar de confrontación.

subyugada, para cuestionar las bases de la primera ya que la cultura dominada no tenía sentido. Es más la periferia o la colonia fue descalificada por inadecuada o por elaborarse de forma insuficiente ya que es producida por un discernimiento nativo, ubicado en una jerarquía inferior cuyo nivel ineficiente (el otro) no es aprobado por la cientificidad.

De la misma forma, el conocimiento sometido ocurre en niveles diferentes, como por ejemplo a través de la expansión global hegemónica y las formas de conocimiento que adiestró la concepción de la economía y la religión. La cristiandad se estableció intolerante al judaísmo e islamismo. Así también se confrontó a la “idolatría” de los amerindios, cuyo propósito para la conquista fue erradicar la religión de los nativos y evangelizar al nuevo mundo en el siglo XVI y XVII (Mignolo 19-22). De esta forma se diseñó globalmente el sistema de poder colonial que fue el complemento en la construcción del mundo moderno-colonial. El neoliberalismo con su énfasis en el mercado y consumo es una forma nueva de civilización, más conocida como globalización la cual es la misma manera de subalternizar el conocimiento por más de quinientos años bajo los diseños globales antes mencionados. Por ello coexisten las concurrencias de colonialismos modernos y modernidades coloniales. Así podemos observar en la narrativa que la educación que recibe Reyna en el colegio de primaria o secundaria en los Estados Unidos no representa a las minorías o grupos étnicos en el país.

Ella dice:

Me gusto la serie de *Sweet Valley*, pero esos libros no tenían nada que ver con mi vida. Los personajes eran dos hermanas gemelas que tenían el pelo rubio como si hubiera sido besado por el sol, un bronceado dorado, deslumbrantes ojos verdes-azulados, perfectas figuras de talla seis [...] Esos libros me mostraron a un mundo al que yo quería pertenecer, donde no había padres alcohólicos. (265)

El testimonio de Reyna indica que la política, los programas y currículos educativos a nivel escolar reflejan la ideología dominante. De esta forma se asegura que la movilidad socioeconómica permanezca en una clase (Sánchez 6). Para Rivera García y Valdez-Gardea los menores de edad migrantes son invisibles institucionalmente a partir de su exclusión social (195-197). Del mismo modo, al no enseñar en la escuela primaria y secundaria la historia chicana a pesar que la mayoría de estudiantes la conforman mexicanos, Latinos o descendientes de éstos, se coloca a los niños en un proceso de invisibilización que está relacionada con la pobreza. Los niños se encuentran en estado de invisibilidad cuando además de su exclusión social que es reforzada, estas situaciones pasan inadvertidas por la sociedad. García aclara: “Quienes excluyen a estos niños pueden ser sus familias, la comunidad, el gobierno, la sociedad civil, los medios de comunicación, el sector privado y otros niños y niñas (Zermeño Espinosa, Villegas Moran, Sequera Meza, 199). Tal es el caso de Reyna, voraz lectora desde niña pero que nunca había sido expuesta a la literatura chicana o latinoamericana hasta que terminó la secundaria. Por lo tanto, Reyna representa un caso de exclusión en múltiples niveles, por ser menor de edad, por su género y por su condición socioeconómica de subalterna.

Otra crítica contra los arquetipos de la colonización es el sueño americano, este tema es muy interesante ya que se enfrenta a otra cultura: diferente y poderosa como la de los Estados Unidos. La metáfora de “la casa de los sueños” sirve como hilo unificador desde el inicio del testimonio para deconstruir un falso imaginario que utiliza el sistema neoliberal. La mirada del colonizado, captura exactamente Fanon, hacia la ciudad es de lujuria, deseo y sueños de posesión, “el colonizado es un envidioso” (34). Asimismo, se

observa que el padre se va de Iguala para construir “la casa de los sueños”, más tarde la madre también se irá al otro lado ya que necesitan más dinero para terminar la construcción de la casa soñada. Cuando el objeto de deseo ya está terminado y los padres separados, el padre regresa a Iguala. Reyna piensa que ese padre que solo lo recuerda por una foto que guarda, ha regresado para quedarse y vivir con su familia, pero la realidad es otra. El padre dice: “Si vuelvo, todavía vamos a vivir en esta pobreza miserable, ¿entienden?” (161). Más tarde en la obra, la casa es robada por la tía Emperatriz, hermana del padre. La niña reflexiona y se da cuenta que el sacrificio de construir la casa, había separado a su familia y solo fue una quimera que toda su familia estaría junta otra vez, Reyna dice: “El precio de la casa fue demasiado alto, como Mami dijo una vez. Y ahora había sido robada” (261).

Asimismo, los mitos del sistema neoliberal según Raúl Delgado Wise y Humberto Márquez Covarrubias, han demostrado a las economías subdesarrolladas un sistemático sufrimiento de sobreexplotación laboral, depredación ambiental y la soberanía nacional ya que el Estado es sometido por los intereses corporativos. En teoría, el gran proyecto civilizatorio en donde los países subdesarrollados y dependientes al imitar las estrategias de industrialización e innovación tecnológica, entre otros avances lograrían el crecimiento económico y el bienestar de la población ha perdido legitimidad. El padre al igual que espacios en vías del desarrollo tenía sueños que nunca se hicieron realidad.

Reyna habla sobre su padre:

Esperaba que cuando obtuviera su residencia legal podría ser más que un simple trabajador de mantenimiento. Pero primero tenía que aprender el idioma —Una vez que yo sea un residente legal, y hable el inglés, las cosas van a cambiar —dijo—. Voy a conseguir un trabajo mejor y nos iremos fuera de este barrio [...] Era contagioso. Era una de las cosas que más respetaba de él. Y recé con todo mi corazón que pronto le dieran la amnistía y el pudiera salir de las sombras. (260)

Pero todo el entusiasmo del padre se acabó después que su hermana le robó la casa y el padre decide “nunca voy a volver allá” (México) y convertirse en un alcohólico.

En *La distancia entre nosotros*, una niña habla sobre su mundo dividido entre dos padres y dos mundos, en un espacio del dolor, abandono y su lucha encarnizada por no ser destruida. Reyna testimonia:

Yo sobreviví a que me dejara mi padre, había sobrevivido las idas y venidas constantes de mi madre. Pero si Mago me dejaba, yo no creo que pudiera sobrevivir eso. Lo mire, y me hubiera gustado que él fuera solo una foto colgada en la pared. Yo hubiera preferido eso a la pérdida de mi hermana. ¿Por qué tenía que volver, solo para irse de nuevo, y no solo eso, sino quitarme la única persona que realmente me amaba? (162)

El párrafo anterior ilustra la defensa de la niña para sobrevivir, ante un padre que no ha visto por ocho años y que ha regresado para llevarse a su hermana Mago (su epicentro en su vida). Sin embargo el combate de Reyna que parece individual, metafóricamente es la lucha de los niños subalternos invisibles por su familia, su sociedad y el mundo. La obra se teje a través de entrecruzamientos incesantes entre lo individual y lo social. Asimismo, la situación identitaria de Reyna es ambigua. Ella emigra a Estados Unidos y, a pesar de ser una subalterna, ingresa a otro mundo y cultura, en donde la suya es subordinada. Además en su casa el padre es indiferente con sus hijos. La madrastra también los rechaza, Reyna dice: “nos miraba, como si quisiera que no fuéramos nosotros, sino sus propios hijos” (206). Reyna queda marginada, incapaz de romper la codificación del

mundo en que ella ha ingresado. De ese miedo y rabia que siente la testimoniante nacerá sin embargo, dialécticamente la ternura y sus sentimientos:

El olor me hizo aún más nostálgica por Iguala ¿sería tan terrible regresar a México? [...]— una paloma que descansaba sobre el techo de la casa, sus arrullos viajando por el respiradero de la calefacción en la sala. Me detenía y escuchaba, dejando que mi mente viajara de vuelta a la choza de abuelita Chinta, y me recordaba los arrullos de sus palomas. (192)

La niña narradora escoge el mundo de la tenacidad y se compromete, en palabras de Gloria Anzaldúa quien responde a niñas/mujeres como Reyna: “Living on borders and margins, keeping intact one’s shifting and multiple identity and integrity, is like trying to swim in a new element, an “alien” element” (25). Por ello Los “atravesados” habitan la frontera, ellos son lo prohibido, el problema, el mestizo, el mulato, lo mezclado, el zombi. Ellos son los que cruzan, pasan la frontera, fuera de las “normas” legales. La personalidad de Reyna es de la mestiza pues posee una personalidad múltiple o dual plagada de un psíquico inquieto. Tal se observa en la niña:

Me quedé allí en el patio trasero de la señora Giuliano como si estuviera partiéndome a la mitad. ¿A dónde pertenezco? Me pregunté. ¿Pertenezco a este lugar? ¿Pertenezco allá? ¿Pertenezco a alguna parte? Yo no sabía la respuesta a mis preguntas, pero me senté en la banca del jardín de la señora Giuliano y saqué mi cuaderno de notas. (192)

La memoria de la testimoniante y la evasión al momento presente en su hogar evita el desmembramiento del sujeto. Los sueños de estudiar y cambiar su situación que el padre le había inculcado, sus lecturas, el recuerdo de su tierra y su abuelita Chinta se convierten en un poderoso nudo focal para resistir el mundo violento y contradictorio en el que habita la niña. De ahí la obsesión por Reyna de leer: “Metí la nariz en la novela de Stephen King que había traído conmigo” (277). Se desenvuelve en la mente de la niña

una visión, una relación que le da fortaleza para enfrentarse al mundo caótico. La construcción metafórica del espacio le permite a la testimoniante remitirse a una instancia subjetiva para transformar su mundo aciago y comprenderlo, dominarlo y poder vivir. Reyna puede salirse del mundo que la oprime a través de su música: “No me importaba si yo tenía un acento de “mojada”. Leer la música no me exigía hablar con fluidez en ningún idioma. Y yo no necesitaba hablar, solo tocar” (255). Asimismo en su escritura: “[...] por eso el saxo, la escritura y el dibujo eran mis formas favoritas de expresarme” (267). O cuando: “Toque mi ombligo, y me acorde del lazo que me ataba a mi madre y a mi país” (191). La identificación con sus libros, la música y su hogar permiten a la testimoniante quebrar los otros espacios de violencia y segregación. Parafraseando a Deleuze y Guattari, la subalterna procede en la forma del rizoma, en su expansión y conexión con otros, sin dejarse reducir.

Otro nivel de descolonización en la narrativa es el estado de nepantlismo mental (que mencionamos anteriormente), que en azteca significa dividido entre formas. La mestiza es el producto de la transferencia de los valores espirituales y culturales de un grupo a otro. Es un ser monolingüista, bilingüita o polilingüista que se encuentra en constante transición. Reyna medita cuando regresa a México: “Mientras me alejaba de la casa de Meche, me di cuenta de que había otra cosa que había perdido el día en que dejé mi ciudad natal. A pesar que mi cordón umbilical fue enterrado en Iguala, ya no se me consideraba lo suficientemente mexicana. Para la gente aquí [...] ya no era una de ellas” (309). Asimismo esta clase de narrativa clasificada como *self-identity* tiene como objetivo principal luchar contra los arquetipos de la cultura dominante ya que el enfrentamiento es interminable entre el angloamericano y el mexicano. La descolonización se manifiesta

conjuntamente con el discurso en su ámbito sociocultural dentro de una colonia interna (Hernández-Gutiérrez 52-53). Según Fanon, la descolonización es un proceso histórico en su forma y contenido y se lleva a cabo a partir de dos fuerzas antagónicas que se sustentan en la colonia. Su signo es la violencia ya que vive de la explotación de uno sobre el otro, ambos se conocen desde siglos. El uno lo ha hecho al otro, como Edward Said lo conceptualizara: “El occidente creó el oriente”. El primer mundo saca la verdad, los bienes del otro (Fanon 31), ha repartido la geografía y ha colocado la masa explotable y desechable en geografías injustas. La descolonización es elocuente, tiene voz ya que afecta al ser. Además, precisa el crítico: “Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad” (31). La descolonización es un proceso histórico, un logro por ser la reivindicación mínima del colonizado y representar el nuevo ser humano con su nuevo lenguaje. Asimismo el mito revelador, Aztlán, es el proyecto ideológico de la descolonización que como narrativa de la propia identidad sitúa el origen y la apropiación de un espacio específico: el Sudoeste. Se proyecta la integración subordinada y su ideología descolonizadora en sus niveles culturales, de clase y género (Hernández -Gutiérrez 56).

En la narrativa *La distancia entre nosotros*, se puede observar que el recuerdo, la revelación de su origen (su ombligo), sus sueños, sus libros y la música fracturan la soledad de la niña y la hacen menos terrible. La marginalidad y la cultura dominante absorben a otros personajes como a su hermana Mago. Ella entra a una cultura en donde es discriminada por su etnia y estado legal, el chico que a ella le gusta la llama “mojada”. Ella es víctima de la retórica de opresión que percibe a los Latinos sin documentos como una amenaza a la seguridad nacional. La concientización de éstas forma parte de las

estructuras de opresión racial, de clase y de género. Además, el lenguaje usado, “ilegal aliens” es un método para marginalizar y privar de sus derechos a los inmigrantes sin documentos: “dehumanises [...] regardless of their national and ethnic backgrounds by equating legal status with membership in the human race” (Rohrleitner 38). Esta retórica es apoyada por la ratificación de una serie de leyes antiinmigrantes, como Arizona SB 1070, Alabama HB 56 y la Texas SB 4. Siguiendo lo planteado, Mago es la figura de la aculturada chicana, en palabras de Gloria Anzaldúa:

Nothing scares the Chicana more than a quasi Chicana; nothing disturbs a Mexican more than an accultured Chicana; nothing agitates a Chicana more than a Latina who lumps her with the norteamericanas. It is easier to retreat to the safety of difference behind racial, cultural, and class borders. (*Making* 145)

Mago es una mestiza social y espiritualmente afectada por una sociedad que la margina. Su carácter híbrido y su apariencia provoca que niegue su origen y se sienta segura afirmando la forma dominante como la suya. Mago se cambia de nombre, de color de cabello y deja los estudios porque entra en el sistema de consumo. La misma Reyna ya no reconocía a su propia hermana que poco a poco iba cambiando. Asimismo, Rosaura Sánchez en un estudio sobre “Ideological Discourses in Arturo Isla’s *The Rain God*”, señala que los rompimientos culturales son el resultado de contradicciones tanto internos como externos. Las culturas internamente se caracterizan por elementos progresivos y reaccionarios, estas contradicciones ideológicas generan conflictos, luchas, y cambios, especialmente cuando las prácticas culturales son percibidas como formas de explotación y dominación o cuando existen otras prácticas alternativas (Caldero y Saldívar, 115). Precisamente, este es el caso de Mago quien cuando emigra a Estados Unidos tiene la alternativa de escoger entre sus metas personales o familiares. Ella decide liberarse de las

obligaciones familiares (ya no proteger y vivir con Reyna) al irse de su casa. Sin embargo Margo entra al sistema de consumo y olvida su país de origen, México. Margo vive atrapada y confinada trabajando para poder pagar sus tarjetas de crédito, lo cual son un obstáculo para que siga su carrera soñada, de ser una enfermera o médica y desarrolló su individualidad. A Margo le “daba vergüenza que la gente supiera de donde venía” (271). Cuando ella y Reyna regresan a México, Reyna quiere quedarse más tiempo en su ciudad, pero Margo se encuentra desconectada con su pasado, sus antiguos vecinos y su pueblo en Iguala, y solo quiere ir a Acapulco con sus amigas para hacer turismo como las chicas norteamericanas. Ella representa la niña presionada a asimilarse, la cultura dominante la ha absorbido y ella hace el esfuerzo por ser parte de ésta, olvidándose de sus raíces y denigrando su origen. El colonialismo trata de formar a toda la sociedad de acuerdo con su propia visión del mundo, su sistema de valores y su ideología. Esta visión de los grupos dominantes, la hacen aparecer como natural e inevitable, mientras establecen su hegemonía. Esto significa una jerarquía violenta. Foucault la llamo “saber/poder”, la cual construye al excluido como el “otro”. Por lo tanto Margo es absorbida por la ideología dominante, mientras intenta ocultar lo que está en desacuerdo con la ideología dominante y acepta esa definición de realidad.

Por lo contrario, Reyna logra superar, liberarse y resistir a la cultura dominante que la doblega mientras ella en su multiplicidad combatiente, recrea su propia identidad. El subalterno escribe la historia, la que ha sido robada, violada y hambreada. Su vida es una epopeya, el comienzo fue sus tierras que le fueron despojadas, mientras continua con sus mitos, rencores, odios y tenacidad del que nunca se rinde. Esa es la historia de la colonización, del pillaje, historia de la nación (Fanon 45). A partir del entendimiento de

su independencia y lucha contra la subordinación del padre, Reyna puede cambiar su destino. Ella sabe qué hará posible su sueño en la universidad y ha llegado el momento de dar ese paso sola: “Cerré los ojos, y me vi al borde del agua, sosteniéndome fuertemente de la mano callosa de mi padre. Y la dejé ir” (35).

La obra testimonial de Reyna Grande es ante todo el análisis explícito de la injusticia geográfica, que se presenta en la discriminación, la diferencia de clases y de género. Se explora la genealogía de varias prácticas culturales, en diferentes relaciones de poder familiar, las cuales son las causas de toda una red de comportamientos que son en su naturaleza el despliegue económico y político del status quo. La recuperación de otras memorias y genealogías, involucran la búsqueda epistemológica y ontológica del sujeto, revelando un flujo decodificador de identidades que se contraponen a la postura esencialista que establece las culturas binarias. De este modo se evidencia que la primera generación en la narrativa *La distancia entre nosotros* parece no haber vivido los estragos de la Revolución Mexicana, la Segunda Guerra mundial, la Guerra de Corea, y otros. Las matriarcas (abuelas) representan sus roles y se identifican a las prácticas de la ideología dominante, mientras la generación más joven se rebela, rechaza, revierten o reemplazan las relaciones de poder. Según Sánchez, la naturaleza del contradiscurso no es formular alternativas sino simplemente oponerse con relaciones de poder análogas a las previas (Calderón y Saldívar). Se observa que Juana se rebela a su rol de madre después que el padre la abandona. Margo representa también esta ideología de consentir y olvidarse de su cultura. Ella se considera “americana” y desconoce completamente sus propias circunstancias sociohistóricas. Sin embargo, Margo de niña sí se enfrentó a la autoridad y abuso de su abuela Evila y más tarde al del padre también. La diferenciación de clases

sociales y las discriminaciones étnicas podrían explicar el resentimiento de Margo hacia las clases sociales más bajas y su absorción a la clase dominante.

Por lo contrario, la niña Reyna con un yo condicionado, emerge como un rizoma, encontrando y armando su propia cartografía para sobrevivir y avanzar en un espacio alienante y sofocante. Aunque de niña repita los prejuicios de su familia sobre raza y etnicidad, Reyna ve el mundo y le hace preguntas, critica su condición social y la segregación que existe tanto en México como en los Estados Unidos. Conforme ella se va educando, va ingresando a otros niveles y viendo el mundo en sus diferentes complejidades. Ella, la nueva mestiza, busca respuestas y cuestiona las diferencias en su estado de nepantilismo mental. Reyna lucha por la unión de su familia y para romper “esa distancia entre nosotros” que se convierte desde lo personal/ metafórico a lo global, entre el mundo del “subdesarrollo” y del “desarrollo”, entre la barbarie y la civilización. Asimismo, busca ser amada por sus padres que simboliza al mismo tiempo la humanidad deshumanizada en constante distancia y rechazo. Reyna no renuncia a su familia pero cree en el poder de la educación (representación), por ello supera sus miedos y “la distancia” para alcanzar su camino y convertirse en una escritora chicana. Por otro lado, su hermana menor que es criada por su madre, se convierte en pandillera mientras su hermano Carlos y su hermana Margo dejan los estudios para casarse, empezar una familia y entrar en el mercado de consumo global del primer mundo.

Los sucesos de la vida de Reyna son trayectos rizomáticos en donde cuestiona la solidaridad humana. Reyna ya no siente miedo, como cuando era niña que apenas podía defenderse de las agresiones físicas, psíquicas y culturales, ha avanzado, transformándose en sus inestables desplazamientos dando respuesta a agravios seculares aunque no puede

romper la distancia que separa a estos dos mundos. La testimoniante atraviesa fronteras impuestas por las normas de la territorialidad, llevando como signo su ombligo enterrado en Iguala e irremediabilmente declarando una realidad agónica, en un espacio de opresión en donde su entereza y la violencia coexisten. Ella prueba que la revelación mítica no refuta la realidad, por lo contrario se enfrenta con fuerza para legitimarse con su escritura, hacerse pública y representativa.

CAPÍTULO 5

EN CONCLUSIÓN

Las escrituras testimoniales que hemos escogido: Asunta Quispe Huamán, publicado en *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (1977), producido por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante; *Ese infierno: conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA* de Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar (2001); y *La distancia entre nosotros* (2012) escrito por Reyna Grande, se encuentran en una intersección entre estudios de migración, de género, literarios y teoría poscolonial. Esta investigación interseca múltiples disciplinas que son cruciales para proveer nuevos ámbitos en las artes, ciencias sociales, periodismo y otras disciplinas, para completar historias fragmentadas oficiales de a partir de las memorias individuales y colectivas. Asimismo se recrea la histografía con la experiencia vivida por las testimoniantes.

Se investiga el discurso de Asunta y su construcción desde una entidad plural y diversificada; cruce de ideologías, tradiciones e idiosincrasias donde se trata de conservar el pasado indígena y un presente, en permanente proceso de descolonización. Asunta representa a las indígenas como ella, en un escenario de extrema marginación en donde su única opción para sobrevivir es el nomadismo ya que debe huir de cada espacio. Nos enteramos en la meta-narración de sus amigos y editores de Asunta acerca de la vivienda y en las condiciones en que vive ya en sus últimos años, cuando ya no trabaja y apenas puede caminar. Declara:

[...] habitan actualmente una casucha al lado del basural, en el límite de la barriada con la estación de Ferrocarril del Sur. La suya es una de las pocas viviendas que carecen de luz, agua y desagüe; y que no ocupa más de trece metros cuadrados” (13).

En sus andanzas para sobrevivir, su cuerpo es inscrito como objeto para explotar, discriminar y humillar. Por ser signo de cuerpo sangrante, debe soportar los atropellos de quien la viola sexualmente para casarse y obedecerle incondicionalmente. Stuart Hall señala: “Por lo tanto, el sentido de nuestra manera de pensar es construido por el sistema de representación. Se aprende e internaliza el sistema y las convenciones de la representación, los códigos de los lenguajes y cultura, que hace posible que funcionen sujetos culturalmente competentes”. En este sentido y construcción de convenciones, Asunta debe casarse porque está embarazada, para la sociedad postcolonial no existe otra posibilidad, sino que ella se una a su propio violador. La menstruación y el embarazo frente a la ausencia de medios médicos constituyen notables desventaja para ella. Por ello las secuelas de la maternidad propiciaron la dominación masculina para la mujer. Al mismo tiempo que Asunta ingresa biológicamente al género femenino, que es un espacio aún más subordinado, Asunta no puede defenderse de los atropellos físicos, morales y culturales que sufre en todos los espacios que recorre. Por esta razón debe desplazarse, huir y escapar del daño. Además, la mujer indígena ocupa un lugar radical por su condición de mujer, etnia y sujeto colonial. Esta es la lucha de Asunta, complicada por la división profunda entre lo indígena y no ser indígena, entre su cuestionamiento sobre las convenciones sociales y religiosas que la oprimen. Sin embargo, ella prueba todo el

tiempo aunque paradójicamente su persistencia que da vitalidad a ese “sujeto colectivo”⁵⁵ que ella representa; sobrevivir y enfrentarse a la sociedad que la oprime. El testimonio de Asunta demanda sin enunciarse políticamente, pero desde otra estrategia narrativa, la de representar a todos los indígenas. Su voz es un signo nítido de la complejidad de las subalternas indígenas, de la multiplicidad combatiente en su mutable condición de aglomerada en la sociedad y cultura peruana. El deseo de Asunta y Gregorio, es declaran los antropólogos en la nota preliminar: “Que se conozcan los sufrimientos de los paisanos.” Asunta ha sido anulada de la diversidad y la lógica colonial y postcolonial. Su experiencia y subjetividad es ninguneada por el archivo del discurso falogocéntrico. En tanto mujer subalterna, siempre fragmentadas bajo una inscripción que huele a corsés, cinturones de castidad, tacos de aguja y faldas apretadas para no poder correr. El reto es poner en evidencia el archivo⁵⁶, percibir la corporalidad y la experiencia.

En *Ese infierno* la subsistencia de las testimoniantes metaforiza el concepto deleuzianos de cuerpos sin órganos que es similar al cuerpo poseído para Foucault. El cuerpo sin órganos es el cuerpo no formado, no estratificado y sin centro. Repito: “no se trata en modo alguno de un cuerpo desmembrado, fragmentado [...] Es justo lo contrario” (*Mil* 169). Es una involución creadora, contemporánea y posee colectivismo, agenciamiento y conexiones. El testimonio de las mujeres sobrevivientes de

⁵⁵ Antonio Cornejo Polar establece la categoría literaria de sujeto colectivo, a las personas andinas que practican los valores de la cultura incaica, como el de la organización comunitaria o del ayllu.

⁵⁶ El concepto de archivo según Diana Taylor, se refiere al sistema de la formación de los enunciados que es el saber.

la tortura, fuerza a abrir los archivos y revivir los códigos, signos del macabro carnaval de terror mientras identifican cuerpos y restituyen sus genealogías. Las testimoniadas Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin y Elisa Tokar fueron secuestradas y torturadas en la ESMA. La ESMA fue el espacio ilegal y secreto de detención y tortura durante el Proceso de reorganización nacional (Guerra sucia) de la dictadura militar Argentina (1976-1983). Las testimoniadas de *Ese infierno* decidieron resistir a las infamias del holocausto en Argentina, pero tuvo que pasar 20 años para no “seguir desmoronándose” y poder hablar. Se observa que las testimoniadas han recreado su propia identidad, se han convertido en sujetos de pleno derecho más allá de mitos y percepciones patriarcales y femeninas para problematizar variadas categorías, incluyendo las nociones de mujer y de narrativa. En su estructura narrativa se representa la esclavitud sexual femenina en la tortura capaz de cambios radicales.

Además metaforizan miles de mujeres en Latinoamérica y en todo el mundo por haberse atrevido a rehusarse al dominio del poder. Muchas han muerto, miles han desaparecido y miles continúan luchando contra dictaduras. Según Marjorie Agosin, los crímenes cometidos contra las mujeres por las dictaduras militares opresivas son los más difíciles de castigar y erradicar porque los opresores, torturadores, perseguidores y verdugos de mujeres son todos los miembros del estado autoritario, el estado militar, que ha eliminado todo los derechos básicos del ciudadano. En Latinoamérica, los caudillos militares adquirieron el poder porque fueron los cabecillas en la lucha por la independencia de España. Luego, sostuvieron el poder y respaldaron la explotación económica de sus poblaciones y los recursos naturales de los países que representaban. Asimismo, han salvaguardado la nación para mantener el *statu quo* mientras protegen los

intereses económicos de las élites y las inversiones de las corporaciones multinacionales. Por lo tanto las dictaduras latinoamericanas a través del tiempo y espacio siguen desapareciendo miles de víctimas quienes como cuerpos sin órganos no están encasilladas y desarticulan los organismos.

Este espacio de dobleces y contradicciones de la escritura de las testimoniadas secuestradas de la ESMA, recopila la tragedia nacional para transformar desde un estado de dolor y marginalización hacia un espacio de solidaridad y poder. La palabra les permitió triunfar sobre el olvido y silenciamiento contra el poder del Estado. El tomar la palabra para las testimoniadas de tortura implica una situación de la imposibilidad del lenguaje en dos niveles a nivel personal ya que los efectos de la tortura ha nublado el horror de su experiencia personal. El otro nivel, es del desaparecido que ya no puede hablar porque lo ha sido asesinado y entonces es la sobreviviente que habla por él o ella. El testimonio de estas mujeres constituye un saber del que el registro fue destruido. Consecuentemente, el testimonio de ellas pone en tela de juicio la relación entre la lengua y el archivo, entre lo inenarrable y lo narrable, entre la verdad y la mentira. Sus palabras que relatan las diferencias corporales proponen una dimensión primordial desde la diferencia sexual ocasionando dislocamiento en la lengua y nuevas posibilidades no solo en niveles lingüísticos sino que también expresan el compromiso de la lucha contra la impunidad.

El lenguaje las ha construido desde espacios arrojados al residuo y desechable, desde las márgenes de la inexistencia, de lo que quisieron hacer inexistente y no pudieron. De esta forma se levantan las testimoniadas de *Ese infierno* y surgen para desenterrar los cuerpos acribillados y silenciados para hablar por ellas y reconstruir la

historia. Lo racional es entonces el modo en que la sociedad persigue sus intereses bajo los deseos, sus posiciones de interés, en un enorme fluido que es el delirio de una sociedad. Por ello los mecanismos del capitalismo son demenciales porque sabe cómo aprovecharse de una forma demencial. Asimismo se puede observar que el restauramiento de la democracia en Argentina convirtió el crimen en banal e impune al promulgar las leyes de Obediencia Debida y de Punto Final. De esta forma la dictadura continúa funcionando aún con los gobiernos democráticos.

El análisis en *La distancia entre nosotros* nos permite argumentar que este testimonio de inmigración se enfoca en la violencia como producto de la distribución del espacio en el orden mundial. La obra se refiere a la vida de la testimoniante, Reyna Grande quien emprende su vida en México, en un pueblo muy pobre y sin padres ya que ellos se marcharon a los Estados Unidos para encontrar un futuro mejor. Ella y sus hermanos por años se quedan en México y en la miseria, casi en condiciones de orfandad pero con la esperanza de que algún día sus padres volverán por ellos. El texto, yuxtapone las diferencias de las sociedades, la mexicana y la estadounidense, demostrando una afinidad y crítica transcultural de valores que se encuentran en el imaginario colectivo propagado por el imperialismo cultural. La trama narrativa se desarrolla con el estado de nepantlismo, el cual se despliega en la conciencia mestiza y en su invariable transformación de su diálogo femenino, proyectándose y enfrentándose constantemente desde su vasta conexión con los signos materiales de su origen, y con los mecanismos del silenciamiento y el contrarelató.

En *La distancia entre nosotros* se explora la intersección entre la identidad nacional, memoria, resistencia, discurso literario e inmigración. Grande incorpora la

cultura mexicana y chicana mientras representa la genealogía de su propia familia a través de su memoria desde su infancia. El perspectivismo de la niña que narra la obra no solo intenta dar un tono de autenticidad y espontaneidad sino que también nos deja escuchar hablar a una niña que repite el proyecto de identidad hegemónico, en sus conceptos preconcebidos sobre el otro lado y el colonizado. Asimismo, se presenta el desarrollo tanto psicológico como de maduración de la testimoniante, en cuanto ella empieza a contar desde niña, luego adolescente y mujer. Así como su maduración, en cuanto a su cultura originaria, su revelación mítica mexicana y su acercamiento a la literatura chicana ya de joven para identificarse con un grupo colectivo, el chicano. Los recuerdos aunque sean personales están relacionados con un conjunto de nociones y epistemologías. El mundo individual del sujeto está irremediabilmente ligado al mundo social y colectivo en el que habita la testimoniante. Reyna reconstruye su recuerdo a través de diversos planos como de familia, religión, clase, etnia y otros espacios como tiempo, lenguaje y espacio.

Grande parece decir que la identidad del individuo no solo se forma a través del aparato ideológico del Estado (Althusser) sino que también la memoria colectiva trasciende la nacionalidad del país. La autora no solo establece las condiciones precarias de la familia inmigrante mexicana y latina en un contexto social, sino que representa las diversas formas de asimilación, adaptación, discriminación a través de las conexiones y rompimientos familiares y comunales.

Este paralelismo de la opresión de mujeres y presas políticas desde tiempos medievales, en donde la segregación, las torturas, asesinatos y terror hacia sus cuerpos era atribuido a sus crímenes de brujería, y otras penas en nombre de la religión, tienen

conexión con tipos y técnicas de torturas para las mujeres esclavas de color, mujeres indígenas, las mujeres del Holocausto, las mujeres que han sido prisioneras políticas y sexuales en América Latina. El análisis de los complejos modelos de relaciones entre la sociedad y los sujetos, lo de adentro y afuera del sujeto, proponen una crítica importante del poder, su constitución y organización de afectividad, memoria y del deseo como resistencia.

En esta dimensión, el discurso opera como fuerza de combate en contra de lo hegemónico. En este sentido, según Verónica Galván, las obras que muestran la visión del “otro”, son discursos de la frontera porque en ese espacio metafórico, no forman parte de la totalidad monóloga o de la homogeneidad. Estos discursos fronterizos se encuentran en el margen, representan la voz del otro y aclara: “materializan la experiencia desterritorializante, ya sea lingüística, geográfica o cultural” (2). Esto se hace evidente en las tres obras testimoniales mencionadas. En el caso de Asunta, ella se instala desde esa “desterritorialización” y fisura, de manera similar que narra sus experiencias cuando esta anciana, enferma y apenas puede moverse, desde una imagen paradigmática, de esa expropiación del cuerpo que es, también, desterritorialización y privación de una lengua y una cultura. De forma similar se expone en las testimoniantes de *Ese infierno* en donde el cuerpo de la mujer se convierte en el signo central del torturador que agrede, calculando mientras descompone al sujeto en hilachas de dolor y miseria-cuerpo para extraerle su contenido. Al sujeto torturado se le sustrae la legitimidad política. Repito: “La tecnología de la tortura es la producción calculada de un efecto. La delación extraída bajo tortura solo muy raramente puede servir al aparato torturador en el mapeo de sus próximas víctimas (*Pensar* 183). Por último, en el caso de Reyna vemos el cuerpo desde un espacio

de la niñez, ámbito adolorido que pone a la luz lo oculto, lo abyecto, lo “ilegal”, entre otros. Su testimonio da lugar a diversos registros de la experiencia de la mujer mexicana inmigrante y en diáspora nómada actual.

Es posible también que cada testimoniante presentada en este estudio sea víctima de distintas fuerzas en cuanto las abismales disimiles geometrías, pero el corpus que disponemos en lo primordial está en manos de la propuesta de los estratos desterritorializados los cuales son capaces de reproducirse. Es decir, nuestras testimoniantes, atrapadas, humilladas, secuestradas y miradas como seres abominables, tienen la palabra final. En esta instancia son como la metáfora deleuziana del diamante que sale de las capas y estratos en una dialéctica de la reducción versus expansión. La dinámica de las obras testimoniales mencionadas acoge a la necesidad feminista colectiva de un sujeto social que necesita evidencia de que muchos cuerpos son diezmados y condenados sin razón ni justicia sino como expresión desaforada de los poderes jerárquicos, retomando el título del ensayo de Julia Kristeva sobre la abyección que es tan cercana a la barbarie tan conocida en América latina: perpetrar los cuerpos subalternos femeninos. Las testimoniantes de *Ese infierno*, Asunta y Reyna rompen el esquema de cuerpo de mujer al enfrentarse al sistema patriarcal, al parodiar y salirse del comportamiento codificado e impuesto. En el caso, de Asunta y Reyna transgreden geografías ilegalmente con una identidad circunstancial, cambiante para sobrevivir. En el caso de Munú, Cristina, Liliana, Miriam y Elisa (testimoniantes de *Ese infierno*), dentro de un espacio de encierro y tortura, fugan en su psíquico para sobrevivir de ese espacio abyecto que las quiere destruir como cuerpos.

El objetivo del presente estudio ha sido no solo examinar el sujeto nómada de Braidotti, el concepto de desterritorialización de Lefebvre y Haesbaert, Soja, Foucault y otros-otras críticos-as como conceptos que en nuestros testimonios ponen al descubierto la opresión falocéntrica y los complejos niveles de los intereses de la hegemonía para mantener su control de la frontera intacta sino que también a través de esta narrativa acercar el debate de las marginalidades, las voces silenciadas, sus derechos y reconstruir otra historiografía de las genealogías femeninas. Por lo tanto, se ha intentado a través de los movimientos geográficos de las testimoniadas revelar las disyuntivas relacionadas a la experiencia del sujeto femenino indígena, mexicano, mexicoamericano y argentino nómada actual sugiriéndose su rescate epistemológico al poner en evidencia el archivo de cuerpos y sujetos femeninos latinoamericanos como agentes de opresión. Esto conlleva a reflexionar sobre la complejidad de la experiencia de las mujeres en cuanto a la vivencia de diversos espacios y al mismo tiempo producirse a partir de confluencias y recreación de redes intrincadas, una multitud de posibilidades, para crear nuevos paradigmas y discursos que muestran la reterritorialización haciendo posible unir sus voces y consolidarse.

OBRAS CITADAS

Obras primarias

Actis, Munú, et al. *Ese infierno: conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA*. Buenos Aires: Sudamericana, 2001. Impreso.

Grande, Reyna. *La distancia entre nosotros*. New York: Atria, 2012. Impreso.

Valderrama, Ricardo y Escalante, Carmen. *Gregorio Condori Mamani y Asunta Quispe Huamán*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1979. Impreso.

Obras secundarias

Achugar, Hugo. *En otras palabras, otras historias*. Uruguay: Universidad de la República, 1994. Impreso.

Agosin, Marjorie. *Surviving Beyond Fear. Women, Children, & Human Rights in Latin America*. New York: White Pine Press, 1993. Impreso.

Andreas, Carol. *When Woman Rebel. The Raise of Popular Feminism in Peru*. West Port Connecticut: Lawrence Hill and Company, 1985. Impreso.

Anzaldúa, Gloria. *Borderlands, La frontera, The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999. Impreso.

_____. "En Rapport, In Oppositon: Cobrando cuentas a las nuestras". *In Making Face, Making Soul: Haciendo Caras/ Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: Ed. Anzaldúa, 1990.

Araníbar, Ana María. *Mujeres en la minería artesanal y de pequeña escala*. Web accedido 20 de marzo de 2018.

Arias, Arturo. *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis: University of Minnesota

Arguedas, José María. "El sueño del pongo". Web accedido 23 de febrero de 2019. <<http://iub.edu/~vida/doc/pongo.pdf>>. PDF.

_____. "No soy un aculturado." Web accedido 20 de marzo de 2018.

Barrig, Maruja. *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*. Buenos Aires:

- CLACSO, 2001. Impreso.
- Barthes, Roland. *La cámara Lúcida*. Trad. Richard Howard. New York: Hill and Wang, 1981. Impreso.
- Bebout, Lee. *The presence of the past: The Mythohistorical in the Chicano Movement and the Post-movement era*. Dissertation. Purdue University, 2007.
<<https://search-proquest-com.ezproxy1.lib.asu.edu/docview/304838216?pq-origsite=primo>>. PDF.
- Beverly, John. "Anatomía del testimonio." *Revista de crítica literaria latinoamericana*. 25 (1987): 7-16. Impreso.
- _____. "En diálogo con *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*." *Nueva sociedad*. Marzo (2012): 1-14. Web. 27 de setiembre de 2017.
- _____. *On the Politic of Truth*. Minneapolis: Regents of the University of Minnesota. 2004. Impreso.
- _____. *Subalternidad y representación*. Madrid: Iberoamericana. 2004. Impreso.
- _____. "The Margin at the Center". *Testimonio*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004. 29-45. Impreso.
- Bhabha, Homi K. *Nation and Narration*. New York: Routledge, 1993. Impreso.
- "Biopolítica y biopoder, Michel Foucault." Web. 14 de marzo de 2019.
<<http://psicopsi.com/Biopol%C3%ADtica-biopoder-Foucault>>. PDF.
- Blayer, Irene Maria F. and Cronlund Anderson, Mark. *Latin American Narratives and Cultural Identity Selected Readings*. New York: Peter Lang Publishing, 2004. Impreso.
- Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, 1994. Impreso.
- "Caso de esterilizaciones forzadas en Perú, el más grave de América Latina." La república. 22 de oct de 2015. Web accedido 16 de enero de 2019.
- Guerra, Lucía. *La mujer fragmentada: Historias de un signo*. Bogotá: Casa de las Américas, 1994. Impreso.
- Calderón Héctor y Saldívar José David. *Criticism in the Borderlands. Studies in Chicano Literature, Culture, and Ideology*. Durham: Duke UP, 1991. Impreso.

Calfio Montalva, Margarita y Velasco, Luisa Fernanda. "Mujeres indígenas en América Latina: ¿Brechas de género o de etnia?". Web accedido 20 de marzo de 2018.

Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. London: The Johns Hopkins University Press. 1996. Impreso.

"Caso de esterilizaciones forzadas en Perú, el más grave de América Latina." La república. 22 de oct de 2015. Web accedido 16 de enero de 2019.

Castillo Debra A. y Tabuenca Córdoba María Socorro. *Border Women. Writing from La Frontera*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

Chunga Zapata, Evaristo. "Directo y sin rodeos". Web accedido 22 de febrero de 2019.

Cornejo Polar, Antonio. "El comienzo de la Heterogeneidad en las literaturas andinas: Voz y letra en el dialogo de Cajamarca". Impreso.

_____. *Escribir en el aire*. Lima: Latinoamericana Editores, 2011. Impreso.

_____. "Los sistemas literarios como categorías históricas elementos para una discusión Latinoamericana". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 29 (1989): 19-24.

_____. *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1973. Impreso.

_____. "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 47(1998):7-11. Impreso.

Comisión de la verdad y reconciliación. Perú. Web accedido. 20 de enero de 2017.

Davidovich, Karin. *Memorias en femenino: Testimonios de mujeres sobrevivientes de la dictadura de Argentina*. Web accedido. 15 de abril de 2018.

Davis, Natalie Zemon y Starn Randolph. "Memory and Counter Memory." *Representations* Spring (1989): 1-6. Web accedido 2 de julio de 2018.

De La Cadena, Marisol. *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP, 2004. Impreso.

_____. "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco". Web accedido. 3 de marzo de 2018.

Derrida, Jacques. "On Cosmopolitanism and Forgiveness." Web accedido. 23 de julio de 2018.

De Toro, Fernando. *Intersecciones II: ensayos sobre cultura y literatura en la condición postmoderna y postcolonial*. Buenos Aires: Galerna, 2002. Impreso.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Anti-Edipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota, 1986. Impreso.

_____. *Estafeta*. "Sobre el capitalismo y el deseo". Entrevista. Web accedido. 4 de julio de 2018.

_____. *Mil mesetas capitalismo y esquizofrenia*. Paris: Pre-Textos, 2000. Impreso.

Delgado, Richard. "The Law of the Noose: A History of Latino Lynching." <file:///C:/Users/charl/Desktop/PDF%20folder/Class_Reading_5-1.pdf>. PDF.

Delgado Wise, Ricardo y Márquez Covarrubias Humberto. *El laberinto de la cultura neoliberal: Crisis, migración y cambio*. Zacatecas: Maporrúa, 2013. Impreso.

"El papel de la mujer en las comunidades indígenas." Web accedido. 20 de enero de 2019.

Espejo, Ramón, Guijarro, Juan-Ignacio, Lerate de Castro, Jesús, et al. *Critical Essays on Chicano Studies*. Bern: International Academic Publishers, 2007. Impreso.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015. Impreso.

Feitlowitz, Marguerite. *A Lexicon of Terror*. New York: Oxford UP, 1998. Impreso.

Flores Galindo, Alberto. *Buscando un inca: identidad y utopía en los andes*. La Habana: Casa de las Américas, 1986. Impreso

_____. *Los rostros de la plebe*. Web accedido. 3 de marzo de 2018.

Forcinito, Ana. *Memorias y nomadías: géneros y cuerpos en los márgenes del posfeminismo*. Santiago: Cuarto propio, 2004. Impreso.

Foster, David William. "Latin American Documentary Narrative." PMLA 99.1 (1984):41-55. Impreso.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*. Trad. Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI, 1982. Impreso.

- _____. "Space, Power and Knowledge." Web. 24 de agosto de 2017.
- _____. *The Punitive Society*. Trad. Graham Burchell. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015. Impreso.
- Franco, Jean. *Ensayos impertinentes*. México: Editorial Océano de México, 2013. Impreso.
- _____. "Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo". Web accedido. 3 de diciembre de 2017.
- _____. *The Decline and Fall of the Lettered City. Latin America in the Cold War*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. Impreso.
- Gonzales, Manuel G. *Mexicanos: A History of Mexicans in the United States*. Indiana: UP, 1999. Impreso.
- Guardia, Sara Beatriz. *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*. Lima: Editorial Humboldt, 1985. Impreso.
- Gugelberger, George M. *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*. Durham: Duke University Press. 1996. Impreso.
- Guerra, Lucia. *Mujer fragmentada: historias de un signo*. Bogotá: Casa de las Américas, 1994. Impreso.
- Haesbaert, Rogerio. "De la multiterritorialidad a los nuevos muros: paradojas contemporáneas de la desterritorialización." Web accedido. 20 de enero de 2018.
- _____. "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". Web accedido. 3 de diciembre de 2017.
- _____. *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI, 2011. Impreso.
- Harari, Josue V. "Critical Factions/Critical Fictions". *Textual Strategies. Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. New York: Cornell University Press. Impreso.
- Hernández-Gutiérrez, Manuel de Jesús. *El colonialismo interno en la narrativa chicana: el Barrio, el Anti-barrio y el Exterior*. Tempe: Editorial bilingüe, 1994. Impreso.
- Huaytán Martínez, Eduardo. "Indigenismo, antropología y testimonio en el Perú: rupturas, ampliaciones y plataformas de representación." Web accedido. 20 de enero de 2018.

- _____. *La voz, el viento y la escritura*. La Molina: Fondo editorial, 2013. Impreso.
- Hutcheon, Linda. *A Theory of Parody. The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*. New York: University Printing House, 1985. Impreso.
- Illich, Ivan. *After Deschooling, What?* New York: Harper and Row publishers, 1973. Impreso.
- _____. *Hacia el fin de la era escolar*. Cuernavaca, México: CIDOC, 1971. Impreso.
- Jameson Fredric. *Postmodernism and consumer society*. Web accedido 12/11/2017.
- Jehenson, Myriam Yvonne. *Latin American Women Writers*. New York: State University of New York Press, 1995. Impreso.
- Kirk, Robin. *Grabado en piedra. Las mujeres de sendero luminoso*. Lima: IEP Ediciones, 1993. Impreso.
- Kraul, Chris and Leon Adriana. “Latin America bribery scandal widen to engulf two of the continent’s highest profile figures”. Los Angeles Times. Feb 09, 2017. Web accedido January 16, 2019.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Oxford: Editions Anthropos, 1991. Impreso.
- León-Portilla, Miguel. *The Aztec Image of Self and Society*. Salt Lake City: University of Utah P. 1992. Impreso.
- Lienhard, Martin. “La función del danzante de tijeras en tres textos de José María Arguedas.” Web accedido. 21 de marzo de 2018.
- _____. *La voz y su huella*. Hanover: Ediciones del Norte, 1991. Impreso.
- Lugo-Viñas, Ricardo. “El mundo raro de José Alfredo Jiménez.” Web accedido 12 de diciembre 2018.
- Macroconsult. *Impacto económico de la minería en el Perú*. Web accedido. 3 de diciembre de 2017.
- Massey, Douglas, Durand, Jorge y Malone, Nolan J. *Detrás de la trama: Políticas migratorias entre México y Estados Unidos*. Trad. Elvira Maldonado. Zacatecas, México: Miguel Ángel Porrúa, 2009. Impreso.
- Moreiras, Alberto y Richard, Nelly. *Pensar en la postdictadura*. Providencia: Editorial cuarto propio, 2001. Impreso.

Novaro, Marcos y Palermo, Vicente. *Historia Argentina, la dictadura militar 1976/1983*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2006. Impreso.

“Odebrecht instaló tubería de desagüe en San Juan de Lurigancho.” *El Economista*. Web accedido. 24 de enero de 2019.

Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: Taller de Gráficas y servicios, 2000. Impreso.

Quinn-Sánchez, Kathryn. “Seeking Spatial Justice in Reyna Grande’s Works.” *Negotiating Latinidades, Understanding Identities Within Space*. <<https://ebookcentral-proquest-com.ezproxy1.lib.asu.edu/lib/asulib-ebooks/reader.action?docID=2076776&ppg=145>>. PDF.

Ramírez, Ariel. Web accedido. 21 de marzo de 2018.

Richard, Nelly. “Cultural Peripheries: Latin America and Postmodernist De-Centering.” <<https://www.jstor.org/stable/303347>>. PDF.

_____. *Residuos y metáforas (ensayo de crítica cultural sobre Chile de la transición)*. Santiago: Editorial cuarto propio, 1998. Impreso.

Rohrleitner, Marion Christina. “Chicana Memoir and Dreamer Generation: Reyna Grande’s *The Distance Between Us* as Neo-colonial Critique and Feminist Testimonio.” <<file:///C:/Users/charl/Desktop/Reina%20grande.pdf>>. PDF.

Rubio-Goldsmith, Raquel, Fernandez Celestino, Finch Jessie K., Masterson-Algar, Araceli. *Migrant Deaths in the Arizona Desert: La vida no vale nada*. University of Arizona Press, 2016. ProQuest Ebook. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/asulibebooks/detail.action?docID=465344>.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books Editions, 1979. Impreso.

Sánchez, Rosaura. *Chicano Discourse. Socio-historic Perspectives*. Texas: Arte Publico Press, 1994. Impreso.

Santiago Jiménez, María Evelinda. “Sustentabilidad a dos tiempos”. <https://polis.revues.org//1673>. PDF.

Sarlo, Beatriz. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005. Impreso.

Scarry, Elaine. *The body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Web accedido. 20 de marzo de 2018.

Schulze, Cristina. *Testimonial Discourses From Argentine Guerrilla Women: Reviewing The Political Resistance in Mujeres Guerrilleras* (1996), *Poder y desaparición* (1998), and *Ese infierno* (2001). Boston: Boston University, 2009. Web accedido 20 de abril de 2018.

Shiva, Vandana. *Water Wars*. Cambridge: South End Press, 2002. Impreso.

Silva Santisteban, Rocío. “El cuerpo y la literatura de mujeres.” Web accedido. 20 de enero de 2018.

Soja, Edward W. *Seeking Spatial Justice*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. Impreso.

Stuart Hall. “El trabajo de la representación”. Web accedido. 20 de enero de 2018.

Tamagno, Liliana. “Los nordestinos en Sao Paulo: tiempo, espacio e identidad en relación a la práctica social.” *Procesos de contacto interétnico*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda, 1987. Impreso.

Taylor, Diana. *Dissapering Acts: Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina’s “Dirty War”*. Durham: Duke University Press. 1997. Impreso.

Tierney-Tello, Mary Beth. *Allegories of Transgression and Transformation*. New York: State University of New York. 1996. Impreso.

Toro, Fernando de. *Intersecciones II: ensayos sobre cultura y literatura en la condición postmoderna y postcolonial*. Buenos Aires: Galerma, 2002. Impreso.

Verde, León. “Coatlicue-Tonantzin”.
<<https://www.scribd.com/document/223961845/Coatlicue-Tonantzin>>. PDF

Villacencio Garate, Edgar Lautaro. *Manual de formación intercultural desde la cosmovisión andina*. Tesis. Universidad Politécnica Salesiana. Cuenca, Ecuador, 2013.
<https://www.academia.edu/4960631/MANUAL_DE_FORMACION_INTERCULTURAL_DESDE_LA_COSMOVISION_ANDINA>. PDF.

Zermeño Espinosa, Ma Elena, Villegas Moran, Elsa del Carmen y Sequera Meza, José. *Procesos de significación de las fronteras*. México: Comité Editorial de la Reunión Internacional de Investigadores de la Frontera (RIF), 2017. Impreso.