

Narrativas de sexo, violencia y disponibilidad: Raza, género y jerarquías de la violación en Perú¹

In: 2008. Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo, and Mara Viveros Vigoya eds., *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogota: Universidad nacional de Colombia.

Jelke Boesten²

A finales de los años ochenta, en algún lugar del Perú andino, un batallón de soldados capturó a dos muchachas; una, vendedora de jugos, y la otra, dentista. Como es usual con las mujeres capturadas, fueron “dadas” a las tropas como botín de guerra, y les dieron la *pichana*, referencia metafórica a la violación en pandilla³. La vendedora de jugos fue violada por todos los soldados. “Éramos cuarenta, le cuento”, recuerda un soldado. La dentista, entretanto, fue entregada al capitán. Después de que el capitán terminó con ella, según el mismo soldado, “él sugirió que me acostara con ella. Dije que no [...] más que todo porque ella merecía mucho respeto, pensé”⁴. Luego, la dentista acusó a los soldados públicamente de violación, lo cual fue negado inmediatamente por las tropas y por el capitán y por lo tanto fue un caso perdido. La vendedora de jugos, violada al menos por cuarenta soldados, no

¹ Agradezco a todos los participantes en el seminario sobre Raza, sexualidad, ciudadanía y gobernabilidad (Manchester, diciembre 9-10 de 2006) por sus bien recibidas sugerencias. También agradezco a los participantes en la Conferencia Interdisciplinaria Feminismo y el Cuerpo, Kings College, Londres, enero 15-27 de 2007, donde el trabajo se presentó por segunda vez. Además, Paulo Drinot y Yolanda de Echave amablemente me han proporcionado reflexivos comentarios a borradores anteriores.

² Jelke Boesten es profesora en Estudios de Desarrollo Social en el Department of Politics and International Studies, University of Leeds.

³ Picha es una palabra vulgar para pene, y pichana significa escoba. CVR Informe Final, vol. VI, 1.5, p. 342.

denunció lo ocurrido, reforzando así la idea que para ella nunca habría justicia. Como veremos en este trabajo, la posición socio-económica, el origen geográfico, la educación, los patrones de consumo, el vestido y el lenguaje revelan la posición de la persona en la escala étnica en una sociedad racialmente jerárquica y, por tanto, el nivel de “respeto” que se merece. Atrapada en estas jerarquías, la vendedora de jugos, quizás una mujer bilingüe, pero no bien educada y probablemente hija de campesinos indígenas, estaba a disposición de todos para ser violada.

La guerra entre el Sendero Luminoso y el ejército, que se luchó principalmente en las montañas peruanas durante los años ochenta y noventa, no fue una guerra étnica, es decir, no se le dio un “propósito” a la violencia. No obstante, tuvo una fuerte dimensión étnica. El relato del soldado antes citado sugiere que, desde su punto de vista, la dentista tenía más valor que la vendedora de jugos, quien, como implican sus palabras, no merecía ningún respeto. Si bien no se utilizaron etiquetas étnicas en su narración, éstas se deducen fácilmente de la diferenciación que hace el soldado: la vendedora de jugos es vista como una chola (ni verdaderamente indígena, ni mestiza), en tanto que la dentista es vista como una mestiza. La manera en que funciona esta forma de tildar y cómo esto revela la disponibilidad sexual y el uso de la violencia es primordial en este capítulo.

La violación en la guerra es tema de una creciente atención para los grupos de derechos humanos y los medios y se ha convertido en tema de estudio académico (Nortstrom, 1994; Hague, 1997; Nelson, 1999; Sideris, 2001; Henríquez y Mantilla, 2003; Henríquez, 2006; Zarkov, 2007; Franco, 2006; Boesten, 2007a, 2007b). La

⁴ Testimonio 100168, citado por Henríquez y Mantilla (2003: 92).

violación es actualmente reconocida como una estrategia de guerra, una herramienta para ganarla y un crimen de lesa humanidad igual que la tortura. Sin embargo, la violación es algo más que una estrategia (Boesten, 2007**b**). La violación también puede ser el consumo de sexo violento facilitado por la guerra u ofrecer una herramienta para crear complicidad, secreto, lealtad, y jerarquía de grupo entre las tropas. Los sistemas de violación fuertemente racializados sugieren que las estratificaciones raciales de la sexualidad estaban presentes antes de que el conflicto político facilitara la violación generalizada.

En este trabajo, analizo el marco normativo en relación con el género y la raza que hace “legítima” la violencia sexual contra ciertas personas, especialmente en un estado de emergencia cuando el imperio de la ley se suspende, pero no sólo entonces. Los especialistas en estados de excepción como Agamben (1998) y Butler (2004) hablan de la violencia “arbitraria” hecha a la mera vida, es decir, cuerpos desprovistos de cualquier significado político o valor social, cuando el imperio de la ley es suspendido a favor del poder soberano. El caso peruano muestra que con demasiada frecuencia esta violencia es menos arbitraria de lo que pueda parecer; la violación de la vendedora de jugos y la dentista sugiere que la deshumanización está jerarquizada, que hay niveles de humanidad que se asignan según las jerarquías existentes en la sociedad. Como tales, las jerarquías raciales reproducidas en los sistemas de violación observados en las tropas sugieren que algunas mujeres estaban menos deshumanizadas que otras, que algunas mujeres merecían más

respeto, y también que algunos soldados merecían “mejores versiones de la mujer” que otros. La raza jerarquiza la violencia, y, por tanto, jerarquiza la violación.

En otras palabras, hay un contínuum de violencia grabado y apuntalado por creencias generalizadas con respecto al género y a la raza que agregan valor a la persona como tal y que reduce las vidas de muchas mujeres a nada más que mera vida en la mayoría de las circunstancias. La circunstancia –estado de excepción– exagera la violencia existente y facilita la invalidación de la vida física. Así, en el caso tratado en este capítulo, un marco normativo existente proporciona el apuntalamiento para la jerarquización de la violación. La Comisión de la Verdad y la Reconciliación, creada en 2001 para investigar los sucesos de los años de guerra, concluyó que la mayoría de las víctimas de la violencia en los años ochenta y noventa era gente pobre andina que hablaba quechua. Aunque el entorno social de los soldados y policías es más variado, la CVR confirma que la mayoría de los soldados se percibían como procedentes de “otras” zonas, costeras o urbanas. Predominaba, lo confirma la CVR, un “nosotros” y “ellos” en el conflicto que separaba el Estado, representado por las Fuerzas Armadas, de los “terroristas”, representado por la población andina –justificada o no–. De igual manera, la población andina se distinguía a sí misma tanto de los terroristas como del ejército refiriéndose a ambos como “extranjeros”. Aunque se sabe suficiente sobre el carácter del Sendero Luminoso para concluir que no había una dimensión étnica explícita para sus aspiraciones y objetivos, la etnicidad era primordial para la manera en que se libraba la guerra. Como lo señala Jean Franco (2006), el

hegemónico “discurso de sentido común”, que convierte las creencias raciales en lugares comunes, es ilustrada en el Perú por la idea que la población indígena es intrínsecamente e inevitablemente violenta. De forma reveladora, Kimberley Theidon (2000) reproduce una cita de un comandante del ejército, quien sugirió en 2000: “Siempre ha habido violencia en las montañas, desde el tiempo de los incas y los españoles. Mutilación de cuerpos, lucha constante –esto es natural–. ¿Cómo podemos tener paz con estos indios?” El discurso que acompañaba al “sentido común” del indio violento en los años de la guerra era la ecuación indio(a) = terruco(a)⁵.

La percepción de la población andina como irracional, misteriosa, violenta y salvaje indudablemente ha contribuido a la violencia con la cual las fuerzas armadas abordaron a la población residente en las zonas más afectadas por la violencia del Sendero Luminoso. Ello también contribuyó a la facilidad con la cual los soldados violaron a las mujeres andinas (Henríquez y Mantilla, 2003). Aunque el ejército utilizó la violación como arma de guerra contra la población andina, como una manera de destruir la cohesión social de las comunidades atacadas y para reforzar una cultura de masculinidad y complicidad entre sus soldados (Theidon, 2004: 120-122), la violación no tenía el mismo significativo étnico que tuvo en los casos de Yugoslavia y Ruanda. La etnicidad desempeñó un papel e hizo más fácil la violencia contra una población percibida como otra, pero no había ideologías que estimularan la limpieza étnica mediante la violación sistemática como ocurrió en otras partes.

⁵ Indígena=terrorista. Como hombres y mujeres eran parte de los cuadros del Sendero Luminoso, esta ecuación se refería a hombres y mujeres. Ecuaciones como ésta se hallan en testimonios, en las pocas películas importantes producidas sobre el tema (Méndez, 2004; Lombardi, 1988), y en la narrativa investigativa escrita por Ricardo Uceda (2004).

No obstante, la CVR concluyó que la mayoría de las víctimas de violación eran menores de 30 años, con poca educación o sin educación formal, hablaban una lengua indígena como lengua materna y vivían en zonas rurales, especialmente en el departamento de Ayacucho (CVR vol. VI, cap. 1.5). Estas características coinciden con el panorama general que la CVR concluyó sobre la mayoría de las víctimas de la violencia política.

Los autores de la violencia sexual eran en su mayoría policías o personal del ejército (aunque ellos no fueron los únicos). Como argumento, la violencia sexual perpetrada por estas instituciones estatales es una ampliación de la violencia institucionalizada y normativa existente contra la mujer, y reflejaba un viejo racismo y sexismo (Boesten, 2007a, 2007b). Existen múltiples metodologías para explorar la conexión entre racismo y sexismo institucionalizado que llevan a legitimar la violencia sexual en tiempo de guerra; etnografía (Theidon), análisis de testimonios como documentos judiciales (Mantilla), análisis de testimonios en un marco sociológico (Henríquez) y una combinación de metodologías. Aquí examinaré la manera en que los relatos de violencia sexual en la literatura de tiempo de paz se reflejan en los relatos hechos por ex soldados, testigos y víctimas a la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Al explorar los paralelos entre los textos literarios y los testimonios no estoy haciendo una afirmación metodológica acerca del análisis del discurso. Más bien, utilizando estos relatos demostraré cómo la raza es sexualizada y cómo el género se racializa en formas muy similares en dos fuentes narrativas explícitamente diferentes. Empleo estos relatos como una manera de mostrar cómo el “valor” racial, sexual y de género se agrega y se niega a grupos de personas.

Narrativas de dominación sexual y deseo racializado

Las estructuras de la sociedad peruana quizás llevan de manera inevitable a una producción literaria arrolladoramente escrita por grupos dominantes que son con frecuencia más blancos, más urbanos y mejor educados que la mayoría de los peruanos. Esto no significa que estos escritores sean ciegos con relación al “otro Perú”, o Perú Profundo, o a las estructuras raciales y de género desiguales de su sociedad. Una de las primeras denuncias de abuso generalizado y legitimizado de mujeres subordinadas en la era republicana fue escrita por Clorinda Matto de Turner en 1889. Matto, una mujer acomodada y liberal cuya familia poseía tierras en la zona de Cusco, narró sobre el abuso a las jóvenes indígenas por parte de los gobernadores y curas locales (1889/1968). El “descubrimiento” de Matto de Turner sobre la práctica generalizada, tolerada y silenciada del abuso a mujeres y niñas por los curas y otras autoridades en las zonas rurales la llevó a abogar por el matrimonio obligatorio para los sacerdotes. Las acusaciones de Matto no fueron bien recibidas y tuvo que abandonar el país después de que su editorial fue saqueada (Manrique, 1999: 30).

A pesar de la advertencia de Matto, el abuso sexual no se convirtió en un tema central en los escritos indigenistas que surgieron en el siglo XX, aunque estaba presente de manera latente en el trabajo, por ejemplo, de la indigenista Dora Mayer (Boesten, 1999). Varias décadas después, el maestro de la literatura indigenista, José María Arguedas (1935-1954/1982), observaba que las mujeres indígenas eran un blanco fácil para los hacendados y las autoridades rurales. Como observaba Clorinda

Matto antes que él, este abuso era, por una parte, elemento integral de la subordinación violenta de la población indígena y, por otra, elemento de la malevolencia de las clases dirigentes provincianas. Por ejemplo, en la historia *Diamantes y pedernales* (1954/1982), la historia de un joven hacendado y sus aventuras amorosas, Arguedas sugiere que las mujeres de un estatus más bajo tenían pocos medios para resistir o rechazar a un hombre de tal estatus. En esta historia, Arguedas ni siquiera describe el concepto de “violación” para referirse a la sumisión sexual forzada de las mujeres indígenas a los deseos del hacendado. Sin embargo, la jerarquía hegemónica étnica, socio-económica y de género se mantiene por medio de la violencia simbólica y física, a medida que el joven hacendado golpea a sus concubinas para mantenerlas sometidas, al igual que a sus criados. En el cuento *Warma kuyay* (capricho de infancia), escrito en 1935, Arguedas califica el abuso sexual a Justina, criada indígena, como violación, pero sólo en las palabras de un muchacho que pertenecía al hogar del hacendado culpable. El compañero de la mujer violada, Kutu, queda devastado por los hechos, ya que ha perdido a su amor y tiene que abandonar la hacienda. Deja a Justina con el joven narrador, todavía niño, pero un niño privilegiado que, cuando crezca, podrá vengar lo que Kutu no pudo. En este cuento, la violación de la criada indígena afecta principalmente a los hombres.

Kutu no puede vengar a su esposa, ya que “él es sólo un indio”, pero el muchacho sí puede hacerlo porque está en capacidad de convertirse en un abogado cuando sea adulto. Esta es la razón para que Kutu deje a Justina con el niño, incluso sugiriendo en otras palabras que ella aprenderá a quererlo para que el niño pueda consumir su capricho de infancia. En efecto, con la complicidad de su ex compañero

Kutu, Justina se ha convertido en prostituta como resultado de la violación. Entretanto, Kutu se vuelve un indio triste, silencioso y cruel.

Los cuentos de Arguedas se basan en la propia crianza del autor en la provincia andina de Andahuaylas y combinan un tono de denuncia con la intención de captar algo de la “realidad andina”, perspectiva que algunos autores han calificado de utópica e inclusive mal recibida (Vargas Llosa, 1996). No obstante, los cuentos de Arguedas ofrecen una visión singular del Perú rural en las décadas de 1930 a 1960. Quizás el derrotado Kutu del cuento *Warma kuyay*, un buen hombre al inicio del relato, es descrito como el estereotipo del subalterno humillado que se convierte en un indio frustrado y silencioso, pero violento y cruel. Al describir a Kutu así, Arguedas probablemente contribuye al estereotipo del indio como intrínsecamente violento, aunque culpa a la opresión de los terratenientes criollos. En los cuentos de Arguedas, el abuso de la mujer es parte de esta misma opresión y contribuye a la subordinación de los hombres indígenas y, como resultado, a la desintegración de la comunidad indígena. En la interpretación de Arguedas, la violación a las subordinadas es la violación simbólica a una comunidad. Dicha interpretación no sólo tiene resonancia en las teorías contemporáneas sobre la violación en la guerra, sino también con el análisis de Guaman Poma de Ayala en el siglo XVI sobre el papel y el efecto del abuso sexual perpetrado por los españoles (Silverblatt, 1990: 102-109).

Aunque sugiero un fuerte paralelo histórico entre las narraciones con respecto al significado de la violación de mujeres indígenas en las épocas colonial y republicana y observo una cierta continuidad en las narraciones sobre dominio

sexual que refuerzan la subordinación de los pueblos indígenas, no estoy sugiriendo que “nada ha cambiado”. La sociedad peruana ha cambiado; el significado de ser indígena ha cambiado; la movilidad social, la migración y el mestizaje han contribuido a nuevas identificaciones y redefiniciones de las viejas identidades. Las jerarquías pueden haber cambiado, y en algunos casos, han sido reforzadas. La racialización contemporánea de la violencia sexual se ilustra mejor en el uso y abuso del término “chola”, término intrínsecamente sexualizado y racializado que describe a las mujeres como disponibles sexualmente, promiscuas, de clase baja y poco valor humano. Esto es patente en el uso de chola en los testimonios de la CVR, así como en la literatura.

La chola: Personificación de la disponibilidad sexual

Según Marisol de la Cadena (2000), que examinó los discursos peruanos con respecto a la chola, los intelectuales cusqueños de principios del siglo XX colocaban a la chola entre los tipos ideales de la mujer indígena “tímida y virgen” y la mujer criolla “decente y reservada”. La chola representaba la imagen sexualizada que traspasa los grupos étnicos y es descrita como promiscua, perezosa y sucia. Al salir del ámbito privado y cerrado de la comunidad indígena y transgredir al lugar comercializado y público de la ciudad, se convertía en mujer “disponible”.

Según De la Cadena, en los discursos de principios del siglo XX, que promovían el mestizaje como desarrollo positivo para el futuro de la población nacional, la chola era la mujer con quien buscar el mestizaje. Por otra parte, según la gente que

glorificaba la decencia sexual femenina como una virtud protegida y cerrada, que probablemente servía para la “pureza” racial, su supuesta disponibilidad hizo de la chola la personificación y fuente de contaminación étnica y sexual (p. 203). Esta idea de contaminación es reforzada por la idea que las cholos son mujeres indígenas en espacios públicos, lo que sugiere una contaminación étnica del espacio público y se ilustra en políticas que proponían que las mujeres del mercado y no sitios de mercado deberían ser limpiados. De la Cadena, como los antropólogos que trabajan en Bolivia (Stephenson, 1999) y Ecuador (Weismantel, 2001), analiza el significado del concepto de chola como el símbolo de alguien intermedio; ella no es cultural ni étnicamente “pura”, es una intrusa y una traidora tanto a su “propia” gente como a las elites de piel más blanca. Es la mujer que desafía la tarea de soportar y reproducir la tradición y la etnicidad a favor del progreso (económico) y la modernidad, en tanto que no es aceptada en la categoría de identificación criolla–mestiza: ella traspasó las fronteras culturales (y étnicas) tanto indígenas como criollo–mestizas. En estas opiniones, entonces, el término chola sirve para traducir las actividades femeninas que violan los códigos de raza y género en un vocabulario pleno de percepciones racializadas y sexualizadas, con el fin de remplazarlos en la jerarquía cotidiana en la cual la “diferencia” es el pilar del poder hegemónico.

En Perú, no sólo se llama cholos a las mujeres del mercado, sino, quizás de manera especial, se califica de cholos a las empleadas domésticas. Según el historiador y científico social peruano Alberto Flores Galindo (1999: 43), durante el siglo XX la chola era sinónimo de “sirvienta”, en tanto que hoy, la sirvienta es sinónimo de chola. Flores Galindo establece un paralelo entre las jerarquías

violentas del Perú rural como las describe Arguedas y las jerarquías en los hogares urbanos contemporáneos.

La violenta reproducción de jerarquías raciales y sexualizadas por medio del fenómeno de la chola-empleada está presente en la literatura peruana. Autores como Alfredo Bryce Echenique (e.g. *Un mundo para Julius*, 1970) y, más recientemente, Santiago Roncagliolo (*Crecer es un oficio triste*, 2003), describen escenas en las cuales la iniciación sexual de los adolescentes va de la mano con la violación repetida (o el intento de violación) de la chola-empleada con la cual estos jóvenes crecen. El uso de las empleadas como conejillos de Indias para la actividad sexual se describe como un hecho triste, pero dado por sentado. Igualmente, como lo han observado varios estudiantes de la literatura peruana, los burdeles son los lugares donde los hombres de clase media-alta realizan su masculinidad y los estereotipos raciales y sexuales se reproducen y se reafirman (e.g. véase discusión en Ruiz-Bravo, 2001: 79-80, y Nencel, 1996).

El término chola se ha convertido en la manera para describir a las mujeres que se atreven a transgredir las fronteras y buscar movilidad social. Al hacerlo, estas mujeres representan la creciente visibilidad de los “marginados” del Perú – indeseados y percibidos como perdedores– mientras que esta visibilidad es el resultado de una creciente integración, aculturación, movilidad económica y cambio sociocultural. Lo que con frecuencia y en forma derogatoria se llama la cholificación del Perú es en efecto un proceso que transgrede las fronteras hegemónicas impuestas por la organización colonial de las jerarquías raciales. Por temor a dichos procesos antihegemónicos, las elites criollas desarrollaron discursos y prácticas que

refuerzan los límites hegemónicos. El uso continuo del término chola es una poderosa herramienta para denigrar, sexualizar y subordinar a las mujeres y, quizás como consecuencia, a sus esposos, padres, hijos y hermanos. Al mismo tiempo, el término chola es un concepto poderoso que acusa a las mujeres indígenas de transgredir los límites étnicos de sus comunidades, y por tanto les niega la posibilidad de movilidad social como personas indígenas. Desde arriba y desde abajo, este término empuja a las mujeres hacia una posición negativa y abusiva sexualizada y racializada. Los testimonios de violencia sexual por parte de las Fuerzas Armadas patrocinadas por el Estado durante las décadas del ochenta y el noventa confirman este análisis.

Guerra, violación y raza

La guerra interna que azotó al Perú entre 1980 y 2000 se caracterizó por una violencia extrema perpetrada por todas las partes del conflicto. Las pruebas muestran que el nivel de crueldad y la verdadera escala de violencia sexual no tienen precedentes y fue una consecuencia directa de la violencia política. No obstante, el enmarcar estos sucesos en narraciones en tiempo de paz, el estigma dado a las víctimas de violación, y los altos niveles de violencia familiar en regiones altamente afectadas en la posguerra como Ayacucho, Huancavelica y Apurímac, sugiere la necesidad de examinar paralelos entre la violación en tiempo de guerra y en tiempo de paz. El elemento racial de la violencia sexual es uno de estos paralelos.

Los testimonios dados a la CVR que hablan sobre la violencia sexual en primera persona son escasos. No obstante, equipos especiales de investigación

recopilaron información y algunos testimonios de víctimas, testigos y autores de violencia sexual (Henríquez y Mantilla, 2003; Crisóstomo, 2005). Con base en esta información, la CVR concluyó que la violación y la violencia sexual fueron generalizadas⁶. Los pocos testimonios en los cuales las víctimas, los autores o los testigos cuentan sus experiencias con la violencia sexual nos hablan sobre las horrendas experiencias personales de las víctimas y sobre la igualmente horrenda capacidad de crueldad por parte de los autores. Estas narraciones también arrojan luz sobre las circunstancias extraordinarias que facilitaron la violación generalizada de las mujeres, es decir, el estado de emergencia, por una parte, y el marco normativo existente que hizo posible estas acciones, por otra.

Como lo indiqué arriba, el término chola sirve para sexualizar a la mujer; o las mujeres fueron sexualizadas y las hicieron disponibles al referirse a ellas como cholas. Algunos testimonios sugieren que esta fue una estrategia deliberada para humillar a las mujeres; un soldado aclaró que los insultos racializados se utilizaban deliberadamente para humillar a las mujeres. El soldado en cuestión cuenta a la CVR que una táctica usada en particular era decir a la prisionera que era una “chola fea, chola apestosa, la chola no sirve”, sólo para volver después a halagarla (Henriquez y Mantilla, 2003: 92, CVR Informe Final, vol. VI, 2.2: 112). La referencia a la apariencia de una mujer y a su olor, agregada al “ella no sirve” es en sí misma, por supuesto, muy sexualizada y amenazante. La idea que la mujer “no sirve para ser amada” se transmite, después de lo cual será violada. El término chola parece haber sido

⁶ Para efectos legales, este siete por ciento sólo incluye actos sexuales con penetración por el cual la víctima y el autor se conocen por el nombre. CVR, vol. VI, cap 1.5: 272-277.

particularmente favorito para el propósito de insultar sexualmente a las mujeres, además de la violencia física a la que fueron sometidas.

Una mujer declaró que fue violada por cinco soldados, quienes le dijeron: “Tú, chola, tú puedes aguantar más” 7. La idea que cierta mujer no vale como persona, pero que su cuerpo está disponible para relaciones sexuales cuando los hombres quieran es reproducida por la etiqueta de chola. Más que nada, al llamar chola a una mujer –en lugar de cualquier otra designación racial como india, mestiza, o gringa– los autores justifican su violación, ya que la etiqueta hace que su sexualidad sea intrínsecamente promiscua.

En tanto que las mestizas y las gringas están menos disponibles debido a su estatus más alto en la jerarquía racial, la india parece intocable debido a su *bajo* estatus: las mujeres indígenas son sucias, ignorantes y contaminan. Además, los rasgos corporales y la distancia cultural daban a las indias la reputación de frigidez (De la Cadena, 2000: 53), lo que las colocaba más allá de un posible deseo. En un giro perverso de la sexualidad racializada, la mujer indígena conquistada que todavía era descrita como sexualmente explotable en la literatura de los siglos XIX y XX, ahora es remplazada por la disponibilidad de la chola “moderna”. La mujer indígena está menos disponible sexualmente, no porque su sexualidad sea valorada y por tanto protegida, sino porque su estatus es ahora aún más bajo que el de la chola. Los soldados que operan en la región rural andina por supuesto también atacaban a las mujeres indígenas. Sin embargo, la etiqueta utilizada en los testimonios sugiere que para lograr que una mujer indígena fuera sexualmente

disponible, o para justificar la violación de una mujer indígena, se le decía chola. Un soldado que declaró cuenta que él y sus colegas violaban a las jóvenes que pasaban por las carreteras rurales que ellos patrullaban. Las mujeres eran campesinas, indígenas y deben haber hablado quechua. Sin embargo, en las narraciones sobre su violación, el soldado específicamente usa el término cholitas, genérico para referirse a los cuerpos de las mujeres a ser tomados al antojo. Parece que para estos soldados, violar a una chola es menos perjudicial para su reputación –o quizás más excitante– que violar a una indígena.

Volviendo a la narración citada en el párrafo introductorio, en el caso de la jerarquía establecida entre la vendedora de jugos y la dentista, ambas entregadas a las tropas como botín, es la vendedora de jugos quien, debido a su profesión, tiene las características asociadas con ser chola. Ser vendedora de jugos en el Perú andino sugiere un entorno rural de habla quechua. Estar en el espacio público –un mercado, una plaza, no lo sabemos– hace chola a la vendedora de jugos en lugar de indígena. Aunque el testimonio no revela el entorno étnico de las dos mujeres, la dentista es mestiza debido a su profesión y merece respeto porque estudió y tiene una profesión. Aunque la dentista es una mujer y posiblemente terrorista, igual que la vendedora, ella sólo puede ser violada por aquellos que se consideran iguales –o superiores– en términos raciales y de clase, no por el “soldado raso”. Existen muchas otras mujeres, no obstante, que están “por debajo” del estatus del soldado raso, como la vendedora de jugos, que puede ser violada a su antojo. Esta idea extraordinaria sobre las jerarquías percibidas en los sistemas de violación no

⁷ CVR, investigaciones individuales, Violación Sexual en Huancavelica, Las bases de Manta y Vilca. CVR,

significa, sin embargo, que las mujeres que estén más arriba en la escala étnica se escapen de la violación. El mismo soldado que relató la violación de la vendedora de jugos y de la dentista también recuerda la violación, tortura y asesinato de una maestra de Cajamarca. Él se refiere a ella como “una señora alta de 26 años; era gringa, peruana... tenía documentos” (Henríquez y Mantilla, 2003: 90). Primero, las tropas en cuestión hicieron un trato con ella y ella “permite” a tres de los hombres tener sexo, después de lo cual supuestamente la deben dejar ir. Los soldados se preparan con cerveza. En la mitad de su fiesta el capitán de la base les dice que suspendan porque ella es una terrorista. Es torturada sexualmente, incluso violada⁸. Cuando ya está muerta, doce de los catorce soldados siguen violándola, ya que ella era “alta, gringa, simpática”⁹.

Las jóvenes también eran reclutadas para asistir a “fiestas” en las bases militares, eran obligadas a beber, comer y tener sexo con los soldados. La prostitución forzada de muchachas locales en las comunidades andinas fue facilitada por la inequidad del poder hegemónico entre los soldados mestizos y las muchachas indígenas, una jerarquía similar a aquella entre el joven terrateniente y las mujeres indígenas en la historia de Arguedas, *Diamantes y pedernales* (1954/1982). Así, aunque en muchas ocasiones los soldados utilizaban su posición militar para forzar a muchachas reacias –una excepción de tiempo de guerra– en otras ocasiones las mujeres se volvían prostitutas con una coerción más sutil basada en las jerarquías de género y raciales. La violencia sexual en circunstancias ambiguas que implican

Declaración testimonial, Anexo 49.

⁸ Testimonio 100168, citado en Henríquez y Mantilla (2003: 91).

⁹ Testimonio 100168, citado en CVR, vol. VI, 1.5 p. 343.

cierta agencia por parte de las mujeres debe desanimarlas para declarar. Sin embargo, hay algunos testimonios acerca de las fiestas en las bases militares. Las referencias disponibles para estos hechos sugieren que la relación sexual entre muchachas locales y soldados era bastante ambigua y con frecuencia se culpaba a las muchachas. Algunos miembros de la comunidad afirmaban que las jóvenes provocaban a los soldados, o que el consumo de comida y bebida en las bases las hacía cómplices en su calvario. Un padre y registrador de nacimientos y muertes en la comunidad de Manta cuenta de muchos niños sin padre que registró, todos hijos del personal militar, de la violación de sus propias hijas y hermanas y miembros de la familia durante un velorio. Este hombre sabía entonces de la violencia con la cual tales actos se perpetraban. No obstante, también sugiere “que las muchachas se acostumbraban” y eso significaba, según él, que ellas estaban corrompidas:

Aurelio: yo mismo he escuchado que las chicas mismas no se daban lugar, iban a buscar, prácticamente han convertido a las chicas como una [ininteligible] tenían que obligarlos a llevarle a la base a ver videos y videos qué cosa daban, pornografía daban, y ahí le invitaban rancho y por eso digo, a las chicas a ellas le gustaba.

Entrevistador: ¿por qué querían o de miedo?

Aurelio: De miedo.

[...]

Entrevistador: ¿Cuál es su opinión de las fuerzas armadas de los abusos que cometían?

Aurelio: Es lamentable.

Entrevistador: Eran reiterativos, cada mes, cada tres meses.

Aurelio: casi cada tres meses porque cada tres meses había relevo de tropa, entonces qué clase de gente...lo primero que tenían que buscar es a las chicas, a pesar de que han tenido relaciones con los que se han ido y nuevamente con otros tenían que hacer lo mismo, por eso decía que han corrompido a las chicas acá en Manta.

Entrevistador: ¿La mayoría de ellas no denunciaban eso?

Aurelio: No denunciaban porque ya se había habituado de vivir con la tropa¹⁰.

El testimonio de Sonia relata hechos similares. Ella y otras muchachas eran llamadas con frecuencia, quizás una o dos veces al mes, a atender a los jefes militares de la base. Las encerraban en un cuarto en la base y allí había música y alcohol. Con frecuencia sus madres esperaban afuera. Cuando los soldados habían bebido suficiente, empezaban a tocar a las muchachas. En el relato que hace Sonia de los hechos, algunas de las muchachas escapaban cuando los soldados empezaban a tocarlas, pero otras muchachas, en sus palabras “aquellas que eran más humildes, del pueblo, eran más sumisas”, se quedaban y eran agredidas. Sonia trata de distinguirse de las otras muchachas al sugerir que ella era más mundana (había vivido en Lima) y con mayor capacidad para resistir que las muchachas locales. Su estrategia de protección era involucrarse con uno de sus violadores. Se comprometió con el soldado, quien posteriormente la dejó estando embarazada¹¹.

Los pocos testimonios ante la CVR de mujeres que hablan de agresión sexual y violación sugieren que muchas mujeres estratégicamente se involucraron con soldados para evitar más violaciones de grupo y buscar la protección militar para

¹⁰ CVR, 314025; CVR, investigaciones individuales, Violación Sexual en Huancavelica, Las bases de Manta y Vilca. Declaración testimonial, Anexo 7.

miembros de la familia (Theidon, 2004; Crisóstomo, 2005; Boesten, 2007a). Al hacerlo, las mujeres evitaron el estigma de la violación y la prostitución. Los aspectos raciales de dichas uniones son importantes y requieren un mayor escrutinio. La información sugiere que las mujeres indígenas empleaban normas y valores que predominaban en el Perú costeño con el fin de buscar protección de los soldados mestizos. Las mujeres y sus familias aceptaban la promesa de matrimonio del soldado-violador, el cual, según la legislación aún vigente en ese tiempo, basada en los códigos católicos de honor del siglo XIX, era eximido de una acción judicial, pero también se garantizaba la legitimidad del infante resultante y ayuda futura (Boesten, 2007a). Dichas estrategias muestran una gran conciencia institucional, cultural y étnica entre la población indígena victimizada. Las madres y los padres que visitaban a los superiores militares para denunciar a los soldados que habían violado a sus hijas sabían que esto no resultaría en un castigo para el soldado, ya que sabían que el liderazgo militar era cómplice. Sin embargo, también sospechaban que podían exigir un matrimonio para evitar un mayor escándalo para los soldados, y que eso les daría protección física y moral temporalmente. En estas circunstancias, las mujeres eran obligadas a negociar el nivel de violencia que aguantarían.

No debemos integrar la narrativa a la realidad o las etiquetas a la identidad. No obstante, como lo confirman la realidad de la guerra y las estadísticas de la violencia, las narraciones tratadas sobre violencia sexual y las etiquetas raciales, sexuales y de género que con frecuencia van juntas, están basadas en una inequidad demasiado real entre el hombre blanco (o más blanco) por una parte, y la mujer

¹¹ CVR, investigaciones individuales, Violación Sexual en Huancavelica, Las bases de Manta y Vilca. Declaración

indígena por otra (lo que sea que se entienda por “blanco” o “indígena”; una discusión por sí sola). La mujer indígena que no se ajusta estrechamente al estereotipo indígena, ni a una identidad mestiza, con frecuencia es racializada y sexualizada como chola, recalando que ella ha traspasado las invisibles fronteras culturales y geográficas. El patrón, el criollo y el jefe urbano, y el soldado costeño y mestizo son figuras dominantes ante las cuales el hombre indígena no tiene defensa. Esto nos presenta un punto de encuentro violento entre el indígena y el criollo, entre lo urbano y lo rural, entre el rico y el pobre. Como este encuentro es jerárquico y sujeto a normas de género, la fascinación y el temor hacia el otro hacen el deseo “legítimo” y la violencia casi inevitable: tanto el deseo racializado como el deseo de dominio sexual son fundamentales en este encuentro.

Viene a la mente el análisis de Robert Young de la percepción de Gobineau de relaciones sexuales interraciales como “sadomasoquistas” (Young, 1995: 108). El rechazo racial y el deseo de dominación sexual parecen ir juntos perfectamente, aunque en forma violenta. Es por cierto este entendimiento no expresado –pero bastante claro– de la jerarquía sexual y racial lo que refuerza la violenta unión entre la chola (o la mujer indígena) y el patrón criollo (o mestizo)¹². Aunque estas narraciones de tiempo de guerra que se han tratado son extremas, también son una expresión de las jerarquías existentes y de los límites socioculturales existentes que son persistentes en la literatura y la sociedad peruana.

testimonial, Anexo 52.

¹² La palabra “patrón” se utiliza de la misma manera que el “boss” sudafricano. Un patrón no tiene que ser el jefe para llamarlo así, pero es blanco y dominante, por lo cual es un patrón para la gente indígena y de la clase obrera.

Para violar a una mujer peruana percibida como chola, el hombre más blanco no necesita “un estado de excepción”. Las normas, es decir, las prácticas sociales que son el estándar implícito de normalización que experimentan las sociedades (Butler, 2004: 41), en gran parte determinan cuál vida merece ser vivida y cuál no. Para algunas personas en una sociedad determinada, la vida es constantemente renegociada.

Conclusión

Un último ejemplo reunirá los vínculos entre la literatura y el testimonio, la guerra y la paz y la violencia y la disponibilidad en una sociedad desigual. En una novela del 2005, el autor peruano Alonso Cueto cuenta la historia de un exitoso abogado limeño de las clases privilegiadas, Adrián Ormache, que descubre que su padre fallecido era un comandante militar radicado en Ayacucho, y responsable de tortura, desaparición, muerte, y ciertamente, abuso sexual. También descubre que su padre fue cautivado por una de sus víctimas, quien escapó de la prisión militar en los Andes, donde el padre de Ormache la retuvo en una “relación” sexual de dos semanas. Ormache hijo, a su vez, se obsesiona con la torturada sobreviviente de la crueldad de su padre, y deja a su esposa e hijas en su felicidad suburbana para embarcarse en un viaje a través de los contrastes sociales, culturales y geográficos que son el Perú con el fin de encontrar a la mujer, Miriam. Después de viajar y experimentar “el Perú Profundo”, con el cual está asociada con frecuencia la vida andina y el que Cueto describe vívidamente como un lugar mítico y extraño, Ormache hijo encuentra a Miriam al parecer más cerca de su casa, pero al mismo tiempo en un mundo aparte: se ha “transformado” de joven indígena en madre soltera de un niño atormentado, en un vecindario típicamente pobre de Lima, donde ella forma parte de una comunidad de peruanos andinos desplazados. En vez de mostrarnos la relación violenta entre víctima y autor en tiempo de guerra, el lector se confronta ahora con una nueva relación violenta, aunque con matices románticos. Ormache padre violó a Miriam durante la guerra, Ormache hijo aborda a la víctima

de su padre usando el poder de su posición privilegiada de clase media. Así como Ormache padre podría pensar que había tenido una enamorada durante dos semanas, Ormache hijo piensa lo mismo. La violencia con la cual estas relaciones se forjan es discursivamente suavizada, o tal vez considerada como intrínsecamente incluida en la relación.

Al llegar al final de la novela, Miriam y Ormach tienen sexo en un hotel al borde de la carretera. Camino a casa, Ormache está confundido y se siente “paralizado”; dice para sí mismo: “lo que estás sintiendo (o crees sentir, digamos) está tan en contra de todo lo que eres, casi da risa por no decir cólera, oye”. Su confusión está relacionada con la historia de violencia que precedió su encuentro con Miriam, pero también se refiere a la incompatibilidad de estas dos personas debido a la clase, la cultura y la raza. La próxima vez que se ven en un restaurante, Miriam no habla; Ormache la reprocha por esto y le dice: “si no vas a hablarme [...] a la proxima me consigo otra chica que me habla por lo menos”. En una furia, Miriam ataca a Ormache con el cuchillo de mesa y lo corta levemente. Ella sale corriendo en la oscuridad, pero Ormache la encuentra. Los siguientes hechos concluyen la escena:

Se me acercó y me dio un abrazo. Estaba llorando.

-Te pido que me perdones -me dijo-. No sé qué es lo que pasa, no sé.

Subimos al carro. Regresamos a la carretera. Busqué un hotel en la avenida.

La casi inevitable reproducción del violento y desigual encuentro sexual entre dos “razas incompatibles” -reforzado por la historia de violación y tortura que la

precedió- coloca firmemente a la novela de Cueto en el análisis de Robert Young en el tipo de literatura colonial del siglo XIX que consideraba las relaciones sexuales interraciales como sadomasoquistas y caracterizadas por la “atracción y repulsión entre las razas (lo cual) comprende una estructura hegeliana de dominación y servilismo” (1995: 108). Esta novela contemporánea que reflexiona sobre el estado de las relaciones sociales peruanas después de una guerra devastadora, que se hace posible debido a una persistente desigualdad étnica, parece confirmar que el fin no está a la vista. La guerra, y el proceso de paz que siguió, no han cambiado profundamente las jerarquías raciales y de género –expresadas tan frecuentemente mediante la violencia sexual- que son la causa de la desigualdad persistente y marginan a tanta gente, especialmente a las mujeres, en vidas que con frecuencia parecen nada más que mera vida.

Bibliografía

Agamben, G. (1998). *Homo sacer: sovereign power and bare life*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Arguedas, J. M. (1935). *Agua; Los escolares; Warma Kuyay*, Lima: CIP.

Arguedas, J. M. (1954 [1982]). *Diamantes y pedernales. Agua*. Lima: J. Mejia Baca y P. L. Villanueva.

Boesten, J. (1999). De zwakkeren van de maatschappij: vrouwen en mindere rassen. Peruaans intellectualisme aan het begin van de twintigste eeuw. *Skript Historisch Tijdschrift*, 20(4), 300-312.

Boesten, J. (2007a). Marrying the man who raped you: Domesticating war crimes in Ayacucho, Peru. En D. Pankhurst (Ed.), *Gendered peace: Women's search for post-war justice and reconciliation*. Londres: Routledge (en prensa).

Boesten, J. (2007b). Analysing rape regimes at the interface of war and peace in Peru. Ponencia presentada en el congreso de Latin American Studies Association, Montreal.

Bryce Echenique, A. (1997/1970). *Un mundo para Julius*. Lima: Peisa.

Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. Londres: Verso.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (2005). *Violencia contra la mujer durante el conflicto armado interno: "warmikuna yuyariniku", lecciones para no repetir la historia: selección de textos del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Ricardo Portocarrero (Ed.). Lima: Aspem, Aprodeh.

Crisostomo, M. (2005). Las mujeres y la violencia sexual en el conflicto armado interno. En R. Portocarrero (Ed.), *Warmikuna yuyariniku*. Lima: Aprodeh-CVR.

De la Cadena, M. (2000). *Indigenous mestizos: The politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press.

Flores Galindo, A. (1999). *La tradición autoritaria. Violencia y democracia en el Perú*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo, Asociación pro-derechos humanos, Aprodeh.

Franco, J. (2006). "Alien to modernity": The rationalization of discrimination. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 15(2), 171-181.

Hague, E. (1997). Rape, power and masculinity: The construction of gender and national identities in the war in Bosnia-Herzegovina. En R. Lentin (Ed.), *Gender and catastrophe*. Londres: Zed Books.

Henríquez, N. y J. Mantilla (2003). Contra viento y marea: cuestiones de género y poder en la memoria colectiva. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, manuscrito inédito.

Jacobs, S. M., Jacobson, R. y Marchbank J. (Eds.) (2000). *States of conflict: Gender, violence, and resistance*. Londres: Zed Books.

Lentin, R. (Ed.) (1997). *Gender and catastrophe*. Londres: Zed Books.

Manrique, N. (1999). Clorinda Matto y el nacimiento del indigenismo literario. En N. Manrique, *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: Sur.

Matto de Turner, C. (1968/1889). *Aves sin nido*. Buenos Aires.

Mayer, D. (1907). *Estudios sociológicos*. Callao.

Nencel, L. (1996). Pacharacas, putas and chicas de su casa: Labelling, femininity and men's sexual selves in Lima, Peru. En M. Melhuus y K. A. Stolen (Eds.), *Machos, mistresses, madonnas: Contesting the power of Latin American gender imagery* (pp. 56-82). Londres: Verso.

Nordstrom, C. (1994). Rape: Politics and theory in war and peace. Canberra: Working Paper Series, Peace Research Centre, Australian National University.

Roncagliolo, S. (2003). *Creecer es un oficio triste*. Barcelona: El Cobre Ediciones.

Ruiz Bravo, P. (2001). *Sub-versiones masculinas: imágenes de los varones en la narrativa joven*. Lima, Perú: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Silverblatt, I. (1990). *Luna, sol y brujas. Genero y clases en los Andes prehispanicos y coloniales*. Cusco: Centro de estudios regionales Andinos.

Stephenson, M. (1999). *Gender and modernity in Andean Bolivia* Austin: University of Texas Press.

Theidon, K. (2000). "How we learned to kill our brother"? Memory, morality and reconciliation in Peru. *Bulletin de l'Institut Français des Études Andines*, 29(3). 539-554.

Theidon, K. S. (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Uceda, R. (2004). *Muerte en el Pentagonito: los cementerios secretos del ejército peruano*. Bogotá: Planeta.

Weismantel, M. J. (2001). *Cholas and pishtacos: Stories of race and sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

Young, R. J. C. (1995). *Colonial desire: Hybridity in theory, culture and race*. Londres: Routledge.

Zarkov, D. (2007). *The body of war: Media, ethnicity, and gender in the break-up of Yugoslavia*. Durham: Duke University Press.