

El caníbal es el Otro

Violencia y cultura en el Perú
contemporáneo

Víctor Vich

IEP Instituto de Estudios Peruanos

COLECCIÓN MÍNIMA, 54

Este libro es resultado del Programa de Investigación «Globalización, diversidad cultural y redefinición de identidades en los países andinos», que cuenta con el auspicio de la División de Humanidades de la Fundación Rockefeller.

© IEP EDICIONES

Horacio Urteaga 694, Lima 11

☎ [511] 332-6194 / 424-4856

Fax: 332-6173

E-mail: publicaciones@iep.org.pe

ISBN 9972-51-073-5

ISSN 1019-4479

Impreso en el Perú

1a. edición, octubre del 2002

1,000 ejemplares

Hecho el depósito legal: 1501412002-4864

En la portada:

Acuarela de Thor Heyerdhal, en el libro de Christopher Ralling: *The Kon-tiki man*. Londres: BBC Books, 1990 p. 36.

VICH, VÍCTOR

El canibal es el otro: violencia y cultura en el Perú contemporáneo.-- Lima, IEP, 2002.-- (Colección Mínima, 54)

VIOLENCIA POLÍTICA/SENDERO LUMINOSO/ACTORES
SOCIALES/ANÁLISIS DEL DISCURSO/LITERATURA/PERÚ
W/05.01.01/M/54

*Deja atrás la pelambre suicida de esta tierra de
helechos mortales llena de cosas tan antiguas
que flotan en sueños y se desvanecen para
aullar con el humo y la sentencia que te sigue
como una flor canibal entre los tizones de la
noche.*

Enrique Molina

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO UNO Tiempos de Guerra: aproximaciones a la poética senderista	13
CAPÍTULO DOS Disparos y torturas: el discurso de la subalternidad	57
CAPÍTULO TRES Lituma en los libros: «el canbal es el otro»	
CONCLUSIONES	76
BIBLIOGRAFÍA CITADA	84

VICTOR VICH, es crítico literario, profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la maestría en antropología de la Universidad Mayor de San Marcos. Es autor del libro *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*.

INTRODUCCIÓN

¿CUÁL ES LA NARRATIVA que en el Perú finalmente se rompió para que hayamos podido ingresar al momento de la violencia política? ¿Cuál la «ficción social» que terminó desgastada? ¿Cuál era nuestra imagen de país—nuestra imagen de nosotros mismos— y qué pasó con nuestras representaciones sobre la autoridad, el poder social y los «otros»? Más allá de las múltiples razones que con el pasar de los años se han expuesto sobre las causas de la violencia, este trabajo se propone sostener que ella también se encuentra relacionada con un momento en que las representaciones sociales dejaron de satisfacer las necesidades de la gente y así se puso en cuestión el sentido de pertenencia y participación dentro de la comunidad. Digámoslo de manera más simple: la violencia también surge cuando la palabra ya no funciona, cuando algo de su significado se ha perdido y cuando éste ya no responde ni explica nada. Si todo Estado-nación se constituye a sí mismo a partir de una especie de una idea fundacional que es la que permite «imaginar la comunidad» (Anderson, 1993), entonces la violencia política estaría también haciendo alusión a una profunda *pérdida de sentido* sobre el conjunto de imágenes que cada Estado-nacional ha venido construyendo sobre sí mismo.¹

1. "La violencia es una especie de escenificación que surge cuando la ficción simbólica que garantiza la vida de la comunidad está en peligro" ha dicho

Desde ahí, la presente investigación ha tenido como objetivo analizar las diferentes representaciones que sobre la violencia política se han producido en el Perú a partir del estudio de tres lugares de enunciación: el senderista, el de las víctimas y el de un reconocido intelectual peruano. En este caso, me ha interesado observar cómo cada narración simbólica trae consigo un conjunto de explicaciones sobre lo que considera que son las causas de la violencia y además una imagen sobre lo que cree que es el Perú, vale decir, una idea particular acerca de lo que nos define (o debe definirnos) como comunidad nacional. Aunque creo ser consciente de que cada uno de estos lugares de enunciación contiene siempre una profunda heterogeneidad y que, por lo mismo, las imágenes que una persona produce nunca son totalmente compartidas por los miembros que participan en dicho campo o lugar, sí creo que cada uno de los textos analizados se encuentra inscrito en tradiciones discursivas de muy larga data y que así, como relatos que condensan metafóricamente buena parte de la historia, me parecen muy sintomáticos de las diferentes versiones que se han estructurado sobre lo ocurrido en el país.

Por esta categoría —*lugar de enunciación*— hago referencia al contexto histórico de la enunciación y al conjunto de determinantes sociales que estructuran la condición social del enunciante. En mi opinión, ambos condicionantes (*contexto y posición*) marcan buena parte de la identidad de todo discurso y son fundamentales para conceptualizar mejor la intervención política de la cultura. Si cualquier discurso es una interpretación de la realidad producida a partir de una determinada posición en la misma, en este trabajo me ha interesado reconstruir diversos ángulos —diversas miradas, diferentes intereses, distintas

Zizek (Zizek, 1999: 109) a partir de un discurso teórico que siempre parte por subrayar que cualquier tipo de organización social necesita de un apoyo simbólico que es el que le proporciona sentido y unidad al grupo social. En este punto agradezco muchísimo la múltiples conversaciones con Marita Hamman, Gonzalo Portocarrero y los integrantes de *Tempo* durante nuestras compartidas lecturas de los libros de Zizek.

ideologías— desde las que se representó la violencia política —y el propio país— durante la durísima década del Perú de los años ochenta.

Algunos críticos han situado el problema del *lugar de enunciación* a partir de la historia personal del sujeto enunciante subrayando el conflicto entre lo que se denomina el «venir-de» y el «estar-en» (Mignolo, 1999). Por ello, en este trabajo me ha interesado pensar también el conjunto de condicionamientos sociales (referidos a la clase, etnicidad, género, nación, posición política, etc.) que, a mi entender, son los que contribuyen a revelar las tensiones producidas entre el modo de representar (*quién lo dice, cómo se dice*) y el mundo representado (*qué se dice*). Digámoslo, otra vez, en palabras más sencillas: en este libro me he preguntado por la producción de las principales metáforas que sirvieron de sustento a las ideologías hegemónicas durante el desarrollo la «guerra sucia» en el Perú y así he intentado observar cómo distintos tipos de enunciaciones construyeron diferentes imágenes para representar al país y a un «Otro» supuestamente externo y diferente.

En ese sentido, este análisis intentará moverse dentro de consideraciones «textuales» y «extratextuales» y, por lo tanto, supone simultáneamente una reflexión sobre el contenido «interno» de los textos pero también sobre sus «condiciones de su producción». A partir de una opción teórica que quiere continuar siendo interdisciplinaria y de un compromiso político que en estos momentos me parece urgente y necesario, aquí me ha interesado trascender el análisis formal del discurso para poder recuperar las conexiones entre los textos y su política, vale decir, entre «lo representado» y «el que representa», entre los significados y sus agentes.

Por su carácter comparativo y su voluntad hacia el contraste, esta investigación aspira a proporcionar un pequeñísimo muestrario de los significados culturales que diferentes instancias enunciativas articularon al momento de representar un mismo fenómeno: la violencia política. Aquí, cada *lugar de enunciación*, cada práctica simbólica, construyó una determinada imagen

de lo que creía —o cree— que es el país y cada una de ellas se ha esforzado por intentar persuadirnos de sus fundamentos y de su «verdad». Más allá de mis propias posiciones al respecto, pienso que estos discursos constituyen parte del trágico remanente de la violencia política y, por lo tanto, traen consigo algunos de los significados más importantes que quedan como fuertes instancias interpelativas para los futuros usos de la memoria y la historia social del país.

* * *

Quiero agradecer muy especialmente a Carlos Iván Degregori por su gran generosidad intelectual y por la confianza hacia este trabajo, que comenzó cuando yo tenía más ganas que ideas. También a Javier Avila, Pablo Sandoval, Lourdes Hurtado, Rafael Nova, Ramón Pajuelo, Roberto Bustamante, Ponciano del Pino, Romeo Grompone y Carolina Trivelli, por las estimulantes conversaciones que siempre se generaron en los intensos pasillos del IER. También a José Coronel, por compartir conmigo su experiencia ayacuchana, a Miguel Gutiérrez por sus comentarios al texto luego de leer el primer borrador y, sobre todo, a Enrique Gonzales Carré y a Teresa Carrasco por el recuerdo de una entrañable noche en Huamanga, llena de historias y de muchísima amistad. De Gladys Chávez y de Francesca Denegri recibí anotaciones centrales que espero haber recogido con propiedad. Al mismo tiempo, Marita Hamman corrigió muchos de mis intentos por explicar lacanianamente algunas imágenes, y de ella (y de su gran generosidad) he aprendido muchísimo en todo este tiempo. Después de mi regreso al Perú, Gonzalo Portocarrero ha sido un gran amigo, un interlocutor constante y quiero agradecerle especialmente. Muchas de las ideas contenidas en las conclusiones de este libro tienen algún origen en las discusiones con los investigadores de TEMPO, con quienes durante las noches de todos los lunes intentamos construir argumentos comunes sobre el Perú y sobre nosotros mismos. Finalmente, quiero agradecerle a Virginia Zavala, por muchas cosas y por tanta vida compartida.

CAPÍTULO UNO

Tiempos de Guerra: aproximaciones a la poética senderista

FERVIENTE MILITANTE maoísta, una noche Rosa Murinache tuvo acceso a un conjunto de documentos oficiales de Sendero Luminoso (en adelante se menciona SL). En realidad, se trataba solamente de usadas fotocopias que reproducían diversos discursos políticos en los que Abimael Guzmán invocaba a la lucha armada. Probablemente era ya muy tarde y se puso a revisarlos todos con mucho interés. De pronto, velozmente y uno por uno, los párrafos se fueron sucediendo y Rosa comenzó a emocionarse y a reafirmar su compromiso revolucionario. Y es que esos textos que por alguna casualidad esa noche habían llegado a sus manos, se encontraban escritos en un lenguaje metafórico abundante en figuras literarias y en técnicas retóricas destinadas a persuadir.¹ Rosa siguió leyendo; los leyó todos y gozó intensamente con su lectura. Entonces, un insólito proyecto llegó a su cabeza: convertir la *prosa* en *poesía* y transformar a Abimael Guzmán en un gran poeta, o mejor dicho, en la más importante figura de las «nuevas» letras peruanas.

«*Tiempos de Guerra*» es un poemario clandestino que circuló durante los años más crudos de la guerra sucia en el Perú. Se trata de una particular colección de poemas destinados a divul-

1. Al momento, contamos con tres trabajos dedicados a estudiar la retórica discursiva de Sendero Luminoso. Ellos son: Biondi y Zapata (1989), Portocarrero (1998) y Degregori (2000b).

gar la necesidad de la lucha armada y de un cambio radicalmente revolucionario en la estructura del país. Curiosamente, Rosa es la autora del libro pero no de los poemas. Estos son el resultado de un trabajo de «edición» sobre los discursos políticos de Abimael Guzmán, vale decir, son el efecto de dos sujetos frente a un mismo discurso.² Pero sobre este punto volveremos más adelante. Por ahora, sólo hay que añadir que la carátula es muy escueta, nunca aparece el nombre de su autora y su diagramación cumple bien con la estética senderista. Tres elementos superpuestos configuran sus imágenes: el sol, primero y al fondo, con una luminosidad radiante a través de fuertes rayos que se expanden sin límites; luego, tensa hacia la izquierda, la bandera comunista, con la hoz campesina cruzándose con el martillo obrero; finalmente, y en el plano más cercano a nosotros, el clásico retrato de Abimael Guzmán con esos lentes tan gruesos que le ocupan casi una tercera parte de la cara. No hay nada más. La edición debió ser de papel periódico y muy barata. Cuando uno la abre, el prólogo aparece con muchísima fuerza y se nos muestra con toda su intensidad. Es ahí, en realidad, donde debe comenzar esta historia.

En mi opinión, analizar las imágenes de un discurso implica comenzar preguntándose por las condiciones de su producción y por esta razón este prólogo de *Tiempos de Guerra* importa mucho; él delimita las relaciones entre el texto y los sujetos que participaron en su elaboración; él nos habla de los «autores» permitiéndonos acceder a las distintas narrativas discursivas que los ha configurado como productores de símbolos; él nos muestra las tensiones entre las probables intenciones de los autores y los posibles significados de los textos. Por ejemplo, dice Rosa en las primeras páginas del libro:

El trabajo se limitó a seleccionar los pensamientos más altos, colocarlos en forma de poema y darles estructura, ordenamiento y

2. Los discursos políticos originales de estos «poemas» pueden encontrarse en la recopilación de Arce Borja (1990).

rítmico poético. Es preciso señalarlo, que *no se contribuyó a enriquecer el texto, ni siquiera con una sola palabra*. (*Tiempos de Guerra* 2)

Creo que es necesario señalar que este trabajo literario sólo pudo hacerse porque, en mi concepto, estos eran poemas insertos en un texto en prosa de carácter político y, por lo tanto, su autor aún, a su condición de gran estratega *político-militar*, una —ahora innegable— condición de gran poeta. No es nuestro interés principal hacer en este prólogo un análisis literario del libro. Considero que la alta calidad de estos poemas hablan por sí solos. Pero de lo que sí estamos seguros es que, después de su publicación, fijará el inicio del momento más elevado de la poesía revolucionaria, poesía inmbuída del comovedor y afirmativo espíritu que anima a los combatientes de la Guerra Popular. (*Tiempos de Guerra* 2-3)

Entonces, de entrada, nos encontramos situados ante un problema teórico bastante singular: un texto que, sin dejar de ser completamente el mismo, ha sido también —en un momento anterior— «otro» texto. Por ello, creo que en primer lugar vale la pena detenerse en las relaciones entre Rosa como lectora y estos discursos políticos pero ahora «literarios». Al parecer, el movimiento pudo haber sido el siguiente: en un primer momento, Rosa no cuestionó a los textos, se identificó mucho con ellos y se sintió llamada a participar de un proyecto político que, en principio, quería autorepresentarse como algo «fuera de lo textual»: la revolución del mundo. De esta manera y entusiasmada con tal empresa, Rosa se sometió a la autoridad que los había producido y así terminó sujeta a todo un discurso que, poco a poco, fue moldeando su identidad y sus acciones futuras. En este momento —podríamos decir— la textualidad consiguió su objetivo frente a Rosa: la sujeta aún más, le tendió una trampa, terminó por someterla a la «cárcel del lenguaje». Sin embargo, ahí no termina la historia pues también ocurrió algo adicional que considero que es muy pertinente comentar. Me refiero al hecho de que al leer los discursos de Abimael, Rosa aseguró haber descubierto una «altísima» calidad literaria en las palabras del jefe pues, además de verdaderas y políticamente urgentes, las descubrió «poéticas». Y la poesía, como

todos sabemos, no es solamente un problema de *contenido* sino también de *forma* o, mejor dicho, de una condensación de la *forma* hacia un contenido variable de significados. Por ello, ya que en una primera instancia Rosa y Abimael se habían identificado mutuamente o, es decir, ya que ella había aceptado el «mandato» de Abimael y había hecho suyo el «deseo» del Partido, entonces, en este momento, para Rosa se trataba además de añadirle una mayor visibilidad estética a las palabras usadas por el líder. De ahí la opción formalista que impregna a todo este libro y de ahí la identidad de estos discursos políticos ahora, sin embargo, aparentemente convertidos en «poemas».

Entonces, en mi opinión, siguió ocurriendo lo siguiente: en un acto tímidamente transgresivo, Rosa también quiso ser Rosa; es decir, decidió «hacer algo» con dichos textos y activó así, como lectora, su capacidad creativa y agente. Sin ninguna duda, las palabras que leemos en *Tiempos de Guerra* fueron escritas por Abimael Guzmán pero todas ellas transformadas por Rosa en distintos versos y en astutos movimientos espaciales dentro de una opción estética que concibe que la poesía implica también una especial disposición de los elementos en la página. El movimiento, por tanto, resulta otra vez muy interesante: el hecho de haber decidido no añadir ni quitar palabra alguna implica, por un lado, una anulación del sujeto en el discurso de Otro y, por tanto, una inevitable pérdida de algo de la capacidad agente. Pero al mismo tiempo, haber optado por cambiar la distribución de las palabras, vale decir, por formar distintos versos con ellas, nos revela el perfil de un sujeto que también pretende mostrarse en toda su individualidad y en todo su laberinto. Es decir, si se trataba de representarse ella misma, Rosa lo consigue y se nos muestra, al menos, sujeta.

En ese sentido, nos encontramos ante un libro donde la categoría de «autor» termina totalmente desestabilizada y, en mi opinión, puede resultar ocioso intentar localizarla. En efecto, ¿quién es el verdadero autor de *Tiempos de Guerra*? ¿Abimael Guzmán o Rosa Murinache? ¿Quién es el «poeta»? Esta respuesta podría ser objeto de algunos estudios literarios pero, en

todo caso, lo que interesa observar es que Rosa quiso acceder a un lugar en la historia y por eso estampó su firma en el prólogo sin ningún rasgo autobiográfico adicional. Con dicho gesto, Rosa quiso ser «sujeto» y por ello decidió actuar como protagonista de una historia que probablemente no era la suya pero con la que sí se sentía involucrada.

Aunque Rosa Murinache no sea más que un pseudónimo producto de la clandestinidad política, pienso que la inestabilidad del «autor» y la aparición de este nombre en el prólogo no es un problema de simple nomenclatura sino, más bien, de construcción y negación de subjetividades, vale decir, de constitución de sujetos. En buena cuenta, este prólogo no es exactamente un prólogo sino, sobre todo, una especie de «relato testimonial», vale decir, el instante en que el sujeto decide construir una narración sobre su vida —una identidad específica— a propósito de la conciencia de una carencia discursiva mayor. Rosa escribió el prólogo porque de esta manera ella podía decir algo de sí misma (decirse algo a sí misma) y colocarse en una posición de mayor agencia frente al Partido y frente a una realidad social, como la peruana, que también había contribuido a constituir la previamente.

En ese sentido, pienso que la pertinente y sincera confesión de Rosa de no haber aumentado «*ni una sola palabra*» a los discursos de Abimael se vuelve una metáfora mayor del sentido del libro y que a la vez nos enfrenta a dos puntos importantes que conviene discutir. Por un lado, a las relaciones que Abimael mantenía con los militantes de su partido y, por otro, a un conjunto de problemas teóricos referidos a la unidad autorial y a las múltiples agencias de la lectura, vale decir, a las formas en las que «la gente se relaciona con lo escrito y lo escrito se relaciona con la gente» (Eagleton, 1987: 18).

Entonces, habría además que subrayar lo siguiente: aquellos documentos que ese día Rosa tuvo en sus manos no fueron, para ella, un simple conjunto de textos como tantos otros que probablemente había leído en su vida sino, más bien, una especie de «hipertexto», vale decir, un texto especial que llevaba

dentro de sí mismo la capacidad de ser muchos textos más. Para ella se trataba del instaurador de un *Discurso* y, por tanto, del germen de un conjunto de posibilidades a formar. Probablemente, lo que ocurrió aquella noche cuando Rosa leyó apasionadamente los discursos de Abimael Guzmán fue, en realidad, una especie de revelación literaria: ese día ella descubrió mucho de esas teorías que nos dicen que el lenguaje es pura sustitución y diferencia, y que las palabras no sólo sirven para «nombrar» el mundo sino que también con ellas podemos hacer algunas cosas. En efecto ese día, Rosa se sintió elegida para poder realizar dos arduas —aunque nunca imposibles— tareas: la revolución y la poesía.

Por ello, Rosa fue una convencida militante y en el caso de SL dicha característica implicaba asumir ciertos rasgos muy particulares. Con una fe absolutamente ciega en Abimael Guzmán, un militante senderista puede definirse como una persona que, por distintas razones, ha decidido construir una nueva identidad de sí mismo a costa de tener que disolverse dentro de una organización y un discurso que, tarde o temprano, terminará negándolo como sujeto. Es decir, por el tipo de estructura organizativa que caracteriza a SL, un militante de sus filas se encuentra finalmente obligado a inscribirse dentro de una notable paradoja: se trata de una persona que decide ser *sujeto* frente al mundo social pero la mayoría de veces termina ubicado en la posición de *objeto* frente al partido. Gonzalo Portocarrero ha explicado este problema de la siguiente manera:

A partir de una concepción de lo individual como lo pecaminoso, como lo podrido y sin salida, Guzmán invita a sus interpelados a eliminar su privacidad, a integrarse en un colectivo que absorberá todas sus energías. Esta renuncia es postulada como un fundamento de metódica vida que conduce a un estado de gracia. Es decir, el orgullo y la buena consciencia de hacer lo que se debe. En última instancia, como se verá, el discurso exalta la voluntad y la capacidad de actuar, pero niega lo privado y lo personal. Ello significa que el militante queda reducido a un brazo o instrumento del partido (Portocarrero, 1998: 49).

Dicho de otra manera: dentro del «partido» y con la absoluta confianza en el líder, el sujeto dejará de ser sujeto y se convertirá en una especie de efecto del partido, vale decir, en la reproducción del poder de un Otro que es conceptualizado como una instancia mayor a la que el mismo sujeto ha decidido someterse por algún conjunto de razones. Es decir, el sujeto repite y al repetir no habla. O habla muy poco.

Sin ninguna duda, el sujeto quiere hablar pero finalmente termina siendo hablado por el Otro. A mi entender, éste es un problema central que revela no sólo una de las paradojas fundamentales de *Tiempos de Guerra*, sino también de la militancia senderista y (por si fuera poco) de la constitución general de los sujetos en el mundo.³ En efecto, Rosa quiso constituirse como un *sujeto frente al Otro* pero, en el mismo instante, fue convertida en el *objeto de otro*.

Ahora bien, ¿qué había ocurrido en el Perú para que SL pudiera constituirse con tales características y para que un grupo de jóvenes, como probablemente lo es —¿lo fue?— Rosa, decidieran ingresar a él y, de esta manera, comenzaran a radicalizar aún más todas estas sangrientas tensiones entre poderes materiales, subjetividades políticas y discursos simbólicos?

Tres grandes razones han sido propuestas para explicar el surgimiento de SL: algunas referidas a la «violencia estructural» de la sociedad peruana y a sus condiciones de brutal y vergonzosa desigualdad económica; otras, a la posible reaparición de un mesianismo andino muy consciente del carácter injusto de la historia peruana y de las posibilidades milenarias de su inversión; y las últimas (pero no por ello las menos importantes) al surgimiento de un hiperracionalismo marxista generado por las clases medias provincianas a partir del mito de la educación y del progreso como discursos de gran autoridad política. Todas

3. Maria Hamman me ha hecho notar que siempre hay algo en el sujeto que promueve la necesidad de «dejar de usar» y, por tanto, que se ubica del lado del «objeto». Por ejemplo, el encuentro amoroso podría definirse como una dinámica de intercambios donde el sujeto nunca puede ser «sujeto» todo el tiempo.

estas aproximaciones han sido muy importantes y, con el tiempo, cada una ha expuesto sus argumentos de manera convincente. Sin embargo, aquí me parece pertinente subrayar solamente un punto: cualquier discusión sobre SL no puede dejar de tener en cuenta las condiciones específicas del lugar donde surgió y las características de los sujetos que se involucraron mayoritariamente en él, vale decir, cualquier análisis sobre el fenómeno senderista necesita comenzar por la reflexión sobre la región de Ayacucho y los jóvenes estudiantes que, a finales de los años sesenta, estuvieron matriculados en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Con claridad, Carlos Iván Degregori ha estudiado las tensiones entre la juventud andina de aquellos años y el espacio de la universidad entendida como un agente de modernización.

Este contingente juvenil [se encuentra] ubicado en una suerte de tierra de nadie entre dos mundos: el andino tradicional de sus padres, cuyos ritos mitos y costumbres ya no comparten plenamente; y el occidental o más precisamente, el urbano criollo, que los discrimina por provincianos, serranos y quechua-hablantes. A estos estudiantes, necesitados de una nueva identidad y de seguridad intelectual, SL les ofrece la sistematización que desarrolla en el CTIM: una explicación coherente del mundo físico (materia y movimiento) biológico y social: de la historia de la filosofía (lucha entre idealismo y socialismo, para culminar en el comunismo) y del Perú (lucha entre el camino burocrático y el camino democrático. [Pero] SL no sólo ofrece una explicación intelectual sino una organización que acoge a esos jóvenes y les otorga identidad. (Degregori, 1990: 193)

El problema de la identidad, o mejor dicho, de la constitución de sujetos, vale decir, de la interiorización de los mandatos sociales, es entonces una de las principales fuerzas que recorre a *Tiempos de Guerra* y a él debemos presentarle una radical atención. La identidad —es cierto— es una construcción discursiva pero se trata además de un problema mayor que nunca puede agotarse en la pura y simple textualidad. Por ello, en mi opinión, estos textos de *Tiempos de Guerra* asumen el reconocimiento

de la identidad como una dimensión central de la lucha política y resulta claro que los senderistas se propusieron producirla con el objetivo de poder controlarla mejor. Básicamente cuatro son los rasgos que en este libro configuran la identidad —y la ideología— del sujeto senderista. Creo que conviene analizarlos detenidamente.

a) *La visión teleológica de la historia*

En principio —y dentro de la lógica senderista— el sujeto deberá sentirse interpelado por una especie de llamada o mandato social que propugna la entrega a una irrenunciable y luminosa misión sobre la tierra. Se describe entonces una época sin precedentes, un destino que cumplir y un final que será, realmente, un final.

Así es el mundo hoy
Vivimos
en una época
extraordinaria

Nunca
los hombres
tuvieron
tan heroico
destino

Así está escrito

A los hombres de hoy
a los que bregan
respiran
y combaten
les ha correspondido
barrer

a la reacción
de la faz
de la tierra

La más luminosa
y grandiosa
misión

entregada
a generación
alguna

En esta
situación
estamos.

Creo que podemos comenzar retomando la discusión sobre el supuesto carácter mesiánico o milenarista de SL. Como se sabe, en el Perú, el milenarismo ha sido un discurso político fuertemente arraigado en la historia cultural que, por lo general, ha sido entendido como respuesta a las condiciones sociales, realmente dramáticas, de los más pobres del Perú. Varios autores han subrayado un supuesto carácter mesiánico de SL y sus estrididos han sido motivo de duros ataques y de justificadas críticas pues, sin lugar a dudas, hay que tener en cuenta que la ideología senderista parte de un marco de interpretación que ha tenido orígenes racionales y que dicha instancia —aparentemente racional— es la que regula la configuración de la mayoría de sus significados y sus propuestas. Aunque este tipo de ideologías suelen enunciarse como mucho dogmatismo (confundiendo así el discurso radical con una cierta actitud de corte religioso) debe quedar claro que la producción ideológica de SL se inscribe dentro de categorías de pensamiento típicamente occidentales que siempre han reclamado una valoración tanto «científica» como «universal».

Sin embargo, en mi opinión, este debate sobre el milenarismo de SL tiene que ver con un problema de circuito comunicativo. Resulta muy claro que en sus orígenes la producción del discurso senderista no es milenarista pero su recepción puede que sí lo haya sido, sobre todo, en algunos de los iniciales momentos de la acción armada. Es decir, en su llegada al mundo campesino, y dentro de los complejos significados que toda recepción articula, sí podrían haberse «colado» algunos imagina-

rios políticos heredados de la historia andina y de algún posible milenarismo latente. Aunque es cierto que para los militantes de SL nos encontramos casi «al final de los tiempos» y que dicha constatación puede ser interpretada de múltiples maneras, es claro que dentro de los presupuestos filosóficos que sostienen a SL tal constatación no tiene mucho que ver con un plan religiosamente determinado sino, simplemente, con la idea del desarrollo dialéctico de la materia y con los diferentes procesos económicos distinguidos por la ortodoxia marxista en su interpretación de la historia social de la humanidad.

Ahora bien, en el mismo poema anterior notemos que el sujeto resulta interpelado por una especie de mandato político donde la función de la escritura cumple un rol, sin duda, fundamental. Para SL la vida en el mundo no sólo tiene un «final» sino que éste se encuentra «escrito» y el texto parece esforzarse por marcar tal constatación con muchísima ansiedad. Me explico: luego de enfatizar que los hombres de hoy tienen un heroico destino el poema dice «*así está escrito*» y esta afirmación parece muy reveladora de toda una serie de imágenes que, relativas a la escritura, aparecen constantemente en la cultura peruana y que, en mi opinión, tienen en la escena de Cajamarca a uno de sus más importantes símbolos. En efecto, como lo han demostrado muchos estudiosos (Ames, 2002; Cornejo, 1994; Zavala 2002) la escritura en los Andes no solamente se encuentra relacionada con la comunicación y el intercambio de información sino además con la representación del poder, la imposición de una autoridad dominante y, sobre todo, con las diferentes estrategias ideológicas diseñadas para conseguir una dominación política más efectiva.

Entonces, dentro del discurso senderista y al igual que en los tiempos coloniales, la escritura continúa siendo aquí una especie de imperativo social que regula la conducta de los sujetos al punto que se asume que la labor crítica no debe venir de ellos mismos sino por el contrario de algo que es concebido como una entidad atemporal, externa y autosuficiente. Para la ideología senderista, la escritura es una dimensión transhistóri-

ca y casi podríamos decir que la verdad se convierte en la «verdad» precisamente porque está escrita, vale decir, porque se entiende que la escritura es la instancia que la legitima y porque ella parece ser su justificación más autorizada. Al igual que en la escena de Cajamarca, la escritura cumple aquí también un rol fuertemente impositivo y de ahí no sólo su posición reguladora frente a la constitución de cualquier tipo de subjetividad sino además su carácter casi diseminador de toda agencia en el sujeto. En sentido estricto, lo que este texto está enunciando es que ni siquiera es Abimael Guzmán el productor de las verdades del discurso senderista sino que es más bien la «Escritura», algo inhumano, la encargada de enunciar las leyes de la historia y de producir así una «verdad» eterna e inquestionable.

Ahora bien, esta sobredimensión de la escritura en la cultura peruana nos introduce al tema de las relaciones de SL con el mundo de los símbolos en el Perú pues, al igual que para buena parte de la izquierda peruana posterior a Mariátegui, SL mantuvo un radical desinterés hacia los problemas culturales del país a los cuales, por lo general, entendió como elementos de la superestructura ideológica y nunca como agentes también determinantes y constitutivos de las luchas sociales. Es curioso, pero si partimos del supuesto que *Tiempos de Guerra* es un libro destinado a promocionar la lucha armada en el país, llama la atención que en todos estos textos sea imposible encontrar alguna referencia al Perú ya sea por su aparición nominativa, por la descripción geográfica, por las marcas de identidad del enunciador o, simplemente, por el referente hacia el que el discurso se dirige.

En efecto, este conjunto de textos se enuncian todos desde una voz que ha suprimido cualquier simbología localizada —vale decir, cultural— para involucrarse únicamente con un conjunto de ideas que apuntan siempre a discusiones «universalistas» y que por lo mismo se encuentran fuera de un espacio propiamente territorializado. Es decir, las más importantes ideas de *Tiempos de Guerra* —«el curso de la historia», «la revolución popular», «la liberación de los pueblos oprimidos»—

aparecen aquí totalmente descontextualizadas del proceso peruano y muy al margen de cualquier historia particular.⁴

Si bien es cierto que el objetivo de SL fue la «revolución mundial» y no únicamente la peruana y, por tanto, ello explicaría una enunciación que no debe particularizarse puesto que se encontraría hablando desde un altísimo nivel de abstracción y universalismo, de igual manera, llama mucho la atención la siguiente cita de una conferencia que Abimael Guzmán dictó en 1968, en Ayacucho:

Mariátegui no era un simple repetidor, no es un simple conocedor de cuatro o cinco fórmulas, sino que tiene algo más, algo más profundo, algo más marxista, toma el marxismo-leninismo y lo introduce y lo funde en nuestra realidad, lo mete en nuestra patria, lo encarna en nuestro suelo, y al encarnarlo, introducirlo, al penetrarlo en nuestra patria con el marxismo, nos alumbró con un pensamiento que aún sigue vigente. (Arce Borja, 1990: 45).

Es muy curioso pero a la luz de la hoy famosa «Entrevista del siglo» (*El Diario*, 31 de Julio de 1988) y de los múltiples documentos oficiales de SL (Arce Borja, 1990) bien podemos concluir que nada más alejado de Mariátegui que Abimael Guzmán y toda la ideología senderista. No se trata sólo de una cuestión de métodos y acciones (lo cual ya es, sin duda, un punto fundamental) sino además de formas de apropiación de discursos que posibilitan prácticas y de una manera mecánica (y casi robótica) de asumir el pensamiento crítico. Al leer todas las intervenciones públicas de Abimael Guzmán y al revisar los volantes que SL utilizaba para difundir su ideología no es difícil darse cuenta de que todas constan de mecánicas repeticiones de fórmulas marxistas que se encuentran siempre descontextualiza-

4. En este punto, SL parece distanciarse del propio maoísmo pues sabemos que Mao no se desprecupó del tema nacional e incluyó dentro de su pensamiento (y de su estrategia política) muchos signos y elementos de la tradición cultural china. ¿Hasta qué punto la ideología de SL responde al proyecto de Mao? ¿En qué momentos se distancia de ella? El artículo de Orin Starn (1995) puede ser un buen punto de partida para desarrollar este tema. Hay también ideas fundamentales en el texto de Manríque (2002: 233).

das del problema peruano al que únicamente se caracteriza como «semifudal».

Aunque si bien es cierto que por encima de cualquier otra categoría Mariátegui siempre optó por definirse, a secas, como un «socialista» (lo cual implicaba ya una opción de carácter universalista) todo su proyecto consistió, no en la teorización rígida y abstracta de las leyes de la historia, sino en la posibilidad de reconstruir la nación peruana a partir de la centralidad que en su pensamiento habían adquirido tanto problemas materiales (la propiedad de la tierra) como simbólicos (la negada cultura del mundo indígena) (Rochabrún, 2001). Es decir, mientras Mariátegui reconocía abiertamente la heterogeneidad cultural peruana y estaba fascinado con las potencialidades andinas en la refundación de la nación, en SL encontramos no sólo una gran indiferencia hacia las tradiciones populares sino, además, un profundo desdén político.⁵

Entonces, a diferencia de Mariátegui, en SL no hay ningún interés por lo simbólico o, mejor dicho, este tema no parece tener ninguna prioridad dentro de su esquemática agenda revolucionaria.⁶ Es decir, frente a la cultura peruana, SL siempre ha tenido una relación muy extraña, particular y paradójica: por un lado reconoce que esa misma cultura ha posibilitado una parte de su identidad (de ahí su propio nombre) pero, por otro, la desprecian, le prestan muy poco interés y, por lo general, se les convierte en un estorbo. Para ellos, como senderistas, lo único importante parece ser la «Escritura» y la visión teleológica de la historia, vale decir, una imagen totalmente sísmica

5. Pero por otro lado las diferencias son más radicales aún: mientras Mariátegui siempre renunciaba a todo personalismo político (de ahí su polémica con Haya) y optaba por la construcción de un partido de carácter popular y de bases, Abinabel Guzmán decidió autoproclamarse la «cuarta espada del marxismo universal» y se preocupó porque se difundiera su imagen al conocido estilo de los caudillos más tradicionalistas.

6. Néstor García Canclini se equivoca rotundamente cuando en un buen texto suyo afirma lo siguiente: «El fundamentalismo asilacionista de algunos movimientos étnicos a paracéntricos como Sendero Luminoso...» (García Canclini, 1995: 169).

donde las diferentes identidades culturales deberán quedar todas borradas al interior de un gran movimiento universal que culminará en un orden que siempre es concebido como una fuerza homogenizante.

b) *La disolución del sujeto dentro de los objetivos del partido*

La representación del «partido» es fundamental para las imágenes que estos textos representan y, ciertamente, para la ideología que todos ellos se esfuerzan en transmitir. En ese sentido, llama mucho la atención la relación profundamente jerárquica y violenta que se establece entre el «partido» (en masculino) y las «masas» (en femenino y plural). Aquí el «partido» es definido como una instancia fuertemente patriarcal destinada a moldear a los sujetos y a impregnarles la luz que solamente desde su incorporación en él puede conseguirse. Heredado probablemente de las vertientes más ortodoxas del leninismo, el principio parece haber sido el siguiente: fuera del «partido» las masas no tienen ninguna capacidad de agencia y por ello necesitan de una institución que las encauce por el camino «correcto» y las guíe por la única y verdadera senda revolucionaria.

Pero la Revolución
es todopoderosa
y la Revolución Armada

más aún

porque se sustenta

en las masas

que es la fuerza
de la tierra

por que la dirige

el partido

que es la luz
del universo

Con estas premisas, todos los textos de *Tiempos de Guerra* van produciendo una representación que imagina una sociedad polarizada entre los de «afuera» y los de «adentro» y así la militan-

cía en el SL se va convirtiendo en el único hecho importante en la descripción de la identidad de los sujetos. Al respecto dice Granados: «en este contexto, las nociones éticas del bien y el mal dejan de existir, siendo suplementadas por las nociones, revolucionarias, de «a favor del pueblo» o «en contra del pueblo» (Granados, 1987: 17).

En este punto creo que es importante detenernos un instante, para afirmar que SL ha representado uno de los puntos extremos y más ortodoxos con el que se construyeron discursivamente las identidades políticas en el Perú a lo largo del siglo XX. Si la historiografía reciente nos ha enseñado que por influencia del positivismo, durante los inicios del novecientos la categoría de «raza» fue la instancia privilegiada para nombrar a los sujetos, y si luego, con el auge de las ciencias sociales, ésta fue sustituida por la de «clase», ahora podemos decir que los peruanos terminamos el siglo XX con una organización teórica que reprimió todo el amplio espectro de las identidades sociales y terminó por reducirlo, brutalmente, a su más mínima expresión.

En efecto, durante el siglo XX, los peruanos pasamos de «raza» a «clase» y, luego, de «clase» a «partido».⁷ De esta manera, la conceptualización del «partido» como una instancia tan determinante trajo consigo buena parte de la disolución del sujeto en el discurso y finalmente su pérdida y confusión dentro de una acción política que fue concebida como el ingreso a un espacio «superior» y «diferente» que debería borrar y consumir cualquier diferencia individual. Es decir, de múltiples formas, la militancia senderista implica la férrea adhesión a una ideología que funciona como un potentísimo imperativo destinado a terminar de calcinar todas las identidades de los sujetos.

Uno
no vale nada

7. Esta idea es producto de una conversación, hace varios años, con Marisol de la Cadena a propósito de un artículo que ella publicó en la colección de Stern (1999) citado en la bibliografía.

La masa
es todo.
Si algo hemos de ser
será
como parte
de la masa.

En ese sentido —y por el exacerbado patriarcalismo con que la función del partido es entendida dentro de SL— resulta fundamental entender a SL como una organización fuertemente anclada en las prácticas coloniales del «tutelaje» (Nugent, 2002) o de la «cultura de la hacienda» (Anrup, 1990) en tanto su estructura y su discurso se encuentran totalmente destinados a «modelar» o «dirigir» a los sujetos con el objetivo de impedir todo tipo de individuación en ellos mismos. SL asume de manera violenta y jerárquica la total representación de los individuos que, finalmente, terminarán siendo concebidos como «menores de edad» dentro de la sociedad peruana. El Partido será siempre el encargado de decidirlo todo.

En el ejercicio de la tutela, la representación se basa en la diferencia radical, antes que en la semejanza. Así, el tutor adquiere ese rango, en distintos momentos de la historia, porque no es menor, discapacitado, mujer, indio, pagano. Por lo tanto, mientras más se enfatice la diferencia, jerárquicamente entendida, mayor posibilidad para el ejercicio del tutelaje (...). En general ahí donde hay una alabanza pública a un personaje porque posee atributos estimables que los ciudadanos no poseen en absoluto, o en mínima medida, podemos suponer que hay una petición de tutelaje. (Nugent, 2001: 132)

Es decir, como los viejos gamonales andinos o, mucho mejor, como un «tercer» hermano de los Aragón Peralta en *Todas las sangres* (Degregori, 1996), SL representa una versión más de antiguas prácticas autoritarias que continúan reproduciéndose en el Perú contemporáneo y que son muestras del «colonialismo interno» en el que todavía seguimos viviendo. De esta manera, lejos de significar algo nuevo, SL es una organización totalmente determinada por el pasado peruano, vale decir, construida

a partir de viejas estructuras, *tutelares y autoritarias*, que en el Perú siempre han impedido la constitución abierta de los sujetos con el objetivo, bastante salvaje, de poder ejercer la «dominación total» sobre la mayor cantidad de gente.

c) *El culto a la muerte*

SL es un movimiento que le rinde culto a la acción y esa acción nunca deja de rozar con la muerte y el heroísmo. Por ello, la opción por la muerte se genera como uno de los principales ejes que permite la imaginación de la comunidad senderista y así la articulación totalmente alucinada de todos sus miembros. Pero al hablar del tema de la muerte no se trata de una mera cuestión discursiva pues las miles de víctimas siempre están ahí para recordarnos que las acciones armadas son siempre mucho más complicadas que aquellas formas de representación en las que por momentos los críticos de la cultura andamos demasiado absorbidos.

No podemos fallar
Si nuestra sangre
y vida
son reclamadas
llevémosla
de la mano
para entregarlas.

Como puede observarse, SL asume la muerte como el arma más adecuada para la revolución y, de esta manera, conceptualiza a la guerra por encima de la política y de cualquier otro tipo de negociación colectiva (Degregori, 2000b: 489). Para ellos, la guerra será el único medio de interacción social y entonces es necesario radicalizar la sangre y la violencia. En efecto, en los diferentes textos de *Tiempos de Guerra*, la muerte se encuentra conceptualizada como un deseo mayor dentro de la ideología senderista y como una especie de ley universal imposible de evadir. La muerte es el sacrificio indispensable para conseguir

un fin que, paradójicamente, es entendido como algo fuera del sujeto.

d) *El discurso pedagógico*

En mi opinión, éste es un punto central del discurso de SL y, por lo tanto, de la constitución del sujeto senderista a partir de un fortísimo llamado que siempre es pedagógico y que se encuentra directamente relacionado con la autoridad de los caudillos en la cultura peruana y con las formas en que la escuela ha sido conceptualizada en el mundo popular en el Perú. Si el primer punto (la necesidad de líderes, el culto a las personalidades fuertes) nos regresa al problema del *tutelaje*, el segundo nos conduce por las complicadas aspiraciones del «mito del progreso» y, en ese sentido, por una institución, como la escuela peruana, que históricamente ha construido la autoridad del profesor mucho más allá de los patrones de conocimiento local.

En efecto, para la escuela peruana y para quienes históricamente han planificado la educación en el Perú, el «saber» siempre ha sido conceptualizado como algo que no se encuentra dentro de la comunidad y que, por lo tanto, debe entenderse como una dimensión básicamente «externa». De ahí también la dominación, el autoritarismo y el tutelaje político.

Es decir, como se asume que el conocimiento se encuentra «fuera» de la comunidad y que ni las culturas ni los sujetos tienen nada que ofrecer, entonces todos debemos terminar sometidos a la autoridad de los que sí saben. En ese sentido, puede decirse que SL no sólo supo aprovechar muy bien tal imaginario político sino que además su organización misma es finalmente un claro producto de toda esta dinámica. De esta manera, el culto a la personalidad de Guzmán bien puede entenderse tanto desde sus significados socioculturales como de sus intereses más coyunturales. En los múltiples afiches senderistas y en la propia carátula de *Tiempos de Guerra*, Abimael Guzmán siempre aparece representado como un serio profesor que, con un libro en la mano, enuncia desde lo más alto las únicas verdades y, por lo tanto, las únicas respuestas correctas.

Si la violencia política necesita siempre de un discurso que la sostenga (Degregori 2000b), hay que afirmar que en el caso de SL ese discurso es siempre *didáctico* y de corte intensionalmente persuasivo. Es decir, toda la ideología senderista bien puede entenderse como una «práctica educativa» que desea tener un impacto en el sujeto y, por lo mismo, un alcance mayor y más efectivo (Biondi y Zapata, 1989). Al autoconstruirse como el único espacio de «verdad» y «conocimiento,» y al reproducir la ideología del *tutelaje* que gobierna a la cultura peruana, SL interpeló a sus receptores a través de un tipo de prédica autoritaria frente a la cual todos estos textos son notables y contundentes ejemplos. Estoy casi seguro que como Abimael, Rosa también quiso ser profesora.

Reflexión final

Analicemos, entonces, un texto más de *Tiempos de Guerra*:

Primero es el hecho
y luego la idea
y esa idea
te lleva
a acción
más alta
cada vez

Eso somos nosotros

La luz
se hizo
acero

Notemos la imagen final e intentemos relacionarla con otra de un poema anterior: sabemos que para la cultura occidental la *luz* ha sido siempre un símbolo asociado con los proyectos racionalistas y con el privilegio de un desarrollo científico que se asumía capaz de descubrir una *única verdad* en el conocimiento. En occidente, la *luz* ha sido «ciencia», «razón», «modernidad»

y, por lo mismo, uno de sus productos más celebrados ha sido la producción de una racionalidad básicamente lineal y autosuficiente. Por ello, muchos investigadores han conectado dicha característica con el desarrollo del colonialismo en el mundo moderno y de una expansión imperial que asume que el «conocimiento», la «verdad» y la «transformación social» sólo pueden producirse desde un único lugar de enunciación. Es decir, el partido será siempre *la luz del universo* y esa hoz necesita expandirse.

Pero curiosamente en *Tiempos de Guerra* la *luz* terminará por convertirse en algo más complejo. Si ya Marx había definido la modernidad como un momento en la historia en que «todo lo sólido se *desvanece* en el aire» y si Marshall Berman había conseguido persuadirnos del carácter profundamente dinámico (e inestable) de esa misma modernidad y, de esta manera, sus importantes ideas nos habían permitido continuar imaginando múltiples y radicales cambios sociales, en la ideología de SL todo aquello también ocurre pero de manera patéticamente inversa. En lugar de *evaporarse*, la *luz* se *solidifica* en acero y entonces todos terminamos trágicamente situados ante un espacio, básicamente colonial, que representa únicamente la rigidez de lo inmutable.⁸

En efecto, la transformación de la *luz* en *acero* resulta ser muy relevante pues nos introduce al lado más oscuro del proyecto de la modernidad, vale decir, aquel de la disciplina y del control autoritario, a aquel que para difundir sus verdades tiene que imponerlas mediante férreos discursos y todo un conjunto de prácticas autoritarias. De ahí también la pérdida de toda futura agencia política y de ahí que podamos regresar al tema del sujeto y de su constitución dentro de SL.

Sabemos que a diferencia de las columnas guerrilleras de los años sesenta, las mujeres en SL sí tuvieron una importancia decisiva y lograron ocupar ocho de los diecinueve cargos más

8. Debo estas ideas a los comentarios de Carlos Iván Degregori y a varias conversaciones con él durante este último año.

importantes dentro del comité central del partido. Según las estadísticas oficiales se calcula que durante los años ochenta más del 40 % de los militantes de SL fueron del sexo femenino y, por ello, para Robin Kirk, SL es el único grupo político que a lo largo de la historia peruana ha reclutado activamente a las mujeres y las ha colocado en posiciones de poder (Kirk, 1993: 35).

Ahora bien, una pregunta —sugerida por Caplanski— es aquí muy pertinente: ¿nos encontramos ante el surgimiento de un nuevo tipo de mujer, o se trató —al igual que el fujimorismo— solamente de un producto más sofisticado del machismo? Pienso que la respuesta no es difícil. Diversos testimonios comprueban que SL estableció una relación instrumental con las mujeres y que la presencia de ellas dentro del partido nunca introdujo cambios en las relaciones de género (Coral, 1999). Por el contrario, sabemos que en su interior se reforzaron las relaciones más patriarcales al punto que se ha dicho que para que la mujer fuera realmente aceptada dentro de SL debía someterse al modelo hegemónico de la masculinidad y volverse así «más macha que el macho». (Caplanski, 1994: 121).

Entonces, retomando algunas ideas anteriores podemos darnos cuenta de la gran extensión de la cadena: Abimael se sujeta monolíticamente a una interpretación del discurso de Otros (la ortodoxia fundamentalista, la «Escritura») y, finalmente, Rosa hace lo mismo respecto al discurso de Abimael. Esta sucesión no parece ser otra cosa que la inmersión en una alucinada teleología, fuertemente monológica, donde toda posibilidad significativa está comprimida y vuelta un todo explosivamente compacto. Rosa misma lo confesó en el prólogo que ya hemos comentado: ahí ella copió las palabras de Abimael sin cambiar ninguna imagen. Es decir, Rosa no pudo decir nada o, en realidad, fue muy poco lo que ella dijo. En ese sentido, Rosa entró en franca relación con un Otro, mayor y masculino,

9. Sobre las relaciones entre mujeres y política durante la dictadura de Fujimori puede consultarse el trabajo de Blondet (2002).

y no dudó (o dudó muy poco) en responder al mandato de lo que él quería que ella fuera. Así, Rosa fue el «deseo de Otro» y terminó casi únicamente situada dentro de los significantes de ese Otro cuando también pudo haberlos transformado.

Por estas razones y por la metáfora que todo aquello implica pienso que *Tiempos de Guerra* resulta ser uno de los mejores ejemplos con los que contamos para entender las dinámicas de la ideología y la organización senderista. Concluiré, entonces, con un testimonio personal: Desde que leí por primera vez este libro, siempre he intentado imaginar la vida de Rosa: a veces he pensado en ella como una joven estudiante de educación o literatura, en alguna universidad peruana, que ingresó a las filas de Sendero Luminoso después de haber sido una ferviente lectora de poesía. Con dicha experiencia, Rosa debió haber adquirido un gran conocimiento de las estructuras rítmicas y de la importancia de la distribución de las palabras en el espacio de la página. Quizá también Rosa fue poeta y por momentos me ha importado pensar en cómo serían sus «propios» poemas, aunque no estoy seguro que sea, en el fondo, solamente un problema de «voz» lo que aquí me está interesando discutir.

Por ello, una idea adicional siempre ha rondado por mi cabeza. En algunos momentos he pensado también que quizá Rosa nunca existió, que todo es mentira y que he caído ingenuamente en la trampa. De esta manera, Rosa sería un «invento» del propio Abimael y él mismo, bajo ese pseudónimo, sería el auténtico creador de este libro. Una vez más, SL demostraría su ubicuidad y su gran capacidad para ocultarse sin dejar de tener una significativa presencia. En realidad, aunque todo esto no deje de ser otro delirio mío, sí es pertinente afirmar que los discursos de Abimael (o, mejor dicho, de la «Escritura») resultan ser la instancia más fuerte en el control de los significantes que este libro provee. Curiosamente, así lo decidió la propia Rosa. Su voz —que realmente escuchamos muy poco— es apenas un gesto, un simple movimiento, el inútil intento de colocar las palabras (de Otro) de otro modo.

CAPÍTULO DOS

Disparos y torturas: el discurso de la subalternidad

A todos por igual nos mataban, con culpa o sin culpa.

Juan

EN ESTE CAPÍTULO voy a analizar dos relatos cuyas imágenes creo que resultan ser muy sintomáticas de la violencia que ocurrió en el Perú de los años ochenta. De alguna manera, ambos funcionan como anécdotas que condensan buena parte de la historia y así permiten visualizar algunos de los múltiples significados que por aquellos tiempos se propagaron y que, en cierta medida, todavía continúan presentes entre nosotros. Su elección se debe a la fuerza con que fueron narrados y me ha parecido importante (aunque ciertamente riesgoso) presentarlos simultáneamente.¹

SL acribilló a miles de personas inocentes y hoy la mayoría de sus dirigentes se encuentran en la cárcel. Desgraciadamente, las Fuerzas Armadas no supieron sino imitar los métodos de SL, disparando indiscriminadamente dentro de una estrategia militar que, al parecer, durante algunos años, fue concebida como una planificada política de exterminio donde salieron a la luz muchas de las principales tensiones culturales que estructuran a la sociedad peruana en general. Entonces, a partir de aquellos lamentables sucesos que el lenguaje nunca podrá representar en su totalidad, este capítulo sólo aspira a contribuir a

1. El primer testimonio apareció en Degregori y López Ricci (1990). El segundo es inédito y fue recopilado por Degregori y Del Pino hace varios años en Ayacucho. Personalmente he tenido contacto con el testimoniante y él me pidió que cambiara su nombre

la construcción de una memoria colectiva que debe ser articulada pensando en el presente y también en el futuro.

1

Cuando en 1959 se reabrió, en Ayacucho, la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, nadie podía predecir el impacto social que causaría en la población. El proyecto trató de construir una universidad plenamente integrada con el desarrollo regional y muy funcional a sus necesidades más apremiantes. Para lograrlo se realizaron una serie de tareas con gran eficiencia: comenzaron a formarse distinguidos ingenieros rurales, se construyeron importantes centros de experimentación agrícola y ganadera, se implementó una planta de cerámica y se apoyó todo tipo de investigaciones que contribuyeran a un mejor conocimiento de la región. En otras palabras: en el Ayacucho de aquellos tiempos, vale decir, en una de las regiones más pobres del país, «la punta de lanza de la modernidad no fue un ente económico, alguna empresa agroindustrial o minera, sino una institución que, en sentido estricto, pertenecía a la superestructura» (Degregori, 1990: 41).

Uno de los principales baluartes de la institución fue, sin duda, la creación del fondo experimental Allpachaka dedicado a la capacitación campesina y al trabajo agrícola y ganadero. Dirigido por profesionales especializados, ahí se criaban con éxito sementales Holstein y muy buenos exponentes de la raza Brown Swiss. Según Gustavo Gorriti, aún en los tiempos de la violencia y casi después de veinte años de su creación, «Allpachaka continuaba representando los esfuerzos primeros de la universidad en constituirse en foco piloto del progreso local» (Gorriti, 1990: 333).

Sin embargo, más allá de sus problemas administrativos y del tipo de relaciones que los directores establecieron con la gente que vivía en la localidad, desde la ideología senderista, Allpachaka fue interpretado como el símbolo de una «modernidad dependiente» y como el ejemplo más claro de una moderni-

zación que no beneficiaba al desarrollo regional sino únicamente al gran capital transnacional y al centralismo limeño. Por esa razón cuando —desde la perspectiva senderista— la ficción de construir una universidad plenamente integrada a la región se había roto, SL planificó un ataque y decidió destruir Allpachaka: logró su objetivo.

Dicha acción quería ser consecuyente con el plan de «estrangular» a Lima de hambre y fundar una nueva república rural. Ya en este tiempo, SL había prohibido el comercio en varias localidades y alentaba una producción autóctona y básicamente comunal. Así lo cuenta Nicario, en ese entonces militante senderista, en un testimonio que sorprende no sólo por la evolución de su propia historia personal sino, sobre todo, por su contraste con el de otro joven, ya no andino, sino criollo, Pancho, que también vivió en Ayacucho pero éste combatiendo la violencia política desde el lado militar. El contrapunto logrado entre ambas historias es impresionante (Degregori y López Ricci 1990) y, sin duda, sus finales se han vuelto signos mayores y metáforas centrales del Perú de nuestros días. Nicario terminó convertido en un próspero empresario y Pancho en un irrecuperable drogadicto de las calles de Lima. Pero no es éste el lugar para comentar integralmente dichos testimonios sino solamente para detenernos en Nicario y, más específicamente, en una escena, aquella que narra la destrucción de Allpachaka.

Nicario nació en Rumi, en Cangallo-Ayacucho, y es hijo de una familia de agricultores. Desde muy chico se acostumbró a trabajar solo y su curiosidad lo llevó hasta la selva donde entró en contacto con los narcotraficantes. Un amor lo salvó de aquella experiencia pues gracias a su pretendiente consiguió regresar a su lugar de origen para terminar ahí sus estudios. Cuando cursaba el segundo año de secundaria conoció a varios militantes de SL y, poco a poco, fue interesándose por los problemas del país. Si hay algo que siempre llama la atención en sus palabras es la conciencia de sentirse socialmente excluido y, por lo tanto, de intentar involucrarse con diversas opciones de vida en vías a conseguir un ansiado ascenso social.

En ese sentido, de SL le llamó la atención su «gran capacidad organizativa» y la meticulosidad racional para realizar todas sus acciones insurgentes. «*Todo era bien organizado*», nos dice y esta imagen contrasta con una realidad peruana siempre descrita como ineficiente y burocrática. Cuenta Nicario que durante dos meses, ellos, como senderistas, se dedicaron a observar con mucho detenimiento el funcionamiento de Allpachaka y la regularidad de sus elementos organizativos más importantes: horarios de trabajo, personal contratado, resguardos policiales, etc. Una vez estudiado el asunto, SL decidió atacar.

Tomamos el fundo porque los quesos que producían ni siquiera les hacían probar a los trabajadores. De eso se enteró el partido, que esos quesos no se comían en el Perú, se exportaban de frente a Holanda creo, algo por ahí nos enteramos tomando ese nombre de la universidad habían creado ese centro de ganadería, y en realidad la universidad no recibía ningún beneficio, por ahí es que se tomó esa decisión (Degregori y López Ricci, 1990: 199).

Nicario cuenta que ese día más de 1,400 personas, entre militantes y campesinos rebeldes, se juntaron en una comunidad cercana para realizar dicho asalto. Ingresaron a Allpachaka a las cinco de la mañana y mientras unos se encargaban de acorralar a la comunidad obligándola a reunirse en la plaza, otros tomaron el local de experimentación ganadera y controlaron rápidamente toda la situación. Antes de iniciar la matanza, uno de los dirigentes senderistas tomó la palabra y explicó que en el Perú las diferencias sociales eran excesivas, que SL estaba luchando para que algunos no se beneficiaran con el trabajo de otros, y que los pobres del Perú tenían que organizarse para intentar transformar la realidad. Luego de estas palabras, algunos militantes entre los que se encontraba Nicario entraron a los establos y comenzaron a disparar indiscriminadamente. La sangre comenzó a teñirlo todo y el ruido debió haber sido infernal: uno tras otro, el ganado fue cayendo al suelo mientras Nicario y sus compañeros arremetían sin piedad contra los indios animales.

Del ganado hemos matado lo que hemos podido. Pero cuando estamos matando las campesinas empezaron a llorar: al pobre ganado por qué lo mata así, qué culpa tienen. Como empezaron a llorar las señoras, pobreza, que esto, lo dejamos pero ya habíamos matado como la cuarta parte, como ochenta ganados. Era nuestra intención matar a todos pero no hemos podido porque empezaron a llorar las campesinas (Degregori y López Ricci, 1990: 200).

¿Por qué los senderistas dejaron de disparar al ver a las campesinas llorando? ¿Cuál es aquí el significado social del llanto y por qué su carácter interpelador resulta ser tan contundente? ¿Qué tipos de relaciones se establecieron en Allpachaka en ese triángulo conformado por senderistas, pobladores y animales? Pienso que las respuestas son muy complejas y quizá podamos iniciar a dilucidarlas a partir de una explicación que se mueva en dos direcciones: por un lado el de la constitución de sujetos a partir de los mandatos sociales y por otro el de los mecanismos mediante los cuales la naturaleza es apprehendida y construida en el mundo andino.

La narración es muy visual y creo que no es difícil imaginarla al menos en alguna parte de su violencia y dramatismo. Un desamparo material y simbólico se adueña de las mujeres campesinas pero éstas, con su llanto, detienen la matanza y desestabilizan el significado senderista. Si inicialmente SL había interpelado a sus militantes mediante un mandato ciertamente obscuro (que, en términos lacanianos, bien podría resumirse como «hay que destruir el goce del Otro»), aquí el llanto de las mujeres campesinas invirtió las posiciones discursivas y pasó a interpelar a los militantes ya no desde lo ideológico sino más bien desde la afectividad subjetiva.

Sin ninguna duda, la violencia se encuentra aquí en las bañadas y en la sangre, pero también en la imposición de una racionalidad que históricamente se ha construido como radicalmente enfrentada hacia la naturaleza. En aquellos años, SL todavía no había causado demasiadas víctimas humanas y la mayoría de sus acciones se reducían a voladuras de torres eléctricas, asaltos a centros mineros y a lugares de alto valor simbólico

dentro de la sociedad que ellos pretendían destruir. Por ello, inmersos en una racionalidad fundamentalista, para los senderistas matar animales podía tener casi exactamente el mismo valor que volar agencias bancarias o destruir los principales puentes en las carreteras andinas. Sin embargo, para el mundo andino, aquellos mismos animales contenían otros significados y de ahí el horror y el espanto del llanto de las mujeres campesinas.

Si el psicoanálisis laciano ha explicado que la constitución del sujeto remite directamente a la necesidad de ser nombrado por un agente externo; vale decir, si el sujeto para convertirse en tal necesita de una garantía que no emane de sí mismo, podemos decir que en los Andes peruanos no sólo la «sociedad humana» sino también la «naturaleza» cumple un rol altamente interpelativo en tanto ella y los hombres conviven dentro de complejas interacciones e intercambios. Como en la mayoría de comunidades rurales del mundo, en los Andes, la naturaleza es integrada al mundo social y comparte infinitudes de características con los hombres pues ahí el universo es concebido como un ente viviente en el que la separación entre humanos y naturaleza, individuo y comunidad, comunidad y dioses no es meramente dicotómica (Escobar, 2002: 120). Se ha dicho, por ejemplo, que en los Andes nos encontramos ante una manera diferente de experimentar lo biológico y lo material pues para los campesinos la vida es una cuestión ecológica y no el indiscriminado saqueo de una salvaje competencia.

Sin embargo, no se trata aquí de «romantizar» la cultura andina ni mucho menos de producir un discurso metafísico sobre las relaciones entre la naturaleza y los hombres en la sierra del Perú. De lo que se trata solamente es de subrayar que la brutal matanza del ganado se ha vuelto una importante imagen para poder visualizar el choque entre *dos* interpretaciones sobre las relaciones entre el mundo natural y el de los hombres, vale decir, para entender el funcionamiento de dos diferentes tipos de aproximaciones hacia la naturaleza: la de SL y la de una parte del mundo rural andino.

En efecto, el llanto de las mujeres campesinas, es decir, su sentida reacción ante la tragedia de los animales, es el elemento que nos permite intentar teorizar algunos puntos de toda esta dinámica. En principio, el llanto es una somatización de la experiencia y un producto biológico que contribuye a definirnos como humanos. Sin embargo, tampoco se trata aquí de interpretarlo solamente como una cuestión puramente «natural» pues ese llanto fue también el signo de un sujeto y, como tal, ingresó en una red de solidaridades y oposiciones para definirse. Lo que con todo esto quiero decir es que, al llorar, las mujeres campesinas humanizaron la situación, pusieron en escena una racionalidad diferente y, de esta manera, se constituyeron como el sujeto de un discurso totalmente enfrentado a la imposición senderista

Casi partícipes de una ideología muy contraria a sus principios postulados filosóficos, podría decirse que para SL el ganado era sólo una textualidad más, vale decir, una construcción narrativa producida por el capitalismo para extraernos la riqueza. Con Lacan también podría decirse que para los senderistas dicho ganado era solamente el «goce del Otro» y, en ese sentido, se encontraba fuera del mundo humano y de la cultura. Pero al mismo tiempo y por el contrario, para las mujeres campesinas, ese ganado no solamente representaba una cuestión simbólica sino que además se trataba de un «ser viviente» y, por tanto, de algo en profunda e intensa conexión con el mundo humano. Es decir, mientras los senderistas descontextualizaron el ganado de su vida material y lo interpretaron únicamente desde los laberintos del discurso, las mujeres de Allpachaka se resistieron a realizar tal operación porque para ellas no se trataba simplemente de una instancia discursiva sino de un conjunto de animales cuyas relaciones con los hombres excedía lo puramente simbólico.

Este tema es muy importante pues en los últimos años y a causa de un conjunto de entramamientos teóricos puestos en escena por la deconstrucción, el postestructuralismo y filosofía del lenguaje, la crítica postmoderna ha «culturizado» demasiado

la naturaleza al punto de que ha pretendido despojarla de toda su materialidad y la ha convertido en un «puro» significado socialmente aprehendido. Como bien lo explica Eagleton, las últimas corrientes culturalistas han dejado de reconocer la dialéctica entre «naturaleza» y «cultura» ya que dentro de sus argumentos la inevitable mediación lingüística siempre termina por introducirnos —sola y exclusivamente— en el mundo de los significados.

En este punto, regresar al marxismo (pero no al religioso de SL) puede sernos muy útil puesto que, desde ahí, sabemos que lo que da lugar al surgimiento de la cultura no es el «*significado*» sino más bien la «*necesidad*». No se trata, por tanto, de interpretar el llanto de las mujeres campesinas desde los paradigmas propuestos por los discursos postmodernos ni mucho menos de textualizar a los toros y vacas a la manera que SL lo hizo. Por el contrario, al decir de Eagleton, se trata de entender que la cultura es el producto de la *necesidad* del hombre por sobrevivir frente a su condición inacabada, pero no mediante una oposición discursiva frente a la naturaleza sino, simplemente, como el resultado de diferentes interacciones con un mundo material con el que siempre establecemos complejas relaciones de intercambio.

Entonces, algo traumático, algo *Real* (en el sentido lacaniano), apareció ese día en el fondo de experimentación de Allpachaka.² La matanza de los animales y el llanto de las mujeres campesinas marcaron un punto de *impase* que parece irreductible a nivel *simbólico* pero que se encuentra internamente relacionado con la experiencia y la materia. Ese día *lo Real* apareció

2. Para Lacan lo *Real* es una dimensión, traumática, imposible de simbolizar, frente a la cual tenemos muy poco o casi ningún acceso. Lo *Real* se contrapone al mundo *Simbólico* (que es el del lenguaje y la cultura) y al mundo *Imaginario* (referido al conjunto de representaciones que el sujeto construye de sí mismo y de los demás, y que se encuentra directamente relacionado como una etapa simbólica con la madre en la que el niño comienza a tomar conciencia de ser sujeto a través de diversas identificaciones, entre las cuales, aquella frente al espejo, es fundamental).

con toda su fuerza y el conocimiento tuvo que corporizarse en el llanto demostrando que es también el cuerpo y sus necesidades lo que nos une con el mundo. De esta manera, fue el llanto el elemento que restituyó el vínculo entre animales y hombres, ambos entendidos como seres vivientes que participan de un mundo material que al mismo tiempo nos determina y nos excede.

En la literatura peruana contemporánea una escena similar ha sido representada en «*Warma Kuyay*» el importantísimo cuento de José María Arguedas. Como se sabe, este relato narra la historia de amor de un niño mestizo hacia una mujer india que se ve imposibilitada de realizarse por razones de diferencia cultural, edad y porque, al parecer, ella se encuentra enamorada de otro hombre, el Kuttu, a quien el niño ve como un desafiante rival pero también como un cercano cómplice en el cortejo. Ambientado en el Perú de las primeras décadas del siglo XX, el cuento explora los determinantes sociales de los personajes y las relaciones de dominación en las que ambos se encuentran fatalmente inmersos. Don Froylán, el gamonal, es el representante de un ilimitado poder y por ello ha violado a Justina, la amada de ambos personajes. Aunque no es éste el lugar para detenernos en la variedad de lecturas que suscita «*Warma Kuyay*», sí me interesa conectar el acontecimiento de los senderistas con una importante escena que creo que conviene discutir:

Al principio yo lo acompañaba. En las noches entrábamos, ocultándonos en el corral; escogíamos los becerros más finos, los más delgados; Kuttu se escupía las manos, empuñaba duro el zurriago, y les rajaba el lomo a los torcillos. Uno, dos tres... cien zurriagazos; las crías se retorcián en el suelo, se tumbaban de espaldas, lloraban; y el indio seguía, encorvado, feroz. ¿Y yo? me sentaba en un ricón y gozaba. Yo gozaba.

¡De Don Froylán es, no importa! ¡Es de mi enemigo! (Arguedas, 1987: 36)

Es decir, al igual que las vacas del fundo de Allpachaka, aquí los becerros son también el «goce del Otro» y por lo tanto merecen ser destruidos. De esta manera, dicha escena debe enten-

derse como un momento donde la agresividad se externaliza, los animales reemplazan a la figura del poder y toda la violencia social se concretiza sobre ellos en una especie de manifestación casi totémica (Anrup, 1990: 227). Es decir, el niño de *Warma Kuyay* experimentó una especie de «placer sádico» al azotar sin piedad a los animales de la hacienda pues había proyectado sobre ellos una especie de venganza sobre el mencionado hacendado (Forgues, 1989: 233).³

En ese mismo sentido, habría que decir que para los senderistas las vacas también fueron «el goce del Otro» y, con el tiempo, la mayoría de peruanos terminamos conceptualizados casi de la misma manera. Ese día, los acontecimientos que se suscitaron en el fundo de experimentación de Allpacaca hicieron que el llanto de las mujeres campesinas articulara otro significado frente a los animales y así se restituyera el vínculo con lo humano. Ese día, ellas fueron forzadas a experimentar un contacto con *lo Real* en un sentido traumático pero también posible. Me refiero a que si, dentro de la teoría lacaniana, para interpretar el mundo el hombre tiene necesariamente que pasar por *lo simbólico*, éste nivel resultó insuficiente pues, en Allpachaka, algo de *lo Real* se resistió a la simbolización y las lágrimas terminaron situándose en esa frontera. Ese día, hubo algo de *lo Real* que se tramitó en ese llanto y también hubo algo de *lo simbólico* que no alcanzó para nombrar lo que sucedía. En otras palabras: en Allpachaka ocurrió una especie de discontinuidad entre *lo simbólico* y *lo Real*, y fue la tensa interacción entre ambas instancias lo que terminó por reconectar a los senderistas con las mujeres campesinas. Por eso algunos dejaron de disparar y se fueron.⁴

3. Pero, sin embargo, no es éste el final de la historia de José María Arguedas: acosado por la culpa, las dudas y, sobre todo, por un sentimiento de amor que sí consiguiera imponerse, el niño de *Warma Kuyay* se dirige nuevamente al establo, abraza al animal previamente azotado y llora intensamente con él. De esta manera, acepta sus pérdidas y termina por constituirse como un nuevo sujeto dentro del universo social descrito en el relato.

4. Como vimos en el capítulo anterior, los jóvenes senderistas se encontraban entre dos mundos y, entonces, ese aterrador llanto probablemente «reconec-

Si, como dice Eagleton, la cultura es «algo que no puede ser totalmente objetivado porque es la condición trascendental de todas nuestras objetivaciones» (Eagleton, 2001: 169) entonces, el llanto de las mujeres campesinas frente a la brutal matanza de Allpachaka las situó en un límite epistemológico y ciertamente político: las terribles circunstancias por las que atravesaron los Andes peruanos (y la sociedad en general) durante esos años convirtieron el llanto en otra cosa y le añadieron un valor diferente: ese día ese llanto fue un signo de lucha y de protesta, un lugar de resignificación simbólica, una radical distancia con SL y un epistemológico punto de quiebre que desafía cualquier tipo de conocimiento, cualquier forma de sentido, que no incluya, en su corazón mismo, una flexión sobre el poder y la resistencia.

II

Desde varios años antes del inicio de la denominada «guerra popular», la comunidad de Pomabamba intentó ser convertida en una de las principales bases de apoyo de SL. Después de diferentes reuniones organizadas por la gente del Partido, algunos campesinos del lugar comenzaron a tomarse en serio la posibilidad de integrarse en una organización que los hacía imaginar la posibilidad de vivir en una sociedad diferente. De vez en cuando, los miembros de SL llegaban al pueblo, recibían alojamiento y se dedicaban a organizar concurrecidas reuniones que muchas veces terminaban en animadas fiestas por la noche. No eran mal vistos. En su testimonio, Juan nos cuenta que una de sus más queridas primas llegó a enamorarse de uno de los sende-

tó» a algunos militantes con su origen campesino. De esta manera, ese día, ellos no sólo fueron interpelados por el «Partido» sino además por una instancia, mayor y más compleja, que establecía mejores vínculos con lo humano y que parece haberse activado con gran contundencia. Pero, en realidad, habría que decir que nunca se fueron completamente: la violencia política se radicalizó en los años posteriores y hoy se calcula más de 27,000 seres humanos muertos.

ristas. En aquellos tiempos, el ambiente no era muy agitado y nadie podía imaginarse el terror de los años siguientes. En ese entonces, Juan tenía 10 años y estudiaba en la escuela primaria. Una mañana, al levantarse, Juan se sorprendió de la cantidad de gente que llegaba a su pueblo: venían de Astania, Pumaro, Pujas, Pincha, Haullao, Corpapa y varios otros pueblos de los alrededores. SL había convocado a todas las comunidades de la zona pues en la plaza central de Pomabamba se iba a realizar una asamblea de suma importancia. La gente estaba muy animada y, entre cantos y consignas, todos fueron dirigiéndose hacia el lugar acordado. Entusiasmado —y con toda su niñez en el aire— Juan cogió una bandera roja, la flameó con libertad y comenzó a encabezar la gran marcha. Aunque solamente se trató de un instante, la imagen es clara y contundente: «o sea *los jefes venían atrás y yo iba adelante con la bandera*».

Lo que viene después es francamente aterrador pero, por el momento, esta primera imagen nos sirve para introducir el problema de los que más sufrieron durante la sangrienta guerra de los años ochenta. Esta pregunta sobre las «víctimas» de la violencia política es muy problemática en el Perú ya que por distintas razones —probablemente de carácter histórico y político— aquí se produjo una situación bien particular en la que vale la pena detenerse un instante. A diferencia de otros países latinoamericanos donde la represión militar sabía quiénes eran los enemigos a combatir, en el caso de los Andes peruanos, y dada la conciente invisibilidad de SL desarrollada como táctica de guerra, nos encontramos ante una especie de «zona de nadie» donde el grueso de la población campesina fue posicionada como sospechosa por los dos bandos enfrentados. Como se sabe, la situación llegó a tales extremos que, en algunos momentos, el único objetivo fue sobrevivir y para conseguirlo la gente tuvo que ponerse a negociar en el medio del cruce de las balas. Durante los primeros años de la guerra muchísimas personas fueron «simultáneamente, víctimas y victimarias, sea cual fuera el lugar que ocuparan en un momento dado, siempre podían

hallarse al instante siguiente, en el lado opuesto» (Caplanski, 1994: 127).

Por ello, vale la pena regresar a la historia de Juan y a aquel impactante momento en que los supuestos jefes no estaban protagonizando ellos solos la marcha popular sino que más bien se encontraban confundidos con toda la gente de las comunidades aledañas a Pomabamba. Con Juan a la cabeza, todo el pueblo parecía estar vinculado al movimiento senderista y al inicio, ciertamente esperado, de una verdadera revolución popular; una revolución que, según el principio maoísta, se movería «del campo a la ciudad» y tendría a los campesinos como el agente sustancial de todo el proceso.

Todos sabemos que no fue así. Desde sus días iniciales en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, SL siempre había desarrollado una relación autoritaria con las poblaciones con las que entraba en contacto y durante la guerra utilizó a la gente pensando únicamente en sus propios fines. SL había planeado una guerra de largo aliento y lo hizo de una manera muy diferente a las guerrillas de 1965. Para los senderistas se trataba de formar organismos «autogenerados» (vale decir, de destruir toda la organización popular que se encontrara fuera del «Partido») y de confundirse con los campesinos siguiendo la metáfora del presidente Mao: el pez en el agua (Flores-Galindo, 1988a: 396). En ese sentido, suponiendo que la toma del poder demoraría varios años,

...las familias se convertirían en los muros de contención, escudos humanos que ayudaban a atenuar la acción militar, pero también en las que producían y abastecían de alimentos a los combatientes. Es justamente en esta visión de guerra prolongada que los niños pasan a ser la reserva humana. Ellos serían el contingente que reemplazarían a quienes cayeran en el combate. En esta lógica, todo niño debía ser llevado a las bases, aún siendo hijo de sus víctimas, y ser preparado y entrenado militarmente (Del Pino, 2001: 175).

Como lo he explicado líneas arriba, la imagen de Juan flameando la bandera senderista muestra, por un lado, cómo las relacio-

nes que se establecieron entre SL y la población andina siempre estuvieron marcadas por un macabro interés: utilizar a la gente como «carne de cañón». Pero, por otro lado, es también posible producir una interpretación notablemente inversa: dada la felicidad con la que Juan recuerda el acontecimiento, pareceríamos encontrarnos ante una especie de momento utópico donde por un instante no fueron necesariamente los líderes quienes se apropiaron de la representación popular sino que más bien la población comenzó a generar sus propias acciones con una presencia activa y contundente.

Lamentablemente, hoy sabemos que la historia se encuentra solamente relacionada con el hecho de la manipulación política y la violencia sangrienta y absurda. Ese día, los senderistas terminaron por apropiarse del pueblo, establecieron autoritarios regímenes de vida y comenzaron a desarrollar acciones armadas por toda la región. Como era de suponerse, la reacción del ejército no se hizo esperar y entonces el infierno se volvió una realidad cotidiana. Así, lo relata Juan en el medio de una confusión que no descansa y de los recuerdos más duros. Una mañana las Fuerzas Armadas del Perú ingresaron a su casa:

Nos agarran, nos lleva al corral de la vaca, al otro lado al cancho, a mi papá le golpearon duro hasta que salga sangre por la nariz, en el suelo a patadas y a mi abuela entraban y a ella también, vieja terruca, la tiraron por el aire y empezó ahí el castigo para todos, a mi abuela, a mi papá le agarraron, a mi hermano, pero primero nos daban vuelta a la sala, a la casa, y nos dice para calentarnos todo, calatos estábamos haciendo y sacaron a nuestro frente, nos dispararon por el lado. Yo estaba aquí y nos dispararon aquí por los lados, abajo todo el contorno. Y la bala me cala en el oído y yo llorando, chibolo pues.

A mi abuelita la han llevado a la sala con las manos atrás y le han roto los brazos ahí no más. Tenía 80, era ancianita, viejita era, pero no se compadecieron igual le rompieron los brazos ahí no más, a mi papá igualito, con bala nos estaba tirando ahí y hasta ahora sigue la huella en la pared de mi casa. Entonces en eso mi brazo estaba así, o sea la pierna habrá colocado la bala, la pierna, tengo

hasta acá una seña y salía sangre, entonces, peor me desesperé, salió sangre y en eso seguían tirando bala de ahí de vuelta. En eso pararon pues, y ya a mi papá aparte lo castigan, a mi aparte, en otro a mi abuela. En la sala lo castigan, tenemos una mesa grande, tenemos así, largo, ahí encima a mi abuela la habían tirado y por el año le ha metido fierro caliente, caliente.

En la cocina lo han calentado un fierro de este grueso, caliente y ella suplicando, llorando ¿no? Igualito a mi me estaban quemando con un fierro en la espalda y el otro me ahorcaba para preguntar dónde estaban los armamentos que han traído de tal sitio, dónde estaba tal persona, y yo no sabía dónde estaban, pero yo para que me dejaran de castigar decía eso ¿no? Yo por temor hablaba; aunque no sabía, les decía.

Más allá del horror que todos podemos sentir al leer este testimonio, pienso que una discusión sobre el problema de la modernidad en el Perú es radicalmente pertinente. ¿Por qué el castigo social todavía tiene que cifrarse en el cuerpo? ¿Por qué el Estado peruano, después de más de 150 años de vida republicana, continúa reaccionando de una manera tan salvaje e irracional? ¿Es que el discurso de la modernidad todavía no ha llegado, o es más bien, que la modernidad que llegó al Perú fue asimilada a partir de las herencias coloniales y por tanto fue construida sobre paradigmas autoritarios que todavía continúan resistiéndose a ser cuestionados? En realidad, estas preguntas son muy urgentes si notamos que en nuestro país la impunidad jurídica ha sido también una vergonzosa constante en el tiempo. Como sabemos, durante los años de la dictadura fujimorista muchos políticos votaron a favor de la ley de amnistía que terminó por exculpar solamente a un lado de los que violaron los derechos humanos durante la denominada «guerra sucia».⁵

Lo cierto es que, como ha explicado Del Pino, durante los primeros años de la incursión de las Fuerzas Armadas en Ayacu-

5. Autonombrado como ejemplo de ética y religiosidad católica, Rafael Rey (miembro del Opus Dei y de la alianza política Unidad Nacional) fue uno de los que votaron a favor de la mencionada ley de amnistía.

cho, el ejército no diferenció los distintos niveles de identificación con SL y se propuso arrasar casi a todos por igual. Y lógicamente esto condujo a que por algún tiempo sus sanguinarias acciones no consiguieran sino el efecto contrario, vale decir, contribuyeran a reforzar algunas relaciones de SL con el campesinado de aquellos años (Del Pino, 2001: 165). Pero, en todo caso, al igual que en los tiempos más antiguos, el castigo político en el Perú supuestamente «moderno» siguió conceptualizando al cuerpo como el espacio de erradicación del mal y, al parecer, castigar todavía continúa representando la perversa voluntad de someter el cuerpo a una situación de tortura y espectáculo. Como bien lo señaló Alberto Flores-Galindo (1988a: 398), «preso» en el Perú es casi sinónimo de «torturado».

En el discurso católico y militar, Michel Foucault ha encontrado algunos orígenes de toda esta problemática referida al cuerpo como «objeto» de deseo y de castigo. En efecto, para ambas instancias la definición de sujeto pasa por entender al cuerpo como algo que es necesario disciplinar y reprimir. Es decir, de múltiples maneras, tanto la iglesia como el ejército todavía siguen conceptualizando al cuerpo como un espacio altamente cuestionador de la autoridad social y, por lo tanto, como un lugar depositario del mal y de la transgresión a la ley. Así, la lección parece ser clara y contundente: el cuerpo y el sujeto necesitan de una *tutela*, vale decir, de un agente que los gobierne y que sea capaz de desarrollar una estrategia ideológica para conseguir controlarlos mejor.⁶ En palabras más claras: al igual que dentro de la lógica senderista mucho más que «ciudadanos» la mayor cantidad de gente en el Perú sigue siendo conceptualizada en los términos del *tutela*, vale decir, como «menores de edad» que necesitan que los «educhen» y los

6. Por ejemplo, según Nugent, en el Perú el ejército ha «monopolizado el patriotismo» y los sectores más conservadores de la iglesia han hecho lo mismo con la «moral» al punto que las cualidades éticas se encuentran casi sólo relacionadas con las religiosas y volverse patriota en el Perú implica, básicamente, autoconstruirse como un sujeto militarizado.

castiguen utilizando, si es preciso, los tradicionales métodos de las antiguas haciendas. Al respecto decía Flores-Galindo:

Este empleo cotidiano de la tortura sólo resulta posible en una sociedad donde el orden jurídico está separado de la realidad social. La tortura funciona porque nadie la denuncia. Y nadie la denuncia porque no causa escándalo. (...) Pero si se silencian estos hechos es porque en este país no existe categoría universal que otorgue a todos los mismos derechos y deberes. Tras la tortura emergen las abismales diferencias de clase, el racismo y, sobre todo, esa especie de necesidad compulsiva de imponerse sobre el otro: el dominio total a escala privada... (1988b: 187).

Por ello, hay que subrayar que a partir de su obsesiva construcción de jerarquías entre las personas, el *tutelaje* establece una relación violenta entre las partes donde la comunicación se encuentra interrumpida desde el momento que nunca se plantea en términos de una relación entre iguales. Como aquí puede observarse, el testimonio de Juan no registra ninguna instancia de diálogo previa al inicio de la violencia. El sospechoso no es arrestado sino que se vuelve, al instante, en una víctima de la tortura. Al principio, el golpe cumple su objetivo hasta que la sangre aparece pero, poco a poco, ella va significando menos y por tanto será la muerte la instancia convocada con ansiedad. No se trata solamente de castigar; se trata de matar, vale decir, de conceptualizar el castigo social como la autoridad de algunos para matar (o amnistiar) a otros. Aquí, sin embargo, matar no deja de ser una palabra múltiple: en este testimonio la muerte no es un instante furtivo sino el terco ejercicio de la tortura y ésta no es otra cosa que la personificación extensa de la muerte en un sujeto otro: el torturador, el Estado.

Sabemos bien que la tortura se encuentra prohibida en el derecho internacional y también en el código penal peruano. Sin embargo, sabemos también que las Fuerzas Armadas y Policiales la utilizan diariamente como parte habitual de sus estrategias de seguridad y del estilo fuertemente represivo que caracteriza a las identidades militares o policiales. Ningún gobierno

democrático en el Perú ha tomado en serio el asunto de la tortura y básicamente todos ellos han asumido dos posturas: o se han hecho de la «vista gorda» y han intentado mantenerse muy al margen del comportamiento de las instituciones castrenses o, más bien, la han incorporado como una política de Estado conscientemente establecida. En los últimos tres gobiernos peruanos (el de Belaunde, el de García y durante la nefasta dictadura fujimorista) hay muchas pruebas que acreditan la realización de torturas como una práctica conscientemente estatal.

Y en eso regresamos a la cocina, a la casa, a mi abuela le prenden fuego. La quemaron así. Pero estaba viva, pero con todo el cuerpo con bolsas de agua, lloraba entonces, les daba, llevéense todas mis platas, tengo acá, ahí tengo plata, oro ¿qué cosa quieren? ¿ganado? llevéense, pero seguían castigando.

Todos venían de afuera. No eran de esta zona, si no es que eran mayormente de la costa, no comprendían quechua. Entonces seguían y lo llevaron, así la han matado y igualito querían hacer a mi Papá, echarle querosene pero también habían encontrado en un botella aceite quemado y eso le echaron al cuerpo, todo el cuerpo negro estaba, prendían el fuego pero no prendían, trataban pero no prendía, entonces hacen lo que hacen los militares, sacan de la cocina candela, de así, en troncos con eso ya empiezan a quemar el cuerpo así como frotándole le pasaban todo el cuerpo.

Días después, al haber sobrevivido, Juan fue a buscar los restos de sus muertos para darles digna sepultura y éstas son sus palabras finales:

Y nosotros seguíamos con la búsqueda de arriba abajo, ya agarramos peones, a buscar por los ríos, no encontramos nada, encontramos más bien pedacitos de intestinos, pedazos de carne, de huesos. Mi hermano que se escapó, de cinco años, justo había visto, o sea a su lado, la habían matado a mi abuela, la habían metido dinamita, osea al borde del río mi hermano había llegado a esconderse dentro de los carizos y justo ahí de cerca lo vio a mi abuela, lo vio, la habían volado con dinamita, todito el cuerpo en todas las árboles habíamos encontrado pedazos de carne, de todo y dijo mi hermano

hace poco que la han matado con dinamita, una parte del cuerpo seguía entero. La han matado.

Dice Žizek que todo poder está asentado sobre una especie de *suplemento obsceno*, que si por un lado revela la rotunda falla del poder público, por otro también contribuye sistemáticamente a sostenerlo. De esta manera, nos encontramos ante la «inconsistencia estructural» de todo poder y ante el dispositivo mediante el cual todos los fracasos políticos terminan siempre perversamente sexualizados (Žizek, 1999: 34-38). Entonces, a partir de las imágenes que este testimonio nos ha provisto, es posible realizarnos las siguientes preguntas: ¿Es la obsenidad una característica correlativa al poder? ¿Hay algún goce en el Estado peruano en ser el primero en transgredir la ley? ¿Por qué la muerte es aquí convocada mediante la tortura? ¿Por qué cuando falla la interpelación ideológica el Estado decide matar o torturar a los sujetos ciudadanos? ¿Por qué, en el Perú, todo poder resulta siempre algo grotesco?

Para Axel (2001), la tortura es un mecanismo de subjetivación mediante el cual los individuos deben identificarse con un Estado-nacional que previamente ha contribuido a constituirlos como ciudadanos. Es decir, la forma de castigo es, finalmente, la forma de constituir a los sujetos, y el cuerpo torturado debe entenderse como un necesario artefacto dentro del imaginario político de las naciones. En efecto, la tortura no sólo da fe de la violencia estatal como un recurso históricamente constituido (y necesario, según algunos) sino que además se trata de

7. Podemos seguir: ¿Por qué los militares en la zona de emergencia, los empresarios mafiosos, los políticos corruptos, la iglesia oficial, y los intelectuales «letrados» del tipo de Fernando Trazegnies y Francisco Tudela gozaron tanto con el ejercicio del poder político durante el fujimoritesinismo? Un excelente análisis de Trazegnies y Tudela durante el fujimoritesinismo puede encontrarse en Degregori (2000a). Sobre el cardenal Juan Luis Cipriani (cuestionado obispo del opus dei en Ayacucho durante la «guerra sucia») y persona demasiado cercana al fujimoritesinismo) no hay nada escrito académicamente pero valdría la pena investigar más a fondo.

un elemento cultural impregnado en las relaciones entre el Estado y la ciudadanía.

En ese mismo sentido, para Avelar la tortura es tanto la exhibición obscena de un poder central, como también una especie de efecto perverso que instaura el dilema de la representabilidad literaria. Es decir, a través de la tortura, ocurre la crisis de la transmisibilidad de la experiencia y por tanto la imposibilidad de su traducción al lenguaje cotidiano o, mejor dicho, de su actualización política dentro de un conjunto de significados que por lo general son mucho más del torturador que del torturado. En otras palabras: la tortura implica siempre transfondo incommunicable. Por ello, Avelar la define como un dispositivo traumático que quiebra buena parte de las posibilidades del lenguaje y enfrenta a toda posible representación con los angustiados límites del discurso.

Me pregunto entonces si tiene sentido continuar comentando este testimonio. Me pregunto si yo, en el fondo, creo que las palabras de Juan son insuficientes y si no es muy ingenuo pensar que es necesario glosarlas para explicarlas mejor y más contundentemente. Me pregunto si no es suficiente lo que sus palabras producen (me cuestiono si «lo letrado» no es también una obsenidad) y si a partir del impacto que suscita leerlas o escucharlas no visibilizamos algo, un núcleo, (en palabras de Badiou, una «*misimidad*») que todos compartimos, que todos rechazamos y que puede ser el signo de una nueva ética y de un nuevo proyecto colectivo en el Perú actual.

Este testimonio nos ofrece una desgarradora narración donde Juan representa el ejercicio de la violencia como un acto que proviene directamente del Estado, como un claro manifiesto de la irracionalidad contemporánea y quizá como algo muchísimo más complejo: la construcción del Otro (de sí mismo) como un sujeto que tiene que ser torturado (*tutelado*) y del que finalmente nunca importa cuál es su conocimiento. Para Axel y Scarry, los Estados-nacionales toman contacto con los ciudadanos a través de la tortura forzándolos a un proyecto disciplinario que consiste siempre en una obscena identificación con el dolor

(Axel, 2001: 135). Por ello, desde la visión de Juan, aquí tres generaciones son simultáneamente torturadas en un contundente ejemplo del funcionamiento de un modelo de modernidad en el Perú. Mientras los queman, los ahorcan y —por si fuera poco— al tiempo de ahorcarlos, cada uno se vuelve espectador de la tortura del otro. Entonces, el resultado no sólo es corporal y psicológico: es también simbólico. El demencial carácter performativo de la tortura termina —al decir de Foucault y de Avelar— por descentrar y desestabilizar la «episteme moderna» que tradicionalmente ha sido entendida como una transparente ecuación entre lo verdadero y lo confesado: «*Yo por temor hablaba* —afirma Juan— *aunque no sabía, les decía*».

CAPÍTULO TRES

Lituma en los libros: «el caníbal es el otro»

Era un metete, nos estudiaba como si fuéramos plantas o animales —lanzó un escupitajo Dionisio—. Me perseguía por todos los andes. No le interesábamos por nosotros, sino para meternos en sus libros.

Segunda parte, capítulo IX.

COMENCEMOS, una vez más, repitiendo lo ya conocido. Desde los tiempos coloniales, la estrategia del *discurso letrado* ha consistido en el intento por autoconstruirse como una enunciación «superior», sustentada a partir de la producción de una voz que asegura representar una «racionalidad universal», contenida en sus lógicas, con pocas fisuras y supuestamente muy autocrítica de ella misma. Como lo demostró Angel Rama, en América Latina el *discurso letrado* no sólo ha sido un importante generador de modelos discursivos asociados al funcionamiento del poder (y, por tanto, a la exclusión social) sino también el principal agente en la construcción de una «esfera pública» que —desde la teoría— debería haber sido un producto algo distanciada del Estado y de sus aparatos de control social.

En efecto, durante la colonia, sólo los letrados tuvieron acceso a la participación política, atribuyéndose ellos mismos el derecho de hablar por los demás y de representar la voz de todos, gracias a las facultades que supuestamente su propio saber les había atribuido. Sin embargo, mucho más que «representar» las identidades sociales, los intelectuales letrados «inventaron» sujetos y culturas dotándolas de determinadas características que pudieran justificar todo el aparato de expansión colonial que poco a poco se iba poniendo en marcha. Dicho de manera más simple: no fueron los Otros los que debieron haber

dicho quienes eran —o quienes creían ser— sino que más bien esta tarea se convirtió en algo casi exclusivamente reservado para el trabajo de los intelectuales. Lamándose cronistas, funcionarios, curas, escritores o poetas, ellos fueron los encargados de asignar diferentes roles a las identidades sociales que poco a poco ellos mismos fueron construyendo. En otras palabras: fueron ellos los llamados a nombrar y a describir al Otro, vale decir, a intentar silenciarlo.

La categoría teórica que da sustento a las ideas anteriores, —«La ciudad letrada», (Rama, 1984)— no pertenece únicamente al periodo colonial y se ha tratado, más bien, de una terca constante en la formación de los Estados latinoamericanos y de muchas de sus más significativas prácticas políticas. La escritura es poder y el poder (ya lo sabemos) también se ejerce desde los textos literarios. La escritura no sólo propone una representación de la realidad sino que además «construye» todo un aparato dedicado a sostener la autoridad de sus imágenes.

Por ejemplo, en el Perú, la historia más próxima nos cuenta lo siguiente: en 1983, a menos de un mes de que se autorizara la brutal incursión de ejército en Ayacucho, ocurrió una terrible matanza de ocho periodistas en las alturas iquichanas de Huanta. El suceso conmovió a la opinión pública y al gobierno de turno no le quedó más que acceder a nombrar una comisión investigadora que pudiera dar cuenta de los hechos sucedidos. Clarísimo representante de la ideología letrada y con una fe casi «arrelista» en los sectores más tradicionales de la academia, el presidente Belaunde nombró una comisión donde no se integró a ningún testigo directo de la matanza sino únicamente a connotados hombres de letras del escenario nacional. Sin embargo, a pesar del «aurea» de autoridad con la que dicha comisión se impuso en el medio político, ésta produjo un muy cuestionado informe que hasta el día de hoy no ha dejado de llamar la atención y se ha convertido en un texto, sin duda ejemplar, para explicar el funcionamiento de una parte del «razonar letrado» y la «ideología criolla» en el Perú contemporáneo. Como podrá intuirse, no es éste el lugar para analizar exhaustivamente

los contenidos y las estrategias discursivas de tal infome, pero podemos comenzar repitiendo que la misteriosa matanza ocurrió en una zona quechua y que en los miembros de la comisión nadie sabía hablar tal idioma; que ninguno de sus integrantes pertenecía a la cultura del lugar, y que el «trabajo de campo» que realizaron sus integrantes en la zona luego de bajar de un acomodado helicóptero duró exactamente dos horas (Mayer, 1991: 490). Mario Vargas Llosa, el más reconocido intelectual peruano, fue el presidente y el responsable final de dicho informe.¹

Sirvan, entonces, los párrafos anteriores para intentar reconstruir una parte del *lugar de enunciación* donde se origina *Lituma en los Andes*, novela premiada por la editorial Planeta a través de un jurado compuesto únicamente por intelectuales españoles. Tal observación no debe entenderse como producto de una inaceptable pulsión nacionalista (digo, en estos entusiasmas tiempos marcados por la «globalización») sino más bien de una hipótesis con afán deconstructivo y postcolonial. Me explico: en su ansioso deseo de representar al «Otro» indígena, esta novela no consigue sino satisfacer una especie de «deseo imperial» que bien puede ser entendido como una estrategia discursiva que curiosamente define mucho más la identidad del colonizador que del colonizado. Sin lugar a dudas, *Lituma*

1. El Informe de Uchuraccay reproduce muchas de las imágenes más conservadas, estigmatizadas y dominantes sobre la cultura del «indio» en el país y peca no sólo por algunas de sus afirmaciones sino, sobre todo, por aquellas que oculta. No es difícil darse cuenta que la interpretación de los sucesos que su narrativa provee se encuentra muy relacionada con una política de militarización que ya estaba dispuesta a iniciar la «guerra sucia» y que no quería periodistas en Ayacucho. En ese sentido, dicho informe no toma en cuenta (o lo hace pero muy ligeramente) el altísimo grado de tensión producido por la presencia de militares en la zona. Como veremos más adelante, *Lituma en los Andes* parece ser casi la «novelización» de este informe que, curiosamente, fue escrito durante el inicio de la mayor y brutal represión militar en Ayacucho. Enrique Mayer (1991), Víctor Peralta (2001) y Ponciano del Pino (2001) han escrito los artículos obligatorios sobre el caso Uchuraccay. El informe mismo y todos los artículos periodísticos escritos en su agónica defensa pueden encontrarse en Vargas Llosa (1990).

en los Andes es un texto paradigmático para discutir cuáles son las «fantasías del poder» y cuáles las maneras en las que el pensamiento conservador continúa produciendo interesadas imágenes sobre la nación, la cultura y la etnicidad en el Perú contemporáneo.

Dentro del gran aluvión teórico producido en los últimos años, Edward Said ha explicado con gran agudeza muchas de las ideas axiomáticas para los actuales debates en teoría literaria y ciencias políticas. Su argumento es muy conocido pero igual voy a resumirlo brevemente. Para Said, los diferentes contactos entre culturas resultan ser momentos especiales para activar todo un conjunto de dispositivos en los que la descripción de la «otredad» se carga de todos los miedos y ansiedades del sujeto colonizador. En efecto, el colonizador encuentra al Otro y, para tener un mayor control y dominio sobre él, necesita «inventarlo» mediante la producción de distintas imágenes que provoquen una distancia jerárquica que siempre se marca desde el inicio. Por ello, Said ha afirmado que las representaciones que el colonizador produce sobre el Otro resultan ser mucho más útiles para observar cómo razona el sujeto colonizador que para conocer al colonizado.

La operación es sencilla y básicamente consiste en dicotomizar las relaciones entre *nosotros/ellos* desde posiciones filosóficas que terminen por reducir a «esencias» las identidades sociales y toda la complejidad histórica que las culturas poseen. Atento lector de Gramsci y Foucault, Said ha insistido en subrayar una hipótesis que hoy resulta de una gran importancia política y teórica: se trata de subrayar los contactos y las complicidades entre la producción intelectual letrada y la estructuración de los aparatos de poder en el mundo contemporáneo. Por ello, ninguna ingenuidad que conciba a la literatura como un espacio «puro», «autónomo» o «neutral» —vale decir alejada de las liferentes luchas simbólicas— puede sostenerse teniendo en cuenta estos principios. Es decir, como cualquier otro discurso, a literatura propone diferentes «modelos de representación» que se encuentran complejamente estructurados sobre discursos

sociales que siempre terminan por exceder al control total del individuo, vale decir, a lo que en la modernidad entendemos como «autor».

Por tanto, para Said, el poder es una dinámica productiva que se encuentra activamente construyendo «conocimiento» y así ambas categorías (*saber/poder*) ya no necesitan relacionarse puesto que siempre han estado implicadas recíprocamente. En ese sentido, para Said, la función de los intelectuales letrados es la construcción de un «archivo cultural», sustancialmente etnocéntrico, que gracias al control hegemónico sobre la representación, debe autoproponerse como el manantial de todas las producciones discursivas que, a su vez, serán las encargadas de definir la realidad para intentar ejercer un dominio colonial sobre ella misma.

Desde aquí, es entonces pertinente señalar que *Liiuma en los Andes* no parte de la «pura» y «libre» imaginación del autor ni mucho menos de un conocimiento vivencial de la cultura de los andes peruanos. Antes bien, esta novela es el resultado de un saber particularmente letrado y de una lucha ideológica que Vargas Llosa ha venido sosteniendo en los últimos años con la literatura de José María Arguedas.² Curiosamente, este debate con Arguedas ha resultado paralelo, por parte del escritor del Boom, a la asunción de una propuesta neoliberal muchas veces lindante con la imposición monológica y el dogmatismo autoritario.³ Pero de estos puntos nos encargaremos más adelante.

2. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* es el fallido texto que Vargas Llosa le dedicó al importante escritor nacional. A pesar de la ingenuidad teórica de su tesis central (el autor quiere demostrar algo obvio: que la literatura de Arguedas es literatura) su mayor virtud puede encontrarse sólo en la narración positivista de la vida de Arguedas y del movimiento indigenista.

3. Un reciente y contundente ejemplo del pensamiento autoritario de Vargas Llosa puede notarse en el artículo que dedicó al rechazo popular de las privatizaciones de las empresas eléctricas en Arequipa. Dentro de una ideología realmente demagógica, ciertamente maliciosa y, sin duda, fundamentalista, el escritor decidió titularlo: «*Queremos ser pobres*» (*Caretas*, 11 de Julio 2002, Numn 1729) Ahí, contra todo el pensamiento político contemporáneo

e. Por el momento, es necesario subrayar que, como lo ha notado la crítica más reciente, *Lituma en los Andes* es una novela escrita para «invertir» los valores tradicionalmente asignados por los discursos indigenistas y así contraponer a sus idealizadas imágenes una concepción de infernal y violenta la cultura andina (Portugal, 2000). Es decir, nos encontramos ante un particular uso del discurso letrado que, como agente que articula la narración de esta historia, es el que configura sus más sorprendentes imágenes. Sin lugar a dudas, se trata de un texto que quiere funcionar como una respuesta al pensamiento indigenista y, por lo tanto, de una práctica cultural que pretende instaurarse en el medio de los debates políticos sobre la estructuración e imaginarios en el país y el acceso al poder social.

Por tanto, son los libros, las lecturas y las acaloradas polémicas intelectuales las que conforman el aparato de producción e esta novela y a ellas debemos referirnos para establecer una posición crítica. De manera muy similar a las estrategias retóricas mediante las cuales Cristóbal Colón estructuró su visión de América sobre la base de los relatos bíblicos, los viajes de Marco Polo y el «libro de las maravillas» de Juan de Mandevil, o igual que Bernal Díaz del Castillo quien se declaró ser un apasionado onocedor de las novelas de caballería, *Lituma en los Andes* también parte de una opción-casi puramente textual que tiene en el debate letrado con Arguedas y los indigenistas, los mitos riegos y probablemente la novela negra norteamericana, el astrato discursivo que da origen a la construcción social de la «otredad» y a la representación, ciertamente interesada, de la altura diferente.⁴

que afirma que sin participación no hay democracia, el conocido escritor asume que la modernidad tiene un sólo camino, que solamente existe una vía para llegar a ella y que es obligación de los ilustrados «instruir» pedagógicamente a los «Otros», populares, que nada saben —ni nada pueden opinar— sobre sus propios intereses.

Sobre *Lituma en los Andes* puede consultarse Larrú (2001), Portugal (2000) y Sommer (1999).

Los primeros párrafos de la novela son impresionantes y conviene analizarlos detalladamente. En ellos se configuran tanto los presupuestos ideológicos que gobiernan a la instancia narrativa como también las diversas imágenes mediante las cuales esta novela intenta autorizar su enunciación y legitimizar sus propios modelos de representación. De arranque y sin titubeos, sus primeros símbolos articulan todas las polémicas discursivas en las que la novela participa para intentar imponer su particular visión del mundo. En lo que sigue, voy a comentar cada uno de estos puntos: el debate decimonónico sobre paradigma Civilización/Barbarie en América Latina; la descripción degradada de las culturas americanas; el inicio de la acciones armadas de Sendero Luminoso y los diferentes mecanismos de la configuración de un *lugar de enunciación* autoritario.

Quando vio aparecer a la india en la puerta de la choza, Lituma adivinó lo que la mujer iba a decir. Y ella lo dijo, pero en quechua, masculinando y soltando un hilito de saliva por las comisuras de su boca sin dientes.

—¿Qué dice, Tomasito?

—No le entendi bien, mi cabo.

El guardia se dirigió a la recién llegada, en quechua también, indicándole con las manos que hablara despacio. La india repitió esos sonidos indiferenciables que a Lituma le hacían el efecto de música bárbara. Se sintió, de pronto, muy nervioso.

—¿Qué anda diciendo?

—Se le ha perdido el marido —murmuró su adjunto—. Hace cuatro días parece. (Vargas Llosa, 1993: 11)

Varias preguntas pueden introducirnos al comentario de la cita anterior y de la novela en general: ¿cómo podríamos interpretar el hecho de que Lituma «intuya» lo que ella le iba a decir y que, luego, ella ciertamente diga, sólo que en quechua? Es decir, ¿qué significados socioculturales y políticos trae consigo esta supuesta «adivinanza» del cabo Lituma? ¿Cuál es la representación del «contacto cultural» que de aquí se desprende? ¿Cómo es representado el sujeto andino y cómo el costero en esta novela premiada por la editorial Planeta? ¿Cuál es su *lugar*

de enunciación y qué intereses políticos trae consigo tal localización discursiva?

En mi opinión, las respuestas no son muy difíciles de esbozar: desde las primeras páginas de esta novela, Lituma resulta ser un sujeto construido como portador de una epistemología cuya relación con el mundo no se pone en cuestión y cuyos paradigmas sobre la «verdad» y el «conocimiento real» son siempre sobrestimados por parte del narrador. Como personaje costeño, Lituma es el representante de un tipo de racionalidad que se encuentra sobrevalorada y que intenta proponérsenos como paradigmática y casi ejemplar. Clarísimo representante de un determinado tipo de modernidad, del discurso del cabo Lituma podría decirse que instaura una serie de alteridades que siempre polarizan la realidad social y que así impiden cualquier tipo de diálogo o de intercambio recíproco en el medio de la heterogeneidad cultural del país.

¿Qué hacía en medio de la puna, entre serruchos hoscos y desconñados que se mataban por la política y, para colmo, desaparecían? ¿Por qué no estaba ahí en su tierra? Se imaginó rodeado de cervezas en el Río-Bar, entre los inconquistables, los compinches de toda su vida, en una noche con estrellas, valeses y olor a cabras y algarrobos. (Vargas Llosa, 1993: 14)

¿Cómo era posible que esos peones, muchos de ellos acriollados, que habían terminado la escuela primaria por lo menos, que habían conocido las ciudades, que oían radio, que iban al cine, que se vestían como cristianos, hicieran cosas de salvajes calatos y canibales? En los indios de las punas, que nunca pisaron un colegio, que se guían viviendo como sus tatarabuelos, se entendería. Pero en estos tipos que jugaban cartas y estaban bautizados, como pues. (Vargas Llosa, 1993: 204-205)

Como puede notarse, este procedimiento —*idealización de la costa, barbarización de la sierra*— es harto conocido en la tradición ideológica peruana y parte fundamental de una pulsión colonialista que al parecer, con esta novela, estaría buscando recomponerse. *Lituma en los Andes* se inscribe dentro de toda

una producción discursiva latinoamericana dedicada a construir la realidad del continente a partir de dos fuerzas antagónicas que, por la ideología que gobierna su enunciación, siempre nos son presentadas como irreconciliables.⁵

En ese sentido, lo grotesco de *Lituma en los Andes* no consistiría tanto en la descripción abyecta que el narrador hace del mundo andino y de los sujetos inmersos en dicha cultura sino, sobre todo, en la producción de un razonamiento dicotómico, marcadamente esencialista, que «inventa» una oposición para conseguir privilegiar solamente uno de los términos en ella inmersos. De esta manera, el resultado político es la subalternización de la diferencia que, entonces, debe quedar dispuesta a ser «educada» «disciplinada» o «civilizada» por el discurso del poder que, astuta y autoreferencialmente, él mismo se ha esforzado por autoconstruirse como «superior».

Es decir, la construcción social de la «otredad» que esta novela propone se encuentra configurada a partir de los elementos seleccionados por el narrador para describir al sujeto «otro» y para proponer valorarlo desde un paradigma que, como digo, se ha autoconstruido previamente como el único marco de referencia. En efecto, en la escena inicial, el narrador nota que, al hablar, la mujer india expulsa saliva y que su boca no tiene dientes. La descripción es sutil pero pertinente para los intereses que la novela propone y que, poco a poco, comenzará a afirmar casi monótonamente: un aspecto grotesco caracteriza a los personajes andinos y éstos, a su vez, hablan un idioma que Lituma no entiende. Así, la estrategia ideológica que estructura buena parte de la producción de este libro comienza a vislumbrarse en algunas de sus aristas: aquello que no se entiende, vale decir, aquello que es heterogéneo y diferente, aparecerá en esta novela calificado como *barbarie*.

En otras palabras: para Lituma la diferencia cultural no es «otredad», sino sólo barbarie y salvajismo. Al entrar en contacto con un mundo distinto al suyo, Lituma no siente curiosidad

5. Sobre este punto, me ha sido muy útil el fundamental libro de Pagden (1998).

por acercarse a él ni mucho menos éste le sirve para relativizar algunos de sus patrones culturales. Todo lo contrario. En la lectura del texto terminamos por encontrarnos frente a un sujeto que no puede relacionarse con la diferencia cultural y que por lo tanto todo contacto con ella siempre termina inscrito dentro de las tradicionales relaciones jerárquicas que en el Perú han marcado la producción de identidades y roles sociales desde tiempos coloniales. Con una definición que circunscribe la cultura únicamente al dominio de «*lo propio*», Lituma subalterniza lo diferente, lo sumerge en un tortuoso conjunto de relaciones de poder y así termina por construir una imagen totalmente degradada del sujeto Otro: «sonidos indiferenciados», «música bárbara» son los calificativos que él —y un narrador ya muy confundido con su voz— utiliza para referirse al quechua.

En ese sentido, si la novela comienza focalizando la boca de una mujer india, su juego argumental terminará aludiendo a una situación similar pero ciertamente más compleja: la confrontación discursiva del cabo Lituma con un supuesto ritual canibal. Ejecutado por la gente de los andes, como ofrenda a los Apus para evitar mayores desgracias, la apelación discursiva al canibalismo se volverá, desde la producción argumental, el dispositivo adecuado para producir otra insalvable oposición epistémica y también para volver a inscribir a la novela dentro de una tradición textual de largo recorrido. Con estos puntos me refiero a la producción de otra dicotomía evolucionista que insiste en continuar enfrentando a la racionalidad occidental con el supuesto pensamiento mágico andino, vale decir, entre una mentalidad distanciada de la naturaleza y otra, de corte ritual, imaginariamente construida por los intelectuales en el mundo de las pasiones y la violencia. Sin embargo, es la reflexión sobre los diversos intereses de la representación del canibalismo en América Latina donde ahora me interesa detenidamente un instante.

Como se sabe, la representación del canibal ha sido una vieja obsesión en la historia de la cultura latinoamericana y la imaginación de sus prácticas ha sido productora de innumera-

bles narrativas discursivas, todas ellas enunciadas desde el lado del colonizador. Desde las primeras imágenes expuestas en el diario de Colón, al «Otro» americano se le describió mediante un doble discurso que sin embargo escondía una profunda unidad: o como un «buen salvaje» pasivamente dispuesto a que hicieran con él lo que otros dispongan, o como una «voraz avaricia» transgresiva y casi indomable. De una u otra manera, la estrategia del discurso colonial fue la de intentar asegurarse la construcción de un sujeto que debía responder a un mandato mediante el cual se podía fijar una nueva identidad, externamente definida, y generar un tipo de relación como dicha «otredad».

Así, el canibalismo tuvo una importancia definitiva en los debates sobre la naturaleza del indio americano y fue, sin duda, uno de los argumentos sustanciales para definirlos como «esclavos naturales». Por ello, afirmar que los americanos eran canibales se convirtió en una de las tácticas discursivas para instaurar el aparato de dominación y producir la voz de un sujeto dispuesto a satisfacer un conjunto de necesidades en vías a legitimizar su fervoroso deseo de expansión imperial.

Como podrá suponerse, no voy a discutir si en realidad algunas culturas americanas practicaron o no el canibalismo pues lo importante aquí es detenernos a observar cómo se produce un discurso sobre el canibalismo (*quién lo denuncia, qué imágenes se construyen, cuáles son sus intereses*) y de esta manera incluir a *Lituma en los Andes* dentro de toda una narrativa, de corte colonial, destinada a definir la alteridad y a potenciarla como un mecanismo de dominación. Por ello, es urgente subrayar lo siguiente:

La narrativa sobre el canibalismo no trata del problema de la dieta del americano sino de la del dominador, de su cultura ingestiva y apetito por el mundo ajeno: antes que de América habla del conquistador y de su sistema de valores y creencias. (Jaúregui, 2000: 23)

En otras palabras: la narrativa sobre el canibalismo representa el momento en el que el yo proyecta sobre el Otro todo lo monstruoso que él tiene como posibilidad dentro de sí mismo. Así, el canibal es solamente un *fastasma* del colonizador y, de esta manera, la construcción social de la otredad resulta simplemente un problema *especular* (Jauregui, 2000: 23), vale decir, un espacio más revelador del orden del yo, y de sus fantasías y temores. A mi parecer, *Lituma en los Andes* representa un clarísimo ejemplo de toda esta problemática que, por otro lado, creo que se encuentra directamente relacionada con aquello (tan enfatizado por el psicoanálisis) de que la dependencia del Otro es un mecanismo fundamental para construcción de la propia identidad.⁶

En efecto, para constituirse como tal, el sujeto necesita ser llamado por alguien y dicha llamada despierta un deseo que busca realizarse produciendo la imagen especular de un Otro que siempre es representado como una profunda amenaza frente al yo. Desde la teoría postcolonial esa misma dinámica ha sido explicada de otra manera: al tener algo que yo no poseo, el Otro subalterno necesita ser convertido en un estereotipo puesto que así se garantiza un mayor control político de él y de sus costumbres. Por ello, Bhabha ha explicado que el objetivo del discurso colonial consiste en inventar al Otro como si fuera un sujeto enteramente cognoscible al que la estética realista siempre puede representar sin problemas. Y como sabemos, el realismo es por excelencia la narrativa de la nación.

En ese sentido, la producción de estereotipos como los que aparecen en *Lituma en los Andes* bien podrían interpretarse como la agencia de un discurso arcaicamente nacionalista que, con ansiedad, estaría buscando afirmar la supuesta «unidad» de la identidad nacional pero que siempre fracasa pues resulta

6. Al respecto es interesante notar una interesante paradoja: si la cultura occidental tiene en el cristianismo a una de sus columnas vertebrales y si la comunión es, a la vez, un elemento central de la fe católica, entonces —en buena parte— la cultura occidental se edifica sobre un ritual canibal y así el «yo» no sería tan distinto del «Otro» imaginado.

traicionada por una heterogenidad que se desborda ante la mirada disciplinaria del colonizador. De esta manera, el esfuerzo de Bhabha consiste en haber puesto al descubierto que la identidad del sujeto colonizador siempre se encuentra fracturada por la presencia de un Otro desestabilizante al que nunca se le puede objetivar completamente. En el Perú, Nelson Manrique lo ha explicado de la siguiente manera: «... en la inmensa mayoría de los casos, es imposible la objetivación del discriminado pues el sujeto discriminador con frecuencia no puede separarse del objeto de discriminación». (Manrique, 2002: 334)

En ese sentido *Lituma en los Andes* maneja una peculiarísima teoría de la violencia que es, finalmente, la que motiva su tesis y, sin duda, la encargada de sostener toda su propuesta ideológica: aquí los Andes son únicamente representados como un espacio de luchas rituales que vienen desde tiempos inmemoriales y, en ese sentido, su argumento termina sosteniendo que la violencia de Sendero Luminoso no debe entenderse como un producto básicamente moderno sino, simplemente, como la reactualización de viejos instintos, casi nacionales o genotípicos, asociados con el mundo primitivo y natural de la sierra peruana.

Si en *Historia de Mayta* la estrategia narrativa consistía en incentivar que el lector termine por vincular a toda la izquierda peruana con las acciones armadas de Sendero Luminoso, en *Lituma en los Andes*, Vargas Llosa radicalizó esta posición y apareció posicionado en un lugar mucho más «malicioso» (Marturano, 2000: 213) y —yo diría— casi paranoico: para la tesis que esta novela maneja, en la sociedad peruana la violencia resulta ser solamente el producto de un Otro, salvaje y muy bárbaro, con el que el sujeto representado (o enunciante) no tiene —ni cree haber tenido— ningún contacto. Ocurre entonces una polarización total. Por ello, interior de la construcción de este argumento, no se trata ya de una simple lucha política ni, menos aún, de un acalorado debate ideológico lleno de exabruptos. En *Lituma en los Andes*, Vargas Llosa ha dado un salto sumamente grotesco y ha pasado de desautorizar a una ideología (la de la izquierda latinoamericana), a denigrar a toda

una cultura y un antiguo proceso histórico (el de los Andes peruanos).

Entonces, de ahí puede desprenderse la producción del *lugar de enunciación autoritario* que sostiene a toda esta novela pues éste corresponde con la construcción implícita de un *nosotros* que estaría apuntalando tanto la producción como la recepción de la imágenes que el texto intenta imponer y que ciertamente el narrador se esfuerza por controlar en su totalidad. A diferencia de *Historia de Maya* donde a la par de la historia política también se nos contaba —quizá de manera mucho más fértil— el fracaso del proyecto realista en tanto ilusión de totalidad (Marturano, 2000: 213), en *Lituma en los Andes* el narrador se construye a sí mismo como una instancia que pretende adueñarse de algo que lo excede completamente (el lenguaje, la cultura andina) y a partir de dicha fantasía (la del control absoluto sobre los significados) termina por construir un *yo enunciante* que también quiere imponerse sólo pedagógicamente.

En ese sentido, los marcos narrativos propuestos por la novela policial sirven para conseguir tales efectos en tanto el policial ha sido siempre un «homenaje al poder intelectual» y nunca un apasionado culto estético o metafísico. Dice Mateo Millones: «De Poe deriva la idea de la literatura como un hecho intelectual, una operación de la mente, no del espíritu» (Millones, 2002: 14). De ahí también que *Lituma en los Andes* sea un texto astutamente letrado, mental, construido sobre intensas polémicas ideológicas y donde, en este caso, el policial norteamericano y también aun, la novela negra tienen una significativa presencia pues su detectivésca historia narra un misterio que el cabo Lituma tiene que resolver y la retórica del cinismo, es decir, la presencia de una racionalidad que no cuenta todo lo que se sabe, parece ser el arma mayor de este texto.⁷

7. Como señalé líneas arriba, *Lituma en los Andes* es cómplice de algunos machabros y vergonzosos silencios: en esta novela sólo los senderistas son violentos e irracionales; sólo ellos son capaces de matar a gente inocente y los derechos humanos son únicamente violados desde el lado de la subversión terrorista. Esta perspectiva no fue solamente propia de Vargas Llosa sino que se convirtió

Pero sabemos que la novela negra siempre ha tenido una mirada muy crítica respecto del poder y éste no es el caso del texto de Vargas Llosa. En efecto, para lograr revelar el misterio de la desaparición de tres personas, Lituma debe objetivar un mundo al que previamente entiende como violento, corrupto e intrínsecamente degradado. Es decir, a Lituma no le interesa emprender ninguna aventura transcultural pues su falta de interés por conocer lo diferente no revela sino el miedo a intentar relativizar lo propio. El mundo al que Lituma tiene que ingresar es la sierra peruana y dicho gesto es fundamental para la enunciación del libro puesto que ella, la sierra, ha sido tradicionalmente entendida como el «archivo» más importante de los procesos históricos y las prácticas culturales en la historia peruana.

De esta forma y de manera clarísima, *Lituma en los Andes* se inscribe en lo que Gonzalez Echevarría ha denominado las «ficciones de archivo» haciendo alusión a la constante recurrencia de diferentes novelas latinoamericanas por representar un supuesto espacio donde se encontraría descrita nuestra identidad y las claves de nuestras posibilidades en el futuro.⁸ «Los archivos guardan los secretos del Estado: las novelas guardan los secretos de la cultura, y el secreto de esos secretos» ha dicho con notable lucidez (González Echevarría, 2000: 62). Sin embargo, el crítico cubano apunta a algo sustancial y muchísimo más importante: lo mejor y más importante de estas novelas latinoamericanas es que ninguna de ellas revela ningún secreto o, en todo caso, señalan que no hay secreto posible y que su única «historia es la historia de la propia búsqueda», vale decir, que

en la versión hegemónica de los sectores más conservadores (más autoritarios) del país, sobre todo durante el gobierno de Fernando Belaúnde Terry. Un excelente ejemplo de ello lo proporciona Peralta (2000) al analizar los increíbles editoriales que el diario *El Comercio* publicaba durante aquellos años. Patricio Ricketts y Alfonso Baella Thesta, ambos personajes luego vinculados con la dictadura de Fujimori fueron los responsables más comprometidos con dicha línea editorial.

8. Entre muchísimas otras obras, el crítico cubano estudia por ejemplo a *Aura* de Carlos Fuentes, *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier y *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez.

la solitaria verdad de la que tratan es únicamente la de las ficciones que la propia cultura latinoamericana ha creado para intentar entenderse ella misma (González Echevarría, 2000: 44-45).

Entonces, la diferencia de *Lituma en los Andes* con las «ficciones de archivo» latinoamericanas es que en la novela de Vargas Llosa sí se apuesta por revelar el misterio, vale decir, por «abrir» el archivo e intentar definir tajantemente qué es una parte del Perú y, por metonimia, las culturas indígenas latinoamericanas. Este giro afirmativo se realiza únicamente para reforzar la autoridad de la narración y para producir su verosimilitud dentro de los marcos autogenerados por la novela misma. Como puede notarse en su lectura, el lugar de la instancia narrativa y del propio cabo Lituma coinciden demasiado y poco a poco nos vamos encontrando ante un texto que se ha encargado de fusionar y de reducir al mínimo ambas perspectivas que, en principio, bien podrían haber estado diferenciadas. Pero dentro del proyecto ideológico de Vargas Llosa justamente no se trata de aquello pues la opción de construir un lugar de enunciación con tales características implicaba hacer corresponder la perspectiva del personaje con otra mayor y más abarcadora para intentar ofrecer un texto sin fisuras que pueda naturalizar sus intenciones ideológicas y sus distancias narrativas. Como lo ha señalado Rowe: «la ficción dejó de ser figuración compleja de multiplicidades, para volverse administración de una opinión» (Rowe, 1996: 75).

Es justamente por esa razón que la novela cae al punto de terminar disolviendo las opiniones de su propio autor si somos fieles a sus propias teorías sobre el carácter artificioosamente «mentiroso» de las ficciones literarias. En efecto, durante los últimos años Vargas Llosa ha venido insistiendo en oponer de manera excesiva (y, en realidad, bastante ingenua) el mundo de la ficción al de la realidad cotidiana y así ha terminado por construir ambas categorías desde paradigmas positivistas. En ese sentido, si «la verdad de la novela reside en su propia capacidad de persuasión, en la fuerza comunicativa de su fantasía,

en la habilidad de su magia», (Marturano, 2000: 218) *Lituma en los Andes* también resulta ser «un texto fallido, una ficción que fracasa, porque es incapaz de imponer su mentira fuera de mecanismos tan evidentes y pretenciosos» (Marturano, 2000: 218).

En tanto obsesionada con la historia y con los mitos americanos, en tanto la pregunta por los orígenes es una constante a la que no deja de interrogarse con ansiedad, y en tanto la añoranza colonial por definir lo que debe ser la identidad en el Perú es la pulsión básica que domina su mundo imaginario, *Lituma en los Andes* bien podría inscribirse en la tradición de los más significativos y canónicos textos latinoamericanos. Sin embargo, a diferencia de la mejor narrativa del siglo XX que se encargó de desarticlar todo el poderoso andamiaje ideológico desarrollado durante el siglo XIX, esta novela (en marcado contraste con algunas de sus anteriores producciones que fértilmente se dedicaron a indeterminar nuestra noción de realidad) insiste en tesis decimonónicas y ha decidido encerrarse, monótona y monológicamente, en un circuito patéticamente arcaico: el de la herencia colonial más nefasta y el del actual y persistente pensamiento conservador latinoamericano.

Como muy bien subrayó Larrú, no estamos aquí ante una obra híbrida o transcultural «cuyo sentido y cuya forma se concentra en plasmar el complejo problema entre fronteras culturales y las intersecciones que ambos núcleos, lo indígena y lo occidental, han producido a lo largo de los siglos» (Larrú, 2001: 379) sino que su disposición narrativa termina por situarnos únicamente ante la presentación de solamente un ángulo de visión, una única perspectiva que es la que sin duda se encuentra estrechamente ligada a las actuales redes de poder del mundo contemporáneo. Dentro del actual debate sobre la globalización y el estéril triunfo del capital en el mundo moderno, la estrategia del narrador de *Lituma en los Andes* consiste únicamente en pretender «universalizar» una determinada mirada para continuar imponiéndola como discurso dominante.

Regresemos entonces al inicio de la novela: ¿Es realmente inocente el cabo Lituma? ¿Lituma «adivino» o Lituma «sabía», lo que estaba sucediendo en los Andes peruanos? ¿Hay una complicidad cultural entre el sujeto que representa y el sujeto de la representación? Si es cierto que la hubiera (y creo que no es difícil darse cuenta que sí) entonces las consecuencias de la novela se volverían mayores y mucho más fuertes. Otra vez: ¿Es el arte una desinteresada creación dirigida únicamente hacia la estética y la metafísica? ¿Por qué Vargas Llosa escribió este libro? ¿Cuáles han sido las motivaciones «mentirosas» —entiéndase, políticas— de esta novela premiada en Europa? ¿Es posible concebir a un militar en Ayacucho, como Lituma, nada consciente de las violaciones de los derechos humanos y muy poco aterrizado no sólo por las acciones de Sendero Luminoso sino, además, por los mecanismos y las políticas de su propia institución?

Lituma en los Andes fija y estatiza identidades sociales y su proyecto consistió —casi únicamente— en legitimizar modelos de representación que fueron impuestos durante el mundo colonial y que en nuestro continente no han dejado de reescribirse a través de múltiples discursos pero también por la irresponsable acción de intelectuales que, conscientes o no, siempre han terminado anclados en el funcionamiento de la «ciudad letrada» tal como Angel Rama la describió con gran lucidez. En esta novela, con demasiada violencia, aparece entonces un hablar ventrilocuo y, por lo mismo, las identidades andinas dejan de ser una negociación múltiple y multidireccional para convertirse, simplemente, en la afirmación externa de una enunciación externa y clarísimamente autoritaria.

Tal procedimiento, propio de una ideología criolla que siempre se ha fundamentado en el rechazo a lo indígena y en su representación abyecta, no es otro —en la teoría de Quijano— que el de la «colonialidad del poder», vale decir, el de la persistencia de una radical perspectiva etnocéntrica del conocimiento que consistió desde finales del siglo XV en conceptualizar a los colonizados como seres inferiores que pertenecían a un es-

tadio histórico «anterior» al europeo. La teoría del «estado de naturaleza» y, sobre todo, la de la autoconstrucción de Europa como la culminación de un proyecto de modernidad que, por otro lado, nunca fue de su única exclusividad, fueron los dispositivos coloniales básicos que terminaron por imprimir, sobre el imaginario de muchos letrados, una perspectiva unilineal, unidireccional y evolucionista de la historia de la humanidad que finalmente terminaría por despojar, excluir y barbarizar a todos los pueblos subordinados de un lugar en la producción cultural de la humanidad.

En todo caso, lo que queda claro es que para el Vargas Llosa de esta novela (quizá no para el de otras), no hay diálogo posible y nos encontramos ante una férrea ideología ortodoxamente arcaica. Sólo occidente es el portador de la racionalidad, la civilización y el progreso. Los demás son cañales, salvajes y se parecen a la naturaleza. La novela no es aquí un espacio de duda ni aún de pregunta; mucho menos, de intercambio o de reconocimiento-recíproco. Por tanto, la propuesta de *Lituma en los Andes* es casi también de corte senderista: reiniciar la violencia sobre el Otro, diseñar una estrategia pedagógica maliciosa, reinstaurar la conquista y volver a ejercer la «dominación total». En la lógica de *Lituma en los Andes* sólo Saturno es el portador de la verdad. Estoy seguro que tanto Francisco de Goya (desde Occidente) como José María Arguedas (desde los Andes) se hubieran horrorizado (quizá, se hubieran hermanado) al leer estas páginas increíblemente escritas por este conocidísimo —y muy destacado— escritor letrado.

CONCLUSIONES

El lenguaje opresivo hace algo más que representar la violencia; es violencia.

Tony Morrison

La tortura en el Perú, antecede al terrorismo.

Alberto Flores-Galindo

EN REALIDAD, con este libro he querido demostrar una tesis más bien sencilla: las mayores atrocidades del Perú de los últimos años tienen en SL a una de sus organizaciones principales, pero sin duda las tensiones ocasionadas a su alrededor nunca pueden agotarse solamente desde dicha perspectiva. En buena parte, discutir a SL implica intentar discernir muchos de los problemas centrales del país pues su presencia continúa poniendo en escena muchos de los más importantes problemas que nos caracterizan como comunidad: las prácticas autoritarias enunciadas desde un saber autorepresentado como superior, la crisis de un modelo hegemónico de modernidad, el racismo como un terco sustrato cultural, la desigualdad económica, la heterogeneidad cultural de la sociedad peruana, etc.

En ese sentido, con las páginas anteriores he querido entender a la violencia no sólo como una práctica armada sino también como un tipo de discurso que se inscribe dentro de largas tradiciones textuales —léase ideológicas— que todavía se construyen y fomentan en el Perú de muchas maneras. El dogmatismo ideológico, el habla monológica y la manía jerarquizante son características básicas de SL pero también fuertes impulsos que atraviezan a toda la cultura peruana y que durante los años más duros de la violencia política tanto el Estado como muchos de sus intelectuales más prestigiosos no estuvieron exentos de

promover y reproducir con sus palabras y sus actos. De ahí que para Nelson Manrique la violencia política deba ubicarse como un problema que incluye el desfase entre cambios sociales y procesos subjetivos que todavía arrastran una terca y persistente herencia colonial. En ese sentido, la discriminación continúa siendo un problema central del país pero ésta no debe ser entendida como una cuestión puramente conductual (referido simplemente a las acciones de los individuos) sino, sobre todo, como un autoritario modelo de modernidad que afirma que como sólo algunos poseen la verdad y el conocimiento, los «otros» deben ser *tutelados* o aniquilados material y simbólicamente. En este libro he intentado demostrar que tal lamentable rasgo cultural es un dispositivo ideológico compartido entre SL, las fuerzas militares y el argumento vargasllosiano.

No se trata, por ello, de concluir sugiriendo que (a la manera del informe de Uchuraccay) «todos tenemos la culpa», pues ya sabemos que la tal famosa frase es simplemente una estrategia letrada para diseminar el significado, evadir las responsabilidades y continuar contribuyendo a la nefasta impunidad jurídica en el Perú. Menos aún, se trata de diseñar otro astuto y conocido movimiento político y así de continuar interpretando los errores del Estado como simples «excesos» de responsabilidades individuales cuando al parecer, hoy en día, estamos confirmando de que durante varios años se trató de una sistemática política de exterminio generada por el propio Estado. En el Perú de los últimos años, la violencia ha tenido ojos y heridas concretas que continúan abiertas y están materializadas desde las brutales masacres senderistas hasta sus increíbles analogías con las de las Fuerzas Armadas; desde los silencios de las voces que todavía se escuchan muy poco hasta algunos discursos letrados que, con sus premisas, continúan promoviendo todo un conjunto de ideologías y prácticas que impiden que el Perú pueda imaginarse —y sentirse a sí mismo— como una comunidad de hombres culturalmente diferentes pero finalmente iguales, vale decir, con los mismos derechos y la misma dignidad para organizar, de múltiples formas, su vida en estas tierras.

Estoy terminando de escribir este libro y acaba de explotar un nuevo «coche bomba» en la ciudad de Lima. Otra vez el terror comienza a invadir a la ciudad y otra vez comenzamos a sentir la muerte y la sangre. Una sensación de confusión y desconcierto vuelve a apoderarse de nosotros y es necesario preguntarse por qué la violencia todavía no ha terminado y por qué el Perú de hoy parece continuar siendo un país imposible. Sin lugar a dudas, las respuestas son muy complejas pero intuyo que después del espectáculo fujimontesinista, vale decir, después de observar a una gran cantidad de empresarios, intelectuales, periodistas y hasta rockeros vendiéndose a sí mismos y rematando el país a una mafia criminal, una mayor desconfianza nos invade profundamente y nos obliga a repensar toda nuestra cultura.¹

De esta manera, si hay algo que me parece que une a los ensayos anteriores es que los tres muestran la representación de maliciosas *prácticas pedagógicas* que —además de excluyentes y autoritarias— son violentas y que, en ese sentido, representan un punto de quiebre en la imaginación de la comunidad en el Perú. En el primer caso, los senderistas se autoconstruyen como los únicos sujetos elegidos para producir el cambio social, al punto que cualquier persona que se encuentre en otra posición merece morir sin ninguna consideración. Por otro lado, los militares peruanos, en su constante transgresión de la ley y en una obsenidad hacia el ejercicio del poder que hasta el día de hoy no consigue neutralizarse, también han sido participantes de prácticas criminales y ahí están, para demostrarlo, no sólo el testimonio de Juan sino, además, las innumerables «fosas comunes» que en la actualidad los campesinos están obligando al país a que sean abiertas. Por si fuera poco, esta especie de «autoritarismo pedagógico» llega también a uno de sus puntos más altos en un texto como *Lituma en los Andes* donde el lector se encuen-

1. Portocarrero (2000) ha escrito un texto muy sugerente donde ubica al fundamentalismo ideológico (en cualquiera de sus variantes) al machismo peruano y al racismo colonial como discursos flotantes en la realidad peruana siempre dispuestos a activar las (sin)razones de la violencia.

tra con una enunciación fuertemente monológica que no concibe al conocimiento como un espacio de construcción intersubjetiva (e intercultural) sino, simplemente, como el ejercicio de canalización de quien es *diferente* y por eso hay que rechazarlo (sino destruirlo también).

Es decir, tanto en SI, en los militares peruanos como en muchos de los intelectuales letrados más conservadores es posible notar la persistente construcción de una oposición básica y fundante del discurso autoritario y, como digo, de un conjunto de prácticas que siguen siendo agentes constitutivos de la dominación social. Se trata del binomio *nosotros/ ellos* donde cada grupo (llámense «senderistas», «militares» o «cultos letrados») se autorepresenta como una entidad autosuficiente, fuertemente diferenciada del resto, con un tipo de conocimiento supuestamente «superior» y con una necesidad de *tutelar* las decisiones de los «otros». Cada una de estas instancias discursivas exhibe sus supuestas «calidades» y opta por oponerse a un *ellos* imaginado que sirve para poder transferir todo tipo de significados.²

Como lo mencioné en el prólogo, en este libro he pretendido hacer explícitos tres *lugares de enunciación* y para ello me pareció importante escoger tres diferentes tipos de textos (discursos políticos convertidos en «poemas», testimonios orales y una novela) que, a su vez, implican tres miradas diferenciadas sobre el Perú, todo esto a fin de intentar dar cuenta de la multiplicidad de instancias discursivas que se propusieron narrar la «guerra sucia» de los últimos veinte años. Mi idea ha sido observar la función estructural de dichas imágenes en la sociedad peruana para intentar ubicarlas en la red de antagonismos en las que cada una se posiciona y así poder estudiar su relación con las diferentes formas de producción de conocimiento (Castro-Gómez, 2000). Como espero haberlo podido conse-

2. Las tragedias de «Mesa Redonda» y de la discoteca «Utopía» son un claro signo de que los peruanos de distintas clases sociales nos parecemos mucho más de lo que creemos y que varios de los principales males que nos caracterizan como nación (o como naciones) nos atraviesan en conjunto.

nir, en este libro me ha interesado observar cómo se expresa el poder en los discursos y cómo esos mismos discursos (como agentes de conocimiento) pueden transformarse (y sin duda lo han hecho) en un conjunto de prácticas violentas.

Sin embargo, hay en este libro un adicional lugar de enunciación —el «cuarto»— que es el mío y que el lector podrá analizar, cuestionar y de construir a su manera. Sin embargo, más allá de mis propias ideas políticas, lo cierto es que hoy en día, en este país, los muertos están realmente presentes y han regresado pues se resisten a ser olvidados como si nada hubiera ocurrido. Los muertos en el Perú nos están interpelando porque ellos consideran que todavía hay algo pendiente en la historia y no quieren continuar siendo fantasmas.

Si, como dice Benedict Anderson, el proyecto de construcción de naciones en el siglo XIX consistía en establecer un pacto entre el «Estado» y el «pueblo» mediante el cual el «pueblo» se comprometía a «imaginar la comunidad» y a dar su vida por ella a cambio de recibir, tanto una auténtica representación política como un verdadero cumplimiento de sus derechos, en el Perú de hoy en día, los muertos están regresando porque el Estado nunca cumplió esa promesa y porque una vez más fueron (y hemos sido) vilmente engañados. En el Perú actual, los muertos regresan al escenario político porque el proyecto nacional los ha enterrado muy mal (perdón: no los ha enterrado) y porque se han vuelto el síntoma de algo que ansiosamente está luchando por simbolizarse.³

Entonces, el debate sobre la modernidad peruana sigue siendo fundamental porque tenemos que partir reconociendo que nuestra modernidad todavía es ejercida y conceptualizada dentro de un imaginario social que arrastra un conjunto de «herencias coloniales», nada democráticas y fuertemente jerarquizantes, que siempre han impedido en el Perú la imaginación y la práctica de una comunidad de sujetos iguales, con los mis-

3. Gracias a unas antiguas conversaciones con Horacio Legrás y John Kraniuskas he desarrollado el tema en otro lugar: Vich (2001).

mos derechos y con los suficientes canales institucionales para demandarlos. Por ello, «antes que moderna, el Perú sigue siendo una sociedad postcolonial» (Portocarrero, 2002), vale decir, una «república sin ciudadanos» (Flores-Galindo, 1988a) y un país donde los que tienen el poder (económico o simbólico) no parecen estar interesados en democratizarlo y continuaban resistiéndose a participar de una nueva colectividad construida al margen de las jerarquías.

Por otro lado, las audiencias de la Comisión de la Verdad han comenzado a realizarse en el medio de innumerables resistencias para intentar conocer lo que ocurrió en el país durante las últimas dos décadas.⁴ Más allá de los partidos políticos tradicionales que son incapaces de cuestionarse a sí mismos pues han desarrollado un cinismo casi sin límites y de los restos fujimontesistas que continúan generando redes mafiosas para conseguir impunidad, es realmente impresionante observar que —como muy pocas veces en la historia republicana— mucha gente ahora puede articular un discurso público (a veces en quechua) y sentir que está siendo escuchada y que sus palabras podrán servir para construir una nueva memoria histórica en nuestro país. Al mismo tiempo y aunque muchos medios privados de comunicación todavía no consiguen comprometerse con el país más allá de las ocultas lógicas del mercado y le brindan a la Comisión muy poca difusión, este tipo de audiencias se están organizando por diferentes partes del país y son muy importantes simbólicamente aunque resulta claro que su función no puede ser puramente inductiva. Me refiero al hecho de que, una vez más, las voces oficialistas continúan intentando silenciar la verdad de los hechos y así no hacen sino demostrar la radical necesidad que tiene la Comisión de construir, no una narrativa de la «piedad» y la «reconciliación» falsamente armónica, sino, más bien, un discurso afirmativo que sea capaz de reconocer el lado traumático y grotesco de la verdad en el Perú y de forzar repa-

4. Hasta donde tengo entendido, el estudio histórico más completo sobre las Comisiones de la Verdad lo ha escrito Hayner (2001).

aciones y responsabilidades ya muy lejos de la impunidad adicional.⁵

Un país descolonizado es un país sin miedo. Y el miedo no encuentra únicamente relacionado con la inseguridad material de la vida peruana sino también con la imposibilidad histórica e sancionar ejemplarmente a quienes deben ser sancionados, vale decir, de proponernos construir un Estado independiente muy al margen de cualquier tipo de complicidades. Un país escolonizado es un país con memoria, vale decir, un país capaz e articular una narrativa de su historia que pueda moverse simultáneamente entre la entre el rechazo y la posibilidad, vale decir, entre la indignación de muchos hechos de su historia y confianza en las posibilidades de la misma.⁶ Un país con un proyecto cultural común es un país construido por todos y nunca a realidad impuesta por quienes creen que las letras y la rámica promueven una forma «superior» de entender la realidad. En ese sentido (y en muchos más) un país descolonizado, finalmente, un país sin privilegios y con sujetos más cercanos entre sí.

A la pregunta inicial de este trabajo acerca de la relación entre *violencia y representaciones verbales* quiero terminar con un punto sugerido por Avelar. Si bien sabemos que la tortura — y tanto revela la incapacidad del lenguaje — puede conceptualizarse como un efecto que neutraliza y quiebra muchas posi-

El hecho de que, en pleno proceso de investigación, los comandos de la operación «Chavín de Huantar» hayan sido los primeros en desfilar en la parada militar del último 28 de Julio es una grave provocación política que, al parecer, ni el gobierno ni el actual Ministro de Defensa saben bien cómo manejar. Es increíble que todavía ningún gobernante se haya atrevido a desmilitarizar las fiestas patrias (también, finalmente, a terminar por distanciar a la iglesia del Estado) y a sustituir el cuestionado desfile militar por una celebración ciudadana de otro tipo. Sobre el problema de terminar construyendo una narrativa de la piedad puede consultarse el texto de Portocarrero (2002).

Es la idea central de un amplio proyecto «Batallas por las memorias» auspiciado por la Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. También de la urgente necesidad de construir un «Museo de la memoria» que pueda dar cuenta de las luchas por una ciudadanía igualitaria y democrática.

lidades de representación, al mismo tiempo, en lo simbólico parece haber algo que puede conectarse más allá del sí mismo y que de esta manera puede contribuir a posibilitar la cancelación del sufrimiento y la violencia.

En ese sentido, estos ensayos también han querido ser un aporte a la Comisión de la Verdad, pues en estos momentos su importancia me parece radical y creo que el trabajo que sus miembros están realizando es urgente para comenzar a construir un nuevo proyecto en el país. En las imágenes de sus conclusiones, en su negación del miedo, en la calidad de sus decisiones argumentativas y en las capacidades programáticas que puedan desarrollarse para difundirlas ampliamente, pienso que se juega alguna parte de nuestro futuro simbólico. Y ahora sabemos que los símbolos no solamente «expresan» a las cosas sino que también las desean y quieren afectarlas para intentar construir las de nuevo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AMNISTÍA INTERNACIONAL
1984 *Tortura*. Madrid: Fundamentos.
- AMES, Patricia
2002 *Para ser iguales, para ser distintos. Educación, escritura y poder en el Perú*. Lima: IEP.
- ARCE Borja, Luis
1990 *Guerra popular en el Perú. El pensamiento Gonzalo*. Recopilación y edición de documentos oficiales de PCR-SL. Bruselas.
- ANDERSON, Benedict
1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- ARGUEDAS, José María
1987 *Agua y otros cuentos. Breve antología didáctica*. Lima: Horizonte.
- ANKUP, Roland
1990 *El taita y el toro. En torno a la configuración patriarcal del régimen hacendario cuzqueño*. Estocolmo: Universidad de Estocolmo.
- AVELAR, Idelber
«La práctica de la tortura y la historia de la verdad» (Manuscrito)
- AXEL, Brian Keith
2001 *The nation's tortured body. Violence, representation and the formation of Sikh «diaspora»*. Durham: Duke University press.
- BADIOU, Alain
2001 *Ethics. An essay on the understanding of Evil*. Londres: Verso.
- BERMAN, Marshall
1988 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México D.F.: siglo XXI.
- BHABHA, Homi
1994 «The other question: stereotype, discrimination and the discourse of colonialism». En: *The location of culture*. Londres: Routledge.
- BIONDI, Juan y Eduardo ZAPATA
1989 *El discurso de Sendero Luminoso: contratexto educativo*. Lima: CONCYTEC.
- BLONDET, Cecilia
2002 *El encanto del dictador. Mujeres y política en la década de Fujimori*. Lima: IEP.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago
2000 «Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología». En: *Revista Iberoamericana*. Vol LXXVI, N.º 193, octubre-diciembre.
- CAPLANSKI, Matilde
1994 «Feminismo y violencia» En: *Reflexiones sobre la violencia*. Moisés Lemlij, editor. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, Sidea.
- CORAL, Isabel
1999 «Las mujeres de la guerra: impacto y respuestas». En: *Los senderos insólitos del Perú*. Steve Stein, editor. Lima: IEP.
- CORNEJO Polar, Antonio
1994 «El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: voz y letra en el diálogo de Cajamarca». En:

Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas. Lima: Horizonte.

DEL PINO, Ponciano

- 2001 «Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política e los andes» Ponencia presentada en el seminario «Memoria y violencia política en el Perú» realizado en Lima el 11 y 12 de octubre.

DE LA CADENA, Marisol

- 1999 «De raza a clase: la insurgencia intelectual provinciana en el Perú (1910-1970)». En: *Los senderos insólitos del Perú*. Steve Stein, editor. Lima: IEP, UNSCH.

DEGREGORI, Carlos Iván

- 2000a *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos.* Lima: IEP.

2000b

«Discurso y violencia Política en Sendero Luminoso». En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Num. 29.

1991

«Jóvenes y campesinos ante la violencia política». En: *Poder y violencia en los andes*. Enrique Urbano, compilador. Cuzco: Centro de estudios regionales andinos Bar-tolomé de las Casas.

1990

El surgimiento de Sendero Luminoso. Lima: IEP.

DEGREGORI, Carlos Iván; José López Ricci

- 1990 «Los hijos de la guerra: jóvenes andinos y criollos frente a la violencia política» En: *Tiempos de ira y amor*. Lima: Descó.

EAGLETON, Terry

- 2001 *La idea de cultura.* Barcelona: Paidós.

1987

Una introducción a la teoría literaria. México D.F.: Fondo de Cultura económica.

ESCOBAR, Arturo

- 2000 «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?». En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: Clasco, 2000.

FLORES-GALINDO, Alberto.

- 1988a *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los andes peruanos.* Lima: Horizonte.

1988b

«Pensando el horror». En: *Tiempo de plagas.* Lima: Caballo rojo.

FORGUES, Roland

- 1989 *José María Arguedas: del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico. Historia de una utopía.* Lima: Horizonte.

FOUCAULT, Michel

- 1997 *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión.* México D.F.: Siglo XXI.

GARCÍA Canclini, Néstor

- 1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos culturales de la globalización.* México D.F.: Grijalbo.

GRANADOS, Manuel Jesús

- 1987 «El PCP Sendero Luminoso: aproximaciones a su ideología». En: *Socialismo y participación.* Num. 37.

GONZÁLEZ Echevarría, Roberto

- 2000 *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

GORRITI, Gustavo

- 1990 *Sendero. Historia de la guerra milenaria en el Perú.* Lima: Apoyo.

HAYNER, Priscilla B.

- 2001 *Unspeakable thrus. Confronting state terror and atrocity.* Londres: Routledge.

JAVIERGUI, Carlos

- 2000 «Saturno cañbal: fronteras, reflejos y paradojas en la narrativa sobre el antropófago». En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.* Año XXVI, Num. 51.

KIRK, Robin

- 1993 *Grabado en piedra. Las mujeres de Sendero Luminoso.* Lima: IEP.

- LARRÚ, Manuel
2001 «Civilización y barbarie en Lituma en los Andes». En: *Mario Vargas Llosa. Escritor, ensayista, ciudadano y político*. Roland Forgues editor. Lima: Minerva.
- LAUER, Mirko.
1989 «El liberal imaginario» En: *El sitio de la literatura. Escritores y política en el Perú del siglo XX*. Lima: Mosca Azul.
- LE BRETON, David
1995 *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MANRIQUE, Nelson
2002 *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú 1980-1996*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú
- MARTURANO, Jorge
2000 «La ficción mala de Vargas Llosa». En: *La Chispa* '99. Selected proceedings. Gilbert Paolini and Claire J. Paolini, eds.
- MAYER, Enrique
1991 «Peru in deep trouble: Mario Vargas Llosa's Inquest in the Andes Reexamined» En: *Cultural Anthropology*. Vol 6, Num 3.
- MIGNOLO, Walter
1999 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, territoriality and colonization*. Ann Arbor: Michigan University Press.
- MILLONES, Mateo
2002 «Aproximaciones a la novela policial» En: *El Vientre*. Año I, Num 1.
- MOJINA, Enrique
1968 *Monzon Napalm*. Buenos Aires: Ediciones Sunda.
- NUGENT, Guillermo
2001 «¿Cómo pensar en público? Un debate pragmático con el tutelaje castrense y clerical». En: *Estudios Culturales. Discursos, poderes, pulsiones*. Santiago López Magaña,

- Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban, Víctor Vich, editores. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.
- PAGDEN, Anthony
1988 *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.
- PERALTA, Víctor
2000 *Sendero Luminoso y la prensa. 1980-1994*. Cuzco: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas.
- PORTOCARRERO, Gonzalo
2002 «La barbarie que no queremos conocer». (Manuscrito inédito)
- 2002 «Las relaciones Estado-sociedad en el Perú: un examen bibliográfico». Lima: cuadernos de investigación, departamento de ciencias sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2000 «Las (sin)razones de la violencia». En: *El Perú en los albores del siglo XXI-3*. Ciclo de conferencias. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.
- 1998 *Razones de sangre*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PORTUGAL, Alberto
2000 «Miguel Gutiérrez y Mario Vargas Llosa, el amargo sueño de la utopía». En: *Quehacer* 126, setiembre-octubre.
- QUIJANO, Anibal
2000 «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.» En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clasco.
- RAMA, Angel
1984 *La ciudad letrada*. Hanover: ediciones del norte.
- ROCHABRÚN, Guillermo
2001 «Indigenista», «europeizante» y «negador»: Mariátegui y el Perú como nación» (Manuscrito 2001).

- ROWE, William
 1996 «Vargas Llosa y el lugar de enunciación autoritario» En: *Ensayos de hermenéutica radical*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- SAID, Edward
 1990 *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- SCARRY, Elaine.
 1985 *The body in pain. The making and unmaking the world*. New York: Oxford University Press.
- STARIN, Orin.
 1995 «Maoism in the Andes: the Communist Party o Peru-Shining Path and the Refusal of history». En: *Journal of Latin American Studies*, Num 27.
- STERN, Steve J.
 1999 *Los senderos insólitos del Perú*. Lima: IEP, UNSCH.
- SOMMER, Doris
 1999 « About the face: the talker turns toward Perú». En: *Proceed with caution, when engaged by minority writing in the americas*. Cambridge: Harvard.
- VARGAS Llosa, Mario
 1996 *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: FCE.
 1993 *Liiuma en los Andes*. Barcelona: Planeta.
 1990 *Contra viento y marea 3*. Lima: Peisa.
- VICH, Víctor.
 2001 «La literatura, la Comisión de la verdad y el Museo de la memoria». En: *Quehacer* 132. Setiembre-octubre.
- WIEWIORKA, M.
 1988 *Société et terrorisme*. Paris: Fayard.
- ZAVALA, Virginia.
 2002 *Desencuentros con la escritura. Escuela y comunidad en los andes peruanos*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.
- ZIZEK, Slavoj.
 1999 *El acoso de las fantasías*. México D.F.: Siglo XXI.

Diagramado en
 el *Instituto de Estudios Peruanos* por:
 Rossy Castro Mori
 Impreso en los talleres gráficos de
 CROMÁTICA S.A.C.
 Los Negocios 151, Lima 34, Perú
 Teléfonos: 222-7811 / 422-7643
 Octubre 2002 - Lima - Perú

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100