



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea  
magistrale in  
Lingue e letterature  
europee, americane e  
postcoloniali

Tesi di Laurea

## **Mitologías de la violencia**

Discurso contrahegemónico y sustrato mítico andino  
en tres novelas de la guerra interna peruana

**Relatrice**

Ch.ma Prof.ssa Margherita Cannavacciuolo

**Correlatrice**

Ch.ma Prof.ssa Alice Favaro

**Laureanda**

Anna Prandina

Matricola 870070

**Anno Accademico**

2023/2024

*Al mio papà*

## Índice

Introducción	3
1. Entender el Conflicto Armado Interno	
I. Sendero Luminoso: entre sectarismo personalista y guerrilla popular	9
II. Cronología de la violencia	20
III. Guerra interna, ¿guerra de indios? Desencuentros entre el Senderismo y la población andina	40
2. Las letras y la guerra interna: acercamiento al corpus de novelas en diálogo con el contexto del conflicto armado	
I. <i>Adiós Ayacucho</i> (1986): discursos en pugna	48
II. Apropiación y síntesis de las pluralidades en <i>Rosa Cuchillo</i> (1997)	58
III. Márgenes eurocéntricos: <i>Abril rojo</i> (2006) y la memoria del Conflicto Armado Interno en el nuevo milenio y desde el viejo continente	68
3. Las potencialidades contrahegemónicas del mito andino a la hora de su reelaboración literaria	
I. La cosmovisión andina y las narraciones alternativas sobre el Conflicto Armado Interno	81
II. <i>Inkarrí</i> y <i>Pachacutec</i> : de hipotextos orales a recursos retóricos	88
Conclusiones	108
Bibliografía y sitografía	111
Agradecimientos	116

## Introducción

Lo “real espantoso”, contracara de lo real maravilloso carpentieriano postulada por Jorge Enrique Adoum y recuperada por Campra (2013: 107), representa una imprescindible faceta identitaria del subcontinente latinoamericano, recorrido por un hilo rojo de violencia fundacional que se originó con el trauma de la Conquista y que continúa perpetuándose en la contemporaneidad penetrando evidentemente el tejido de la literatura y de la cultura de manera transfronteriza. Los horrores engendrados por las múltiples dictaduras y las constantes olas de violencia política que caracterizan capilarmente el contexto geopolítico e histórico latinoamericano han llegado a formar parte de un patrimonio cultural y mnemónico universal. En efecto, términos como “caudillo”, “golpe”, “desaparecido” han penetrado el lexicón de varios idiomas manteniendo su raíz hispanoamericana y confluyendo, a un tiempo, en una categoría ontológica que arraiga del subcontinente para dar cuenta de las violaciones de los derechos humanos que convulsionan al mundo entero. Aun así, la narración de la violencia en América Latina es sí generalizada pero no genérica: como nos recuerda Campra (2013), remite a coordenadas cronotópicas específicas y no a un dato ahistórico o a una condición de choque apriorística y continuativa. De este supuesto depende la indefectible referencia, en el ámbito del estudio de las letras y culturas hispanoamericanas, a las atrocidades cometidas por las dictaduras militares del Cono Sur en los años 80, a las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo, a los H.I.J.O.S argentinos y a los hijos chilenos, y, también, aunque en medida quizás menor, a la inestabilidad política del área caribeña y mesoamericana, que aflora inevitablemente de las contextualizaciones biográficas reservadas a los grandes autores procedentes del subcontinente.

Pero esto no acontece necesariamente con el Perú. Mejor dicho, el Perú suele conjurar imágenes de violencia más o menos indefinidas, arraigadas en los enfrentamientos entre la cultura española y criolla, dominante y aplastadora, y la resistencia indígena que se estrenaron con la Conquista y que, por cierto, tuvieron antecedentes en el proceso de expansión incaica y en las guerras civiles que este ocasionó. Evidentemente, el riesgo de una violencia que se percibe y codifica como fundacional y, por esto, continuativa, monocorde, puramente estructural y connatural al área de su procedencia, reside en que se pasen por alto, se subestimen y se descontextualicen episodios histórica y culturalmente connotados de violencia política y social masiva cuyas causas y consecuencias marcan un antes y un después en el devenir histórico de la nación, en su composición étnica y social, así como en su propia concepción identitaria.

El denominado Conflicto Armado Interno es, sin lugar a duda, el fenómeno más ejemplificativo de las premisas que venimos de sentar. De hecho, el enfrentamiento entre el estado peruano y el grupo revolucionario de evidente y declarada inspiración maoísta Sendero Luminoso, que conceptualmente representó “la ligazón entre los movimientos guerrilleros latinoamericanos de los setenta y las organizaciones terroristas internacionales del siglo XXI” (Degregori, 2014), desató una ola de violencia política multidireccional inimaginable, “ejercida a escala masiva tanto por el Estado como por los grupos insurrectos” (Estrada, 2010: 133) durante un periodo de veinte años, de 1980 a 2000. Sin embargo, y a pesar de las proporciones aterradoras alcanzadas por la guerra interna peruana, quien emprende el estudio de semejante momento histórico-cultural se topa de inmediato con una cortina de silenciamiento y de subestimación, cuando no de invisibilización, que choca vistosamente con la realidad del acontecimiento que supuso más devastación para la población lugareña desde la Conquista. Basta con pensar que nos encontramos frente a un conflicto que terminó ocasionando más bajas que las dictaduras chilena y argentina combinadas<sup>1</sup> y en el que, además, “el porcentaje de víctimas fatales producidas por organizaciones subversivas llegó a los dos dígitos” (Degregori, 2014) y que, a pesar de tales condiciones excepcionales, suele quedar excluido a priori del centro de cualquier debate sobre la violencia política en América Latina y sobre los acontecimientos globales de mayor y de más universal repercusión.

Se trata de una contradicción discursiva sobrecogedora, que, sin embargo, no depende enteramente de una particular actitud de infravaloración o invisibilización de los órganos e interlocutores internacionales hacia el país andino. Más bien, el silenciamiento y la subestimación pueden hacerse originar dentro de los propios confines nacionales. Esto se explica parcialmente debido a que “para los diferentes sectores de la vida social y política peruana participantes directos o indirectos, voluntarios o involuntarios, el fenómeno senderista resultó tan traumático que prefieren negar su importancia y la durabilidad de los efectos de la guerra popular de Sendero Luminoso” (Escárzaga, 2001: 76). Asimismo, es preciso subrayar que “la violencia en el Perú se desarrolló principalmente en zonas alejadas no sólo geográfica sino emocionalmente de Lima, principal centro de producción académica. Esta lejanía emocional puede haber contribuido a una subestimación del fenómeno y a una cierta indiferencia con respecto al tema y al conflicto mismo” (Degregori, 2014).

A este respecto, las propias condiciones peculiares de desarrollo del conflicto proporcionan una interesante pista de entrada a la cuestión, que, en el marco de estas líneas introductorias, abordaremos alegando un ejemplo que consideramos sumamente significativo y aclarador. Al

---

<sup>1</sup> Las distintas comisiones de verdad y reconciliación estiman a 30.000 víctimas entre desaparecidos, torturados y muertos en la Argentina y alrededor de 40.000 muertos en el Chile de Pinochet

disiparse las hostilidades y con la caída del último gabinete gubernamental que, en nombre de la lucha antiterrorista, convirtió la violación sistemática de los derechos humanos en una praxis habitual, el Perú constituyó su propia comisión investigadora, conforme a los paralelos o antecedentes procesos de reparación emprendidos por los demás países afectados por la violencia política en los años 80. El trabajo de la Comisión de Verdad y Reconciliación (CVR), que durante años analizó documentos, recopiló testimonios y contrastó las versiones oficiales de los hechos con las experiencias en primera persona de cuantos se vieron afectados por la violencia, culminó con la publicación de un *Informe final* (2003) pantagruélico de unas cinco mil páginas, en las que se intentó llegar a un consenso crítico y fiablemente documentado en torno a lo acaecido en los veinte años de conflicto. El informe reveló, entre otras cosas, que los abusos se habían concentrado masivamente en las provincias andinas de Ayacucho y de Andahuaylas, tocando Lima y la costa solo transversalmente, y que habían sido múltiples y acometidos en igual medida tanto por los representantes del estado como por los insurgentes. Pero el dato que causó más desconcierto y polémicas entre la población civil peruana concernió el número de víctimas, que, hasta la publicación del informe, se había estimado a 25.000 y que, con la investigación llevada a cabo por la CVR, pasaba a alrededor de 70.000. En fin, justo la reevaluación llevada a cabo por la Comisión y el asombro que esta provocó en el país remiten al dato que quizás explica mejor el por qué de tantos silencios y aproximaciones:

A diferencia de los países del Cono Sur de América Latina, donde la violencia estatal se abatió principalmente sobre sectores urbanos educados y de clases medias, en el Perú la mayoría de víctimas fueron pobres, rurales, campesinos, especialmente indígenas y poco educados. Una de las cifras más impactantes del *Informe final* de la CVR fue que el 75% de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenía el quechua como idioma materno, mientras que según el censo de 1993, quienes compartían esta característica representaban sólo el 16% de la población total del país (Degregori, 2014).

Finalmente, los resultados de la encuesta revelaron, sin lugar a duda, como, en palabras de Mirko Lauer, “estos peruanos inexístían para la nación desde mucho antes de haber dejado de existir para la realidad” (en Degregori, 2014), lo que explica por qué su aniquilamiento masivo pasó, durante los veinte años de conflicto, prácticamente desapercibido, depauperando consecuentemente la percepción colectiva de las proporciones mismas de la guerra. En cambio, el sujeto andino, en el marco del Conflicto Armado Interno, fue el objeto de una vinculación ontológica respaldada por las autoridades oficiales con la matriz violenta y arrasadora del grupo guerrillero Sendero Luminoso, que, al elegir la provincia ayacuchana y los departamentos andinos centrales como punto de partida y escenario privilegiado de su revolución armada, había más o menos voluntariamente precipitado la consolidación de dicho nexo. El discurso público y oficial, por cierto, sentó sus bases retóricas en una supuesta relación dialéctica y consecuentemente existente entre la cosmovisión y sociedad andina y la brutalidad de

los enfrentamientos (Ubilluz, 2009), de acuerdo con un andamiaje ideológico tributario de las dicotomías civilización/barbarie y Perú oficial/Perú profundo y arraigado en una concepción del Otro fuertemente colonial y colonizadora:

El ejército entendió la lucha contra Sendero como una guerra interna. Antes y en otros lugares, los ejércitos francés o americano habían entendido de la misma manera la lucha contra la subversión en Argelia o Vietnam. La guerra interna es una guerra colonial, pero en el Perú, para bien o para mal, colonos y colonizados integran el mismo país (Flores Galindo, 1994: 327).

Frente a semejantes supuestos, apropiados y difundidos por el discurso público y oficial, la literatura se convierte en el único campo apto para librar una batalla por el rescate del polo sociocultural andino a un tiempo marginalizado y deshumanizado, y por la puesta en tela de juicio y descolonización de las narraciones autorizadas producidas en torno al conflicto armado, en la óptica de hacer un tipo de literatura que, adelantándose a las propuestas de Ricardo Piglia, construya “relatos alternativos, en tensión con ese relato que construye el Estado, ese tipo de historias que el Estado cuenta y dice” (Piglia, 2001 en Vervaeke, 2009: 21).

Ahora bien, una primera clasificación y sistematización de los productos literarios que se originaron a partir de y en torno al Conflicto Armado Interno ha sido intentada por Cox (2008). En ella, el crítico distingue tres periodos creativos de la duración de alrededor de siete años cada uno e individúa asimismo en el año 1986 el punto de partida de una forma de producción narrativa continuativa sobre el tema de la violencia, que con anterioridad a dicha fecha había sido interpelado de manera más esporádica y principalmente en los limitados circuitos de producción y edición andinos. De acuerdo con dicha categorización, el primer periodo se extendería de 1986 a 1992 e incluiría mayoritariamente a autores andinos afectados urgente y vivamente por la violencia; el segundo periodo, de 1993 a 1999, contaría con el 22% de cuentos y el 36% de novelas totales, lo que aumentaría sensiblemente en el tercer periodo, fechado de 2000 en adelante, con el 51% de los cuentos y el 44% de las novelas (Cox, 2008). Evidentemente, frente a un “corpus extenso de trescientos cuentos y setenta novelas publicados durante un periodo de más de veinticinco años” (Cox, 2016: 37) que abarca las producciones literarias de militares y militantes (arrepentidos o lealistas en ambos casos), periodistas, integrantes de las organizaciones en defensa de los derechos humanos, políticos, víctimas, familiares (Cox, 2008), en el canon de las denominadas “novelas de la guerra interna” coexisten una multiplicidad de acercamientos críticos y estéticos al tema del conflicto y de posturas ideológicamente connotadas diametralmente diferentes entre sí.

Sin embargo, en el marco de este trabajo de tesis, nos proponemos analizar tres textos, procedentes de tres décadas y, por ende, de tres periodos, cuyos autores se expresan a partir de

tres locus de enunciación (Mignolo, 2005)<sup>2</sup>, siguiendo las convenciones de tres géneros – si es que queremos adentrarnos en un terreno tan resbaladizo – distintos, y que, aun así, presentan un esencial denominador común: el armamiento de un discurso y de un andamiaje ideológico y estético contrahegemónico con respecto a las narraciones oficiales sobre el conflicto a través de la resemantización y actualización del sustrato mítico andino en el contexto de la guerra interna en la clara óptica de desmarginalizar y descolonizar al sujeto y al polo sociocultural más afectado por las confrontaciones.

Así, el objetivo de la presente investigación, surgida, en primer lugar, a partir de una necesidad que podríamos definir ética de llenar un vacío gnoseológico e intelectual, reside en la presentación y en el análisis de la manera en la que *Adiós, Ayacucho* (1986), novela breve de Julio Ortega, *Rosa Cuchillo* (1997) de Óscar Colchado Lucio y *Abril rojo* (2006) de Santiago Roncagliolo abordan el contexto del Conflicto Armado Interno con el objetivo más o menos explícito de desarmar las construcciones discursivas y retóricas que vertebran su narración desde el interno produciendo un contradiscurso sustentado e, incluso, estructuralmente articulado por el pensamiento mítico andino, propio de quienes fueron masivamente afectados por la violencia debido a esos mismos andamiaje autorizados que los textos se proponen descolonizar y deconstruir.

El proyecto, organizado en tres capítulos, es así articulado: evidentemente, no podemos prescindir de un minucioso y, aun así, parcial trabajo de contextualización, debido a que el corpus de textos analizados depende de su contexto de producción y, asimismo, hace constante referencia a sucesos temporal y geográficamente connotados. Por lo tanto, el primer capítulo será dedicado, en primer lugar, a la delineación de un cuadro identitario de Sendero Luminoso, como movimiento cuyas peculiaridades implican una diferenciación notable con respecto a los demás grupos revolucionarios insurgidos en América Latina, y del contexto sociopolítico en el que se encontraba el estado peruano al estallar el conflicto. Trazaremos, asimismo, un esbozo cronológico del Conflicto Armado Interno, que permitirá entender cómo se articularon los veinte años de guerra en sus distintas fases y frentes abiertos de combate, para concluir la sección con la delineación de un identikit del militante senderista en la óptica de contrastarlo con la población andina que el discurso oficial trataba de vincular al grupo armado.

Una vez sentadas dichas bases contextuales y teóricas, en el segundo capítulo abordaremos el efectivo análisis preliminar de los tres textos que conforman nuestro corpus haciendo hincapié en la relación deconstructiva que estos entablan con el discurso hegemónico en sus distintas facetas y articulaciones.

---

<sup>2</sup> Profundizaremos en el tema en el capítulo 2.3 del presente trabajo

Finalmente, en el tercer y último capítulo, nos centraremos en el uso que las tres obras hacen del mito andino como recurso descolonizador y desmarginalizador ahondando a un tiempo en las reescrituras explícitas de hipotextos orales míticos andinos propuestas en las diégesis de los textos, y, asimismo, en la reapropiación y resemantización implícita de estos mismos hipotextos y en sus consecuencias éticas, además de estéticas.

Las tres obras que conforman nuestro corpus, en fin, “utilizan la voz mitológica, aquella que nos puede hablar desde la muerte, para hablarnos de lo histórico” (Huamán Andía, 2022: 135) y establecer con esto una relación dialógica que apunte a refundar las narraciones producidas a su alrededor al incluir a aquellas porciones de la sociedad y de la nación que, por haber sido involucradas ontológicamente con la violencia, han sufrido una doble victimización e invisibilización que en el terreno de la literatura es posible rescatar.

## CAPÍTULO 1

### Entender el Conflicto Armado Interno

#### I. Sendero Luminoso: entre sectarismo personalista y guerrilla popular

La experiencia senderista es, de por sí, difícil de calificar, puesto que su naturaleza de experiencia puente entre la guerrilla latinoamericana y el terrorismo internacional (Degregori, 2014), la sierra y la ciudad, la política y la religión, lo popular y lo sectario, la fe y la técnica, coloca al PCP-Sendero Luminoso en un umbral ontológico marcado por la hibridez. Frente a semejante conflicto definitorio, es funcional preguntarse precisamente en qué es “híbrido” (Degregori, 2014), atípico, “opaco, elusivo” (Degregori, 2014), “extravagante” (Gorriti, 2008) Sendero Luminoso. Los puntos que analizaremos a continuación nos permitirán esclarecer, en parte, cómo se pudo armar un conflicto decenal sin que su ideación y preparación despertaran alarmas o, si no alarmas, por lo menos interés, tanto en el entorno académico como en lo social y en lo político. Evidentemente, el estado peruano no se esperaba que el previsible estallido revolucionario llegase al transitar de la autocracia militar a la democracia electoral y que se desprendiera de un diminuto y aislado partido maoísta, el único destacable en América Latina<sup>3</sup> (Degregori, 2014; Flores Galindo, 1994), alejado y desconectado del frente de coalición de izquierda heredero de los movimientos sociales en auge en la década anterior. Ni que dicho organismo político-militar fuese capaz de desatar tanta violencia.

La primera marca de divergencia es justo esta, la letalidad del proyecto senderista, que se hizo responsable del 46% de las víctimas totales del Conflicto Armado Interno (Degregori, 2014). Se trata de un porcentaje inusitado para un movimiento revolucionario, en un continente y en una macrorregión caracterizados por olas más o menos constantes de violencia mortífera y en donde la violencia es, incluso, fundacional. Dicha brutalidad respondía al dogma senderista de “batir, batir, batir: batir es arrasar, y arrasar es no dejar nada” (Gorriti, 2008), que consideraba decisiva e imperativa tanto la destrucción ajena como la propia<sup>4</sup>.

Violencia masiva, entonces, para un partido cuyo desalineamiento de las masas fue patente desde sus inicios, tanto que la dirección central se vio obligada a operar, en un primer momento, bajo la bandera de “operaciones de fachada” (Gorriti, 2008) como el MOTC, Movimiento de Obreros, Trabajadores y Campesinos, órgano generado por el mismo Sendero Luminoso con el propósito explícito de “tratar de conferirle (*a la guerrilla*) el sello del levantamiento popular, de

---

<sup>3</sup> Según Flores Galindo: “No existe otro país latinoamericano en el que la revolución china haya conseguido tal gravitación” (Flores Galindo, 1994: 307)

<sup>4</sup> Véase también el concepto de “cuota” en el capítulo 1.2

movimiento masivo” (Gorriti, 2008), que evidentemente no tenía y que nunca logró obtener. Otra cifra peculiar de Sendero Luminoso fue, en efecto, su apartamiento ideológico y su condición de “partido paria”, en la medida en que se rehusó a colocarse en línea continuativa con los paros y las contestaciones populares surgidas en el Perú en los años 60 y 70, lo que le permitió pasar totalmente desapercibido durante largo tiempo. Asimismo, eso hizo que sus reivindicaciones, proclamas y amenazas no se tomaran prácticamente nunca en serio, porque, de acuerdo con la percepción general, carecían por completo de sustento<sup>5</sup>. Según Gorriti (2008), las notas de inteligencia, en las que se daba noticia de los planes insurreccionales de Sendero, viajaron de la sierra ayacuchana a Lima ya a partir de 1977, tres años antes de que sus violentos propósitos se pusieran en práctica. Aun así, el Estado Mayor les restó importancia debido, en gran medida, al aislamiento voluntario y declarado de la organización con respecto a las franjas de la izquierda marxista a las que sí se reservó vigilancia especial, por más que vinieran legalizándose y conquistando el sello de aprobación del electorado. En esta óptica de “partido que se construye desde el vértice hacia la base y desde la ideología hacia la organización” (Degregori, 2014), Sendero compensó la completa ausencia de alianzas con una agresiva condensación ideológica, que dirigió, al no poder contar con convocatorias de masas entre el campesinado y el proletariado, hacia el “foco universitario” (García de las Heras González, 2020), como veremos.

Hay más. Además de apartarse explícitamente de los movimientos sociales convencionales por la composición sumamente selectiva de su base de apoyo, Sendero Luminoso se recortó asimismo como una experiencia política en rotundo contraste con la guerrilla latinoamericana de tradición castrista, cuya estrategia dominante, acuñada por el revolucionario latinoamericano por antonomasia, Ernesto “Che” Guevara, implicaba la ignición de múltiples “focos guerrilleros”, o sea, acciones impregnadas de heroísmo, que debían despertar el ardor revolucionario del pueblo empujándolo hacia la emulación en gran escala (Gorriti, 2008). Sendero Luminoso, en cambio, operaba en dirección opuesta. La masificación del movimiento debía pasar por el adoctrinamiento ideológico y esta premisa supuso una inmediata constricción del proceso de reclutamiento: frente a las “guerrillas errantes y espacios abiertos” y públicos del primer ciclo revolucionario latinoamericano, Sendero optó por el sedentarismo y la *claustrofilia* (Degregori, 2014)<sup>6</sup>. De ahí que, en un primer momento, las fuerzas de seguridad peruanas rastrearán los Andes en búsqueda de campamentos militares y combatientes uniformados (Gorriti, 2008),

---

<sup>5</sup> En palabras de Alberto Flores Galindo: “Cuando los militantes de Sendero Luminoso hablaban de lucha armada, eran motivo de fácil réplica e incluso ironía, por parte de contrincantes convencidos de que nunca emprenderían ese camino. Tema de polémicas en los salones de San Marcos o de San Cristóbal de Huamanga. ¿De dónde - además - sacarían las armas?” (Flores Galindo, 1994: 312)

<sup>6</sup> Se estima que el líder de Sendero, Abimael Guzmán, “en la década de 1970 nunca pronunció un discurso en una plaza pública” (Degregori, 2014)

como lo habían sido los guerrilleros de formación castrista y como era de esperarse de un levantamiento revolucionario, sin entender que el *modus operandi* de Sendero Luminoso imponía la infiltración capilar y mimética en la población local, con consecuencias desastrosas para ella. Sin comprender, en fin, que lo de Sendero era distinto, nuevo, *otro* y prácticamente imposible de anticipar, en particular en un clima caracterizado por el regreso de la democracia parlamentaria participativa después de doce años de gobierno militar.

Posiblemente, se trata de la condición específica que más diferencia a Sendero de otros tantos movimientos guerrilleros latinoamericanos, que encararon el fusil en respuesta a la supresión de las garantías democráticas impulsada por un régimen autocrático represivo. Por el contrario, Sendero operó casi siempre en un contexto político democrático, alimentado por el pluralismo parlamentario y la libertad de prensa<sup>7</sup>. Es más, el proyecto senderista se gestó a lo largo del gobierno de las Fuerzas Armadas (1968 – 1980) y, sin embargo, estalló cuando estas concedieron la transferencia del poder y la vuelta a la democracia al convocar, primero, una asamblea constituyente y, después, elecciones. Bizarra y sintomáticamente, la lucha armada de Sendero empezó justo con un intento de boicot electoral, como veremos.

A la hora de sopesar los motivos que llevaron a la proliferación incontrolada de Sendero Luminoso, resulta relevante considerar el impacto que el contexto de transición democrática tuvo en las estrategias de contención y enfrentamiento que el gobierno desató, en un primer momento, contra el Partido y su lucha armada. Efectivamente, el proceso de democratización y liberalización protagonizado por el Perú entre 1978 y 1980 arraigaba en un convulsionado y vicinal juego de tira y afloja entre las instituciones democráticas y las Fuerzas Armadas, caracterizado por incursiones e intervenciones directas del Ejército en el quehacer republicano. La primera injerencia se dio en 1962, cuando un golpe militar buscó arrestar la avanzada del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), el partido populista que más convocaba a las masas en la lucha sindical, al considerar fraudulenta y, por ende, imposible de convalidar la victoria electoral de su líder y fundador, el popularísimo Víctor Raúl Haya de la Torre. Los militares se encargaron de convocar nuevas discutibles elecciones un año más tarde, en las que salió vencedor el candidato de Acción Popular, Fernando Belaúnde Terry. Así empezó su primer mandato el presidente que, diecisiete años después, tendría que enfrentarse al estallido de la lucha armada senderista. Aun así, su primer encargo presidencial tampoco fue exento de obstáculos y decisiones opinables. Por el contrario, el primer gobierno de Belaúnde es notorio

---

<sup>7</sup> Basta con pensar que en 1986 el Partido disponía de su propio órgano de prensa oficial, el periódico limeño *El Diario*, que se publicaba todo menos clandestinamente con el propósito de reivindicar de manera masiva las acciones del grupo armado, hasta entonces difundidas exclusiva y cuidadosamente dentro de los márgenes de la organización misma (Degregori, 2014).

por la dura represión ejercida en contra de los movimientos sociales campesinos arraigados en la sierra peruana, que solicitaban la promulgación de una reforma agraria reiteradamente naufragada por el Congreso, y cuyas instancias fueron recogidas a partir de 1965 por grupos radicales guerrilleros como el MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) y el ELN (Ejército de Liberación Nacional), estos sí de evidente y declarada inspiración castrista.

Vista la impopularidad de la que gozaba Belaúnde, el segundo, más contundente golpe militar de la década no tardó en presentarse. El general Velasco Alvarado tomó el control de la nación en 1968, bajo el pretexto de sufragar los levantamientos impulsados por las supuestas traiciones del presidente, quien había otorgado concesiones petroleras a la misma compañía norteamericana con la que el estado peruano mantenía un pleito desde varias décadas (Harpelin Donghi, 2005). Sorprendentemente, el golpe de 1968 inauguró una temporada reformista de evidente inspiración izquierdista, que incluyó la anhelada reforma agraria de 1969, además de la nacionalización tanto de recursos como de industrias. No obstante, la inexperiencia del ejecutivo, que en 1975 pasó de las manos de Velasco Alvarado a las de Morales Bermúdez, llevó a nuevas dificultades, cuya gestión incompetente e incluso corrupta acabó con erosionar la precaria base de consenso de la que gozaba el régimen militar.

Entre 1977 y 1979, los movimientos sindicales del Perú, respaldados por la izquierda clandestina, habían convocado una serie de paros nacionales particularmente exitosos<sup>8</sup>, que, pese a los esfuerzos de contención puestos en marcha por el gobierno militar de Morales Bermúdez, habían precipitado el viraje hacia una transferencia del poder de las fuerzas armadas a las instituciones democráticas. Con la institución de una nueva asamblea constituyente en 1978, la transición podía considerarse puesta en marcha.

Se trató efectivamente de una transición participativa. Las fuerzas izquierdistas y marxistas renunciaron en parte a su doctrina revolucionaria para incorporarse al proceso y, así, emprender un paralelo viraje de la clandestinidad a la legalidad, ejemplificado por su participación a la asamblea constituyente y por su presentación en las elecciones de 1980, donde el frente de coalición Izquierda Unida se recortó como alternativa viable de gobierno al convertirse en la segunda fuerza electoral en el país<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Es preciso recordar que Sendero Luminoso, que a esas alturas ya operaba desde la clandestinidad, se opuso radicalmente a los paros

<sup>9</sup> “Trotskistas y maoístas, tercermundistas y prosoviéticos entraron juntos al sistema democrático y el proceso los unió, paulatina pero ineluctablemente. Los mutuos rechazos dogmáticos, irreductibles en la clandestinidad o semi clandestinidad, perdieron importancia ante la necesidad de coordinación parlamentaria. Las rivalidades y las diferencias doctrinarias cedieron paso, a veces imperceptible, a veces francamente, a las rivalidades personales, y la contraposición de grupos y partidos representó cada vez más los intereses electorales que los ideológicos” (Gorriti, 2008).

La relación que las instituciones estatales recién nombradas instauraron con el régimen cesante fue, desde el inicio, marcada por un clima de sospechas y desconfianza. Después de todo, en el gabinete presidencial se encontraba el arquitecto Fernando Belaúnde Terry, un presidente que había colaborado activamente con las Fuerzas Armadas, a las que había mandado reprimir duramente la agitación campesina y guerrillera de 1965, y que había sido depuesto por las mismas con el golpe de 1968<sup>10</sup>.

Por esta y otras razones, Belaúnde, durante largo tiempo, se resistió a declarar la zona de emergencia en la macrorregión andina de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica desproporcionadamente afectada por las acciones de Sendero Luminoso, así como buscó marginalizar a las Fuerzas Armadas en la gestión de dicha emergencia. En cambio, el presidente determinó moverse dentro de los límites claramente establecidos por la constitución y agotar los recursos democráticos en la lucha contra Sendero, antes de empoderar nuevamente unas fuerzas de seguridad proclives a la injerencia y a la toma forzosa del poder.

Sin embargo, los esfuerzos legislativos se demostraron desde el principio ineficaces, en gran medida debido a las interpretaciones falaces y sesgadas que el estado dio al fenómeno Sendero y al alcance de su proyecto político-militar: de hecho, en marzo 1981, la promulgación de una primera ley antiterrorismo, el Decreto Ley 046, presentaba, según Gorriti (2008), “defectos conceptuales” y negligencias definitorias, al restringir el campo de aplicación a todas aquellas organizaciones e individuos que buscaban mantener la población civil en estado de “zozobra, alarma o terror”, sin considerar que el objetivo de Sendero era “la toma del poder a través de los medios múltiples de la guerra, siendo el terror apenas *uno* de ellos” (Gorriti, 2008, énfasis mío). Además, como refiere nuevamente Gustavo Gorriti (2008): “La ley consideraba como acciones terroristas, por ejemplo, *la destrucción o deterioro de edificios públicos o privados, vías de comunicación o transporte o de conducción de fluidos o fuerzas motrices*. En años siguientes, algunos dirigentes gremiales provincianos, cuyas acciones de protesta habían incluido el bloqueo de carreteras, por ejemplo, fueron detenidos y procesados mediante la aplicación, obviamente abusiva, de ese artículo” (*ibidem.*).

La convergencia de estas particularidades hizo que el fenómeno “Sendero Luminoso” se empezara a comprender cuando ya era demasiado tarde para contener su erupción, como lo demuestran las falacias intelectuales ínsitas en el Decreto Ley 046. Es más, los primeros esbozos interpretativos exhibieron también cierta ceguera, evidentemente sesgada, lo que atrasó de

---

<sup>10</sup> Canónicamente, en la ceremonia de investidura presidencial, el presidente cesante entrega la banda bicolor al presidente del Senado, que, a su vez, se dispone a ofrecerla al presidente elegido. En cambio, el 28 de julio de 1980, el presidente del Senado recibió la banda de los electores y la entregó directamente a Belaúnde. Evidentemente, el ejecutivo quiso demostrar simbólicamente que “Morales Bermúdez no era un mandatario elegido, sino un dictador, y el protocolo subrayó la diferencia en legitimidad” (Gorriti, 2008).

manera significativa la definición de una línea de combate adecuada: mientras Belaúnde y su gabinete difundían la tesis del complot internacional de estampo castrista dirigido desde el Caribe<sup>11</sup>, la izquierda marxista conjeturó acciones llevadas a cabo por fuerzas derechistas ocultas y por las mismas fuerzas policiales, con el propósito de crear un clima de urgencia e inseguridad y, por consiguiente, ablandar la respuesta de la sociedad civil frente a formas de represión violentas. Lo que se volvió cierto al encargarse a éstas la gestión de la emergencia, pero que no tenía ninguna fundamentación en aquel entonces.

Aun así, los diagnósticos en torno a la composición, los propósitos, los objetivos y el alcance de la organización subestimaron durante largo tiempo una noción imprescindible a la hora de comprender la naturaleza ideológica y ontológica de Sendero. De hecho, el elemento propulsor y aglutinador por antonomasia en Sendero Luminoso fue una forma de fe indisputable y devocional en las capacidades de su líder y fundador, Abimael Guzmán Reinoso (1934 – 2021).

No se puede entender Sendero sin entender a Guzmán, porque Sendero es Guzmán. Teórico, ideólogo, orador, pedagogo, catedrático de filosofía en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (Ayacucho)<sup>12</sup>, Abimael Guzmán fue quien postuló la necesidad del levantamiento armado y que, sin lugar a duda, plasmó su curso, desde el inicio hasta el final. Quizás encarnando en parte las atipicidades que caracterizaron el fruto de su creación, Guzmán logró impulsar el Conflicto Armado Interno a un tiempo desde el vértice y en la sombra, fomentando las acciones de un aguerrido séquito de prosélitos a través de la ideación de una construcción doctrinal denominada “pensamiento-guía”, a la que el militante senderista, cual el adepto de una secta religiosa<sup>13</sup>, debía adherir sin falta ni cuestionamiento.

En el marco de este trabajo, no especificaremos los fines ideológicos-doctrinales que vertebraron la organización, puesto que, en una primera fase, correspondieron a una “adaptación exhaustiva del pensamiento Mao Tse-Tung a la realidad peruana” (Gorriti, 2008), lo que no debe sorprendernos: evidentemente, la fórmula ideada por Mao en China resultaba más atractiva que la soviética en un país en gran medida rural como el Perú que, además, compartía con la República Popular el desafío de cómo hacer frente a la sumisión imperialista en clave decolonial (Degregori, 2014). En cambio, nos limitaremos a un análisis de su procedencia y, en particular, ahondaremos en el peso específico del “pensamiento-guía” con respecto al Partido, su líder y sus correligionarios.

---

<sup>11</sup> “Después de haberlos calificado, hacia fines de 1980, como traidores a la patria, el presidente empezó a modificar su discurso y a insinuar que el movimiento estaría dirigido desde el exterior, presumiblemente por Cuba, aunque nunca la nombró. Otros consideraron que la reticencia era innecesaria. El diputado y dirigente del Partido Popular Cristiano, Celso Sotomarin, afirmó que “el terrorismo tiene su origen en un portaaviones anclado en el Caribe” (Gorriti, 2008)

<sup>12</sup> De aquí en adelante, UNSCH

<sup>13</sup> La equiparación de Sendero Luminoso a una secta religiosa ha sido postulada, entre otros, por Rodríguez Carballeira et. Al (2009)

Pues bien, la doctrina de Guzmán cobró rápidamente una identidad conceptual propia, como pensamiento derivado del maoísmo que, sin embargo y como lo había hecho el mismo Mao antes, había dado el salto para convertirse en “el joven árbol creciendo a la sombra de los dos robles venerables, Marx y Lenin, alcanzando eventualmente su altura” (Gorriti, 2008). Es particularmente elocuente, entonces, que semejante andamiaje ideológico sufriera un temprano cambio de denominación, de “pensamiento-guía” a “pensamiento Gonzalo”, del apodo que Guzmán adoptó al ingresar la clandestinidad<sup>14</sup>. Así, la línea partidaria pasaba a identificarse cabalmente con su ideador, cuyo nombre de guerra también sufrió una considerable y significativa evolución, de *camarada* a *presidente* Gonzalo.

Tomaremos este cambio de registro como una de las instancias más ejemplificativas del culto de personalidad que los adeptos de Sendero Luminoso terminaron con rendir al líder supremo de la organización. De alguna manera, el culto de personalidad reforzaba y, al mismo tiempo, abrevaba de la hipótesis de una línea continuativa existente entre Marx, Lenin, Mao y el presidente Gonzalo<sup>15</sup>, que solía autodefinirse “la cuarta espada del comunismo internacional” (Strong, 1992: 27)<sup>16</sup>. Supuestamente, dicho itinerario respondía a una teleología ascensional que socavaba la concepción del Partido Comunista como instancia política suprema, transnacional y colectiva al fundamentarse en la excepcionalidad subjetiva, según una forma de personalismo sectario y devocional.

Como es obvio, no se trata de un fenómeno aislado en el mundo comunista, que rehusó el individualismo en favor del colectivismo y sermoneó en contra de los cultos de personalidad (Pisch, 2016) únicamente en la teoría, con resultados notoria y reiteradamente falaces en la práctica. Es más, el fervor centralizador de Guzmán tuvo su precedente y su punto de partida en el propio maoísmo, pues, como puntualiza Schram (1967), Mao fue el primer líder comunista que se superpuso de forma explícita a la instancia partidaria en el proceso de consolidación del poder frente a las críticas intestinas que supuso la Revolución Cultural (1966 - 1976)<sup>17</sup>.

Pues bien, la operación ideológica emprendida por Guzmán surgió precisamente a partir de unas pautas preexistentes, para alcanzar un nivel de idolatría inédito para un líder en la

---

<sup>14</sup> A Guzmán se lo conoció también como camarada Álvaro en los años previos a la clandestinidad y camarada Juan en los capítulos de Sendero que florecieron en el extranjero

<sup>15</sup> En palabras de Simon Strong: “Not only does Guzmán forcefully assert that Mao was the true ideological descendant of Marx and Lenin, but he goes to considerable lengths to show that he, Guzmán, has donned the mantle in turn” (Strong, 1992: 57)

<sup>16</sup> *La cuarta espada* es también el título de la biografía que Santiago Roncagliolo, autor parte de nuestro corpus, dedicó a Guzmán y a los años del conflicto

<sup>17</sup> “The answer of Mao and his supporters to this resistance from men and things has been an attempt, entirely without precedent in the history of the communist movement, to place the leader above the Party as the sole source of authority and the sole source of truth. This is something that even Stalin never ventured to do. However slavishly he may have been praised in his latter years as the greatest genius in every domain, he always claimed to rule as the mandatary of the Party, deriving his authority from the Party and faithfully executing the Party's will” (Schram, 1967: 386)

clandestinidad. En efecto, en el caso de Mao Tse-tung, el foco devocional se había expandido de la doctrina revolucionaria y, a todos los efectos, libertadora al individuo que la había generado<sup>18</sup>, pero con Guzmán la excepcionalidad del almacén teórico procedía directamente de la excepcionalidad del individuo, independientemente de los objetivos que este hubiese logrado o no. El “Pensamiento Gonzalo” era la doctrina “idílica” (Rodríguez et. Al, 2009) a la que el militante senderista debía entregarse tanto corporal como espiritualmente, porque era la suma ideológica elaborada por “[...] el más grandioso fruto de la materia consciente, engendrado y forjado por la clase, por el proletariado comunista: el jefe de la revolución mundial... síntesis de millones de voluntades, luz, maestro y guía de comunistas y revolucionarios que conforman el pueblo... conductor de los oprimidos y explotados hacia su emancipación” (Degregori, 2014)<sup>19</sup>, en fin, “el salvador del Perú y del mundo” (Rodríguez-Carballeira et al., 2009: 193)<sup>20</sup>.

Evidentemente, si Guzmán se recortaba como el profeta del comunismo mundial, Sendero no podía sino interiorizar la “identidad de partido elegido” (Degregori, 2014) que caracteriza cualquier organización, tanto religiosa como secular, fundamentada en el mesianismo. En palabras de Heredia Alarcón: “La representación de Guzmán como redentor se extiende *también* a la figura del Partido” (Heredia Alarcón, 2021: 148, énfasis mío), pero se originaba en él mismo.

Ahora bien, la peculiar naturaleza del mesianismo senderista se ha convertido en el objeto de una contienda crítica que vale la pena esbozar brevemente en el marco de esta investigación, puesto que resurgirá en el análisis del corpus de novelas que emprenderemos en los capítulos siguientes. Para el historiador social Alberto Flores Galindo, la vertiente mesiánica ínsita en Sendero se insertaría en la tradición de las utopías andinas, proyectos de carácter milenarista que pretenden encontrar en la reedificación del pasado incaico la solución a los problemas de identidad, fragmentación y opresión del presente. En esta óptica, la lucha armada sería la natural prosecución del Taqui Ongoy<sup>21</sup> y de las rebeliones de Túpac Amaru I y encontraría en la revolución

---

<sup>18</sup> “Throughout the first sixteen years of the Chinese People's Republic, and especially after 1958, the Mao cult was carried to a higher and higher level, but until the autumn of 1966 this cult continued to be focused on his thought rather than on his person” (Schram, 1967: 386).

<sup>19</sup> Degregori saca la cita de un artículo del Diario: 13.12.91

<sup>20</sup> Basta con pensar que, en los panfletos senderistas, “los capítulos no aparecen como decisión de una instancia colectiva —Comité Central. Buró Político— de acuerdo con la tradición leninista y de los partidos políticos en general, sino como enseñanzas del presidente Gonzalo” (Degregori, 2014) y que la sumisión de los conscriptos no se debía formalmente ni al Partido, ni a la Revolución, ni a la Lucha Armada, ni al Comunismo Internacional, sino al mismísimo presidente Gonzalo y, solo secundariamente, a su doctrina. He ahí un ejemplo recopilado por Carlos Iván Degregori: “Queridos Camaradas: Expreso mi saludo y sujeción plena e incondicional al más grande marxista-leninista-maoísta viviente sobre la Tierra, nuestro querido y respetado Presidente Gonzalo, jefe y guía de la revolución peruana y de la revolución proletaria mundial, maestro de comunistas y centro de unificación partidaria. Expreso mi saludo y sujeción plena e incondicional a la ideología científica del proletariado, el marxismo-leninismo-maoísmo, Pensamiento Gonzalo, principalmente Pensamiento Gonzalo, concepción todopoderosa e inmarcesible que alumbró nuestro camino y nos arma la mente. (Degregori, 2014, de Starn et al., 1995: 776)

<sup>21</sup> Con Taqui Ongoy nos referimos a un proyecto de rebelión colonial guiado por sacerdotes andinos, basado en la creencia en la resurrección de todos los *huacas* (divinidades andinas) y en la posibilidad de acceder a la posesión a través del canto y de la danza

la realización de un *pachacuti* (Flores Galindo, 1994), o “trastorno total del espacio y del tiempo”<sup>22</sup> (Mignolo, 2007: 19). Su propuesta fue apropiada y sustentada por muchos otros senderólogos, de tal manera que la lectura del fenómeno como emanación del milenarismo andino tuvo un impacto considerable y duradero tanto en la comprensión ontológica como en la elaboración memorística en torno a Sendero.

Ahora, es posible que unos cuantos campesinos, entre los que se sumaron voluntaria y entusiásticamente a las filas senderistas, percibieran al Partido y su proyecto revolucionario como un “Inkarri<sup>23</sup> que llega *desde arriba*” (Degregori, 2014) para devolver la nación a los *runas* (los naturales) y así arrebatársela de las manos de los *mistis* (los patronos blancos). Es posible que, en suma, identificaran en la doctrina del presidente Gonzalo las huellas de su propia cosmovisión<sup>24</sup>. Los textos de nuestro corpus ponen en tela de juicio esta versión de los hechos, pero es verdad que no es totalmente descartable.

Aun así, es más difícil demostrar que el propio aparato programático e ideológico de Sendero y, por ende, de Guzmán abrevara conscientemente del milenarismo andino para edificar su diseño insurreccional y construir su imagen profética. Según Carlos Iván Degregori, “las interpretaciones “milenaristas” no reposaban sobre sólidas bases empíricas. (...) Otorgarle un carácter milenarista al movimiento armado iba asociado a suponer su carácter indígena, o una participación indígena importante en él” (Degregori, 2014), lo que el antropólogo rehúsa rotundamente. El núcleo de la polémica residiría precisamente en que semejante postura crítica no tenía en cuenta el evidente menosprecio de Sendero hacia la cultura andina, ampliamente demostrado por los hechos que presentaremos en los acápite siguientes.

En cambio, el mesianismo de Guzmán, de acuerdo con Degregori, sería cristológico y anclaría en la tradición cristiana del apocalipsis más que en la andina del *pachacuti*. En particular, Degregori (2014) habla de un “viraje apocalíptico” de Guzmán en los dos años previos al estallido del conflicto, en la medida en que sus discursos empezaron a interpolar las citas y prescripciones rutinariamente sacadas de Marx, Lenin y Mao con alusiones de evidente inspiración bíblica y con metáforas y construcciones sintácticas replicadas del libro de San Juan<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> De momento, nos conformaremos con esta definición sumaria, pues trabajaremos detenidamente sobre el concepto y el uso retórico del *pachacuti* en el capítulo 3.2

<sup>23</sup> Véase el capítulo 3.2

<sup>24</sup> En palabras de Vich: “Resulta muy claro que en sus orígenes la producción del discurso senderista no es milenaria, pero su recepción puede que sí lo haya sido” (2002: 22)

<sup>25</sup> “Los cercadores serán cercados y los pretendidos aniquiladores serán aniquilados y los pretendidos triunfadores serán derrotados y la bestia finalmente será acorralada y como se nos ha enseñado, el estruendo de nuestras voces armadas los hará estremecer de pavor y terminarán muertos de miedo convertidos en pocas y negras cenizas” (*Somos los iniciadores*, 1979).

Hay más. Guzmán se sirvió de un corpus de referencias intertextuales nutrido para construir los discursos que dio a su congregación de elegidos: además del *Macbeth* y del *Julius César* shakesperianos, que Guzmán usó para proporcionarle un anclaje universal a la traición que imputaba a cuantos correligionarios cuestionaran su liderazgo, el Presidente Gonzalo sacó también varias citas y episodios ejemplares de *La vida de Mahoma* (1850) de Washington

En fin, lo que sí es cierto es que “el mesianismo es impositivo: se lo acepta o se lo deja” (Flores Galindo, 1994: 315). Y si se lo acepta, no se lo cuestiona. Y para los que lo cuestionaran, el Partido tenía preparado un itinerario penitencial conformado por la humillación pública, el obligo de autocrítica, la expulsión y, a veces, incluso la muerte.

Las dinámicas sectarias ínsitas en Sendero Luminoso fueron precisamente el elemento atípico que posibilitó y vertebró el crecimiento incontrolado de la organización y su infiltración en la sociedad civil. Se trató de una pista que, en aquel entonces, se presentaba como absolutamente disconforme, inédita y prácticamente imposible de sonsacar, debido a la cortina de silencio y ocultamiento que el propio Partido levantó a su alrededor. “Saber qué pensaban era por cierto difícil, tratándose de un movimiento que no reivindicaba sus acciones, que no buscaba la propaganda, que mantenía en el más celoso anonimato a sus dirigentes, que no editaba libros, volantes, pronunciamientos, que no exhibía un programa” (Flores Galindo, 1994: 313). Esto porque “la buena noticia del presidente Gonzalo” (Gavilán Sánchez, 2013: 57) se recortaba como la revelación de unos misterios dispensada directamente del profeta a sus apóstolos y no admitía difusión que no fuera coordinada y controlada por el Partido.

El propio contexto de fundación de Sendero Luminoso sustenta dichas consideraciones. La historia del Partido, de hecho, empezó con la llegada de Abimael Guzmán a la UNSCH en 1962, por invitación del propio rector Efraín Morote, notorio simpatizante marxista. Fue precisamente en el entorno académico huamanguino donde Guzmán estrenó las dinámicas sectarias que llevaron al florecimiento y a la militarización de Sendero Luminoso. El papel de la educación secundaria en el departamento rural e indigente de Ayacucho con respecto al proceso de constitución de la organización y de fidelización de sus adeptos merece un estudio aparte, que, aunque breve y superficialmente, esbozaremos en el capítulo 1.3 del siguiente trabajo. De momento, basta con entender que la Universidad, que estuvo durante más de una década bajo el control hegemónico e informal del carismático profesor Guzmán y del estudiantado que éste había reunido a su alrededor, se convirtió rápidamente en el principal centro de captación y adoctrinamiento de militantes senderistas y que de ésta se desprendió el núcleo operativo que se convertiría en Sendero.

Evidentemente, su nacimiento fue propiciado asimismo por unos cambios institucionales rotundos que se dieron fuera de las aulas universitarias y dentro de los comités directivos del Partido Comunista del Perú. El conflicto ideológico sino-soviético había llevado a los dos baluartes del comunismo mundial a la ruptura definitiva en 1963, lo que implicó para el llamado tercer polo la necesidad de alinearse. En el Perú, dicho reajuste ideológico produjo dos partidos

---

Irving. Evidentemente, no nos escapa la inspiración mesiánica de dicha elección, sobre todo si se considera que el llamado a la *yihad* se realizó en el congreso senderista que sancionó el inicio de la lucha armada.

con pretensiones generalistas, sintomáticamente denominados PCP-Unidad (PCP-U, filo-soviético) y PCP-Bandera Roja (PCP-BR, filo-chino), por sus respectivos órganos de información oficial. Abimael Guzmán y sus discípulos confluyeron en la segunda coalición, liderada por Saturnino Paredes. Las actitudes blandas de Paredes y sus seguidores ante el régimen militar en su fase reformista precipitaron la ruptura con Guzmán, por lo que en 1970 del PCP-Bandera Roja brotó el PCP-Sendero Luminoso, cuya denominación fue concebida a partir del lema estudiantil “Por el Sendero Luminoso de Mariátegui”. Roncagliolo (2018) refiere que, en su primera fundación, el partido oficial contaba apenas con doce prosélitos. En efecto, el campesinado ayacuchano hizo prevalecer su lealdad hacia Paredes a la hora de alinearse después de la escisión, dejando a Sendero Luminoso “amputado de su brazo rural, tan importante dentro de sus concepciones maoístas” (Degregori, 2014), pero no de su núcleo primigenio, el foco estudiantil, que confluyó de inmediato en las filas senderistas.

Frente a este proceso de continuos cismas, es evidente que la decisión de Guzmán de insertar explícitamente la figura del Amauta en la denominación oficial de la organización sirvió un propósito claro, es decir reanudar una forma de continuidad con el origen del partido, fundado precisamente por José Carlos Mariátegui en 1930. El pensamiento mariateguino se convirtió, pues, en el elemento *legitimador* de Sendero Luminoso, pero no en el *vertebrador* (García de las Heras González, 2020), por varias razones. En primer lugar, porque el pensamiento-guía, en esta fase, siguió siendo de profunda y radicada tradición maoísta. De hecho y algo paradójicamente, el peruano Guzmán descubrió a Mariátegui durante su primera estancia en la República Popular China en 1965. Dicha discrepancia geográfica y temporal representó el punto de partida para que Guzmán sustentara la aplicabilidad del modelo maoísta en la nación andina a partir de los diagnósticos del Amauta en torno a la condición de semifeudalidad del sistema económico y productivo peruano<sup>26</sup> (García de las Heras González, 2020). En segundo lugar, porque la reforma agraria promulgada en 1969 por el general Velasco Alvarado supuso un *impasse* ideológico: con la parcelación de las grandes propiedades latifundistas y la instalación de cooperativas campesinas a su mando, el Perú lograba salir de esta misma condición de semifeudalidad señalada por Mariátegui treinta años antes (Degregori, 2014; García de las Heras González, 2020). En palabras de Degregori: “Hacia 1980, el gran escenario “semifeudal” en el cual SL (*Sendero Luminoso*) imaginaba librar sus épicas batallas, estaba en realidad en escombros, destruido por la acción del mercado, el Estado, la presión campesina, las grandes migraciones y la reforma agraria” (Degregori, 2014).

---

<sup>26</sup> En el primero de los siete ensayos que conforman su obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*

Hay más. Mariátegui vertebró su análisis de la realidad peruana en torno a problemáticas tanto socioeconómicas como propiamente culturales y simbólicas y, en particular, se dedicó enérgicamente al “problema del indio”<sup>27</sup> que analizó desde una perspectiva multifocal. Para Mariátegui, el mismo concepto de semifeudalidad arraigaba en la explotación colonialista del trabajo étnicamente connotado como indígena: una dependía de la otra y no se podía hablar de la una sin considerar a la otra. En cambio, en Sendero el elemento racial fue expoliado de su contundencia y relevancia y las categorías étnico-culturales privilegiadas por el Amauta se disolvieron en el jergón marxista básico de categorías de clase despojadas de interseccionalidad.

Como era previsible, la comparación con el pensamiento de Mariátegui nos lleva a otra fundamental marca de atipicidad e hibridez de Sendero Luminoso. En definitiva, no había “nada más alejado de Mariátegui que Abimael Guzmán y toda la ideología senderista” (Vich 2002: 25), esto porque la organización sometió el materialismo mariateguino, con el que eligió identificarse y hacerse identificar nominalmente, a un seccionamiento ideológico que acabó con generar una interpretación de las posturas e ideaciones del Amauta anacrónica y tendenciosa, en cierta medida nuevamente funcional al ensalzamiento del trabajo crítico e interpretativo de Abimael Guzmán, que en 1979 empezó a cerrar sus comicios con una nueva e ineluctable consigna: *ICA 80*. Iniciar la lucha armada en 1980.

## II. Cronología de la violencia

En el marco de una organización político-militar comprometida con la conceptualización ideológica de cada acción que llevara a cabo, son los mismos senderistas que nos indican, con precisión asombrosa, el momento exacto en el que estalló el Conflicto Armado Interno en el Perú. Sendero Luminoso, de hecho, sentó las bases de su proyecto insurgente con una acción de máxima carga simbólica: *ICA 80* se concretizó el 17 de mayo de 1980 con un intento de boicot electoral en la aldea andina de Chuschi (Departamento de Cangallo, Ayacucho).

La infiltración senderista en el pueblo había empezado en los años 70, con la llegada de maestros de primaria formados en la UNSCH por el mismo Guzmán. Aun así, “hasta entonces este pueblo no existía en la geografía política peruana”, comenta con razón Alberto Flores Galindo (Flores Galindo, 1994: 311), si se considera su aislamiento con respecto al epicentro cultural, económico y social capitalino. Sin embargo, a Chuschi se le puede tributar cierta relevancia simbólica, debido a que gozó, durante cuatrocientos años, de un régimen económico-productivo

---

<sup>27</sup> “El problema del indio” es el título del segundo ensayo recopilado en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*

comunero totalmente independiente y deslindado del sistema latifundista hacendero dominante en la región, lo que, según Gorriti (2008), podría haber precipitado su elevación a *locus* cero de la revolución por parte del Comité Directivo de Sendero.

La acción se desarrolló como sigue. A las dos de la madrugada del 17 de mayo, en la víspera del turno electoral, una célula conformada por cinco jóvenes irrumpió en la sala de registros del pueblo ayacuchano, donde neutralizó al registrador atándole manos y pies antes de sustraer las ánforas y los libros de registro electorales y quemarlos en la plaza pública. A demostración de lo estafalario e inconcluyente que se le consideraba a Sendero Luminoso en las primeras fases de su ascenso, Gorriti (2008) refiere que la jefatura había tenido noticia de un posible asalto a las ánforas por parte del grupo político y no le había hecho el más mínimo caso. Dicho dato no nos debe sorprender: la reacción de las instituciones locales fue, al fin y al cabo, proporcional al alcance del boicot, que no dejó ninguna consecuencia tangible y que tampoco fue reivindicado masivamente por el grupo, salvo en los órganos de información internos al Partido.

Por el contrario, la célula fue identificada en tiempos breves y sus integrantes fueron apresados, el departamento de Cangallo proveyó a la sustitución de las ánforas y de los libros quemados y las votaciones tuvieron lugar, a más tardar, un par de horas después del descubrimiento del intento de boicot. Además, la acción pasó totalmente desapercibida, tanto que la prensa ayacuchana tardó cuatro días en dar la noticia y la limeña no la mencionó ni de paso.

En fin, para la sociedad civil peruana no había acontecido absolutamente nada. Para Guzmán y los suyos, en cambio, la revolución acababa de estallar, y en pleno estilo senderista. Efectivamente, los métodos y los fines últimos del sabotaje electoral en Chuschi, es preciso subrayarlo, respondían por completo a la configuración ideológica propia de Sendero Luminoso, vertebrada, como vimos, en torno a la infalibilidad y a la superioridad intelectual de Guzmán. El líder había argumentado, en un trabajo de tesis doctoral sobre el estado burgués, que el proceso electoral debía considerarse tendencioso e ineficaz porque era manipulado por las leyes de sufragio y por las fuerzas económicas que subyacían a la prensa y a los demás órganos de información<sup>28</sup> (Strong, 1992), por lo que asaltar las urnas implicaba desenmascarar las trampas de la burguesía imperialista, abrirle paso a la insurrección anticapitalista y dar crédito, nuevamente, a la incuestionable visión política del Presidente Gonzalo.

Ahora bien, en su primera fase, los atentados senderistas no solían dejar víctimas. De hecho, la naturaleza destructiva del Partido encontraba su expresión en incendios provocados, apagones producidos por la voladura de torres eléctricas, levantamientos de cosechas,

---

<sup>28</sup> "Elections, said Guzmán, were controlled by the manipulation of electoral law and by the economic forces behind the press and media" (Strong, 1992: 9)

destrucción de infraestructuras, carreteras y puentes, animales colgados e incluso en la iluminación del cerro San Cristóbal, entre otros, con el símbolo del haz y el martillo, lograda al colocar en formación decenas de antorchas flameantes en el flanco de la colina<sup>29</sup>. La guerrilla popular, entonces, se balanceaba entre gestos altamente simbólicos, como lo fueron la quema de los libros de registro en Chuschi y los apagones en Lima, y ataques estratégicos, que apuntaban al mero abastecimiento de dinamita y armas de fuego.

Sin embargo, el ataque al fundo de San Agustín de Ayzarca (provincia de Cangallo, departamento de Ayacucho) del 24 de diciembre de 1980 marcó un cambio de rumbo insospechable: supuestamente, se trata del primer caso documentado de homicidio llevado a cabo por una célula senderista. La célula en cuestión, conformada por una treintena de miembros, irrumpió en la hacienda, golpeó a empleados y dueños, izó la bandera comunista como de costumbre, para después desviarse de sus patrones convencionales al matar al propietario del fundo, Benito Medina, de 60 años, y a un empleado de apenas 19, Ricardo Lizarbe.

Dos días después, el 26 de diciembre, Sendero Luminoso concertó una acción altamente demostrativa en Lima al colgar unos perros a los postes de alumbrado de la ciudad, acompañados de un letrero sangriento que recitaba: “Deng Xiao-Ping, hijo de perra”. Además de sancionar oficialmente el divorcio ideológico entre Sendero Luminoso y la nueva dirigencia del Partido Comunista Chino, se trató también de una de las últimas operaciones subversivas concentradas en la capital en esta fase embrionaria del Conflicto Armado Interno. Inicialmente, los planes de batalla de Guzmán preveían la abertura paralela y concomitante de dos frentes: el primero y más robusto en la sierra ayacuchana y el segundo, más resbaladizo, en la capital. Pues bien, la adopción de dicha estrategia fue puesta en tela de juicio por algunos miembros del Comité Directivo de Sendero, debido a que contrastaba rotundamente con las enseñanzas legadas por Mao Tse-tung<sup>30</sup> y, en particular, con el dogma de “cercar las ciudades desde el campo” (Degregori, 2014) que consistía en moverse dentro de un único frente campesino en constante y sostenida expansión hacia las metrópolis, supuestamente acosadas por la falta de importaciones agrícolas internas<sup>31</sup>. Los renegados llegaron incluso a tachar a Guzmán de hoxhista<sup>32</sup> causando cierta conmoción en la organización, lo que determinó que el líder supremo,

---

<sup>29</sup> Los atentados de Sendero fueron particularmente prolíficos en esta primera fase del conflicto. Según Strong (1992), se llevaron a cabo “1342 acciones de mayo a diciembre de 1980”. La cuenta oficial estatal consta solo de 220

<sup>30</sup> El desarrollo de la guerrilla se planeó también de acuerdo con las pautas trazadas por Mao Tse-tung: el plan preveía la creación primero de “zonas de operación”, donde “la guerrilla llega, golpea y se retira” (Gorriti, 2008) que debían después convertirse en “zonas de guerrilla”, es decir áreas donde “la organización insurgente disputa el poder político con el gobierno; no necesariamente el poder explícito, visible, pero sí el real” (Gorriti, 2008)

<sup>31</sup> Sin embargo, en el Perú la línea teórica del Partido chocaba con la realidad referencial. De hecho, la metrópoli costeña no se abastecía de la sierra, por lo que los levantamientos de cosechas impuestos por el Partido se repercutían con más ímpetu sobre la población lugareña que en la capital

<sup>32</sup> El término “hoxhismo” remite a Enver Hoxha, el presidente comunista de Albania de 1944 a 1985. La interpretación que Sendero daba de su ideología es resumida por Gorriti así: “Los cinco dirigentes senderistas acusaron a Guzmán

por primera y prácticamente última vez, decidiera pasar a la defensiva y aceptara abandonar temporáneamente el frente limeño y ciudadano en favor de la guerra total en la sierra ayacuchana<sup>33</sup>.

Los perros colgados en diciembre de 1980 representaron, entonces, un punto de flexión en la conducción de la lucha armada, en parte porque fueron la última acción, en esta fase del conflicto, que colocara al mismo en el mapa cognitivo de los limeños. A partir de ese momento, Sendero perdió relevancia en la capital al configurarse como un movimiento excéntrico, probable fruto de un ajuste de cuentas entre indios, distante tanto geográfica como emocionalmente<sup>34</sup> de Lima. El novelista Santiago Roncagliolo resume eficazmente el sentimiento general de los costeños en esta cita sacada de *La cuarta espada* (2007), su biografía sobre Abimael Guzmán: “La guerra había sido algo lejano que ocurría en el campo. Sabíamos que existía, pero nos quedaba lejos, como si fuera en otro país” (Roncagliolo, 2018: 127).

Fue precisamente en aquel “otro país” donde Sendero empezó a construir un imperio mortífero impregnado de violencia. Recordamos que “en esos primeros meses los senderistas sorprendieron y desconcertaron porque, si bien destruían, no mataban” (Flores Galindo, 1994: 312). Sin embargo, a partir de 1981 el diseño insurreccional delineado por el Comité Central socavó dicho paradigma al postular la necesidad de aumentar exponencialmente el número de acciones letales, con el objetivo de catalizar la atención pública a través de un derramamiento de sangre constante e indiscriminado, incluso por parte de los mismos correligionarios.

En efecto, en la IV Sesión Plenaria de 1981 el Presidente Gonzalo introdujo un concepto novedoso y radicalmente transformativo, que denominó la “cuota”. Se trataba, en pocas palabras, de una invitación a la autodestrucción y al autosacrificio, entendidos como condiciones indispensables al triunfo de la revolución<sup>35</sup>. La teorización de la “cuota” cambió el destino tanto del conflicto como del país: según Guzmán, la guerra total, para considerarse exitosa, exigía un costo en términos de vidas humanas altísimo que podía alcanzarse únicamente al no tener los guerrilleros ningún instinto de autopreservación. El militante senderista debía estar dispuesto tanto a quitar la vida ajena como a entregar la propia a la lucha armada, lo que consolidó la configuración de Sendero como “culto tanatófilo antes que partido marxista”

---

de una grave desviación de la pureza ideológica, de “hoxismo”. Las acciones del Partido, indicaron, ponían no sólo el mismo énfasis en la ciudad y en el campo, sino que parecían dirigirse a darle más importancia a aquella en perjuicio de éste, y eso identificaba la herejía de renegado Enver Hoxha” (Gorriti, 2008).

<sup>33</sup> Guzmán retomará el frente limeño con renovado vigor en 1986, para fortalecer su posición y, en parte, desviar de los fracasos ocurridos en el campo, como veremos a continuación

<sup>34</sup> Degregori (2014) habla de “distancia emocional” entre Lima (y su entorno académico) y las áreas afectadas por la violencia

<sup>35</sup> Como otros adjuntos de Guzmán, el concepto radicaba en su interpretación de los postulados del marxismo más ortodoxo. En particular, Guzmán había sacado de *La guerra civil en Francia* (1871) de Marx la idea de que “la moderación llevaba a la catástrofe” (Gorriti, 2008)

(Gorriti, 2008), inspirado más en el *People's Temple* del Reverendo Jim Jones, noto por ser el instigador del suicidio de masa más letal en la historia<sup>36</sup>, que en la propia doctrina comunista (Gorriti, 2008).

Con la introducción de la “cuota”, Sendero Luminoso inauguró una temporada caracterizada por acciones radicalmente más arriesgadas y sangrientas, en rotundo contraste con los apagones y los levantamientos de cosechas de poco antes. Entre los más relevantes encontramos el violento asalto al puesto de policía de Tambo del 11 de octubre de 1981, que precipitó la adopción de la zona de emergencia por parte del gobierno Belaúnde: durante quince minutos, un manípulo de veinte combatientes dinamitó el local, acribilló a quienes habían acudido a la comisaría dejando varios muertos en el suelo, libertó cinco detenidos y finalmente, después de organizar un motín más o menos espontáneo en la Plaza de Armas, se retiró del pueblo. Semejante asalto, mortífero y sangriento, a una institución pública representativa del estado democrático debía necesariamente despertar la reacción puntual e inmediata del recién instaurado Ejecutivo, so pena de poner de manifiesto su impreparación e ineptitud: Sendero había logrado visibilizarse frente al poder y éste intervino declarando el estado de emergencia menos de veinticuatro horas después del atentado.

La gestión de la zona de emergencia fue confiada al general de la Guardia Civil Carlos Barreto, un oficial burócrata operativo en Huancayo, sin ninguna formación antisubversiva<sup>37</sup>. Gorriti (2008) considera que justo esta carencia técnica, balanceada por una gran competencia administrativa, hizo que su nombramiento algo azaroso y oportunista se revelara, en última instancia, acertado. Siempre de acuerdo con el periodista, el plan operativo de Barreto, de hecho, “representó el momento más alto de las fuerzas policiales en su lucha contra la insurrección senderista” (Gorriti, 2008).

Aun así, la aplicación del proyecto de contención sumó varias manchas a sus muchos logros. Las directivas difundidas por el gobierno establecían claramente que la activación del estado de

---

<sup>36</sup> El 18 de noviembre de 1978, el reverendo estadounidense Jim Jones obligó los adeptos de la comuna religiosa que él mismo había construido cinco años antes en Guyana a tomar cianuro para morir de forma revolucionaria. El balance fue de 909 víctimas

<sup>37</sup> El destacamento de la Guardia Civil que sí, en cambio, tenía formación antisubversiva y que llevó a cabo una represión brutal e indiscriminada era el “Batallón Sinchi” de la 48° Comandancia. El ámbito mismo de surgimiento de este destacamento alimentaba, por así decir, sus fallas estructurales. Los “sinchis”, de hecho, habían sido instituidos por la CIA en el marco del programa militar anticomunista denominado Escuela de las Américas, entrenados por sus funcionarios junto a las boinas verdes en estrategias antisubversivas y financiados, “desde uniformes hasta paracaídas” (Gorriti, 2008), por Washington. Sin embargo, con el golpe de 1968, el proyecto de cooperación estratégico-militar entre el Perú y Estados Unidos cesó de existir y los sinchis pasaron del entrenamiento antisubversivo a la quiescencia. Que los sinchis fueran enviados a la sierra ayacuchana para hacer frente a la insurrección senderista representa una contradicción ideológica, puesto que, como vimos extensivamente, las estrategias de Sendero se apartaban marcadamente de la guerra de guerrillas de tradición castrista para la que los sinchis habían sido entrenados. Por esto, los uniformados desataron un nivel de violencia inusitada e inútil, porque calibrada sobre un tipo de combatiente ideológica y estratégicamente diferente con respecto al prototipo del guerrillero castrista

emergencia no implicaría un uso de la fuerza desproporcionado e ilícito por parte de los miembros de la Guardia Civil. Sin embargo, la conformación misma del territorio posibilitaba que las fuerzas policiales accionaran impunemente, puesto que la zona de emergencia incluía cinco provincias ayacuchanas, “cuya extensión territorial era de 17 914 km<sup>2</sup> y cuya población bordeaba el medio millón de personas” (Gorriti, 2008), donde “las carreteras asfaltadas no sumaban más de cincuenta kilómetros” (*ibidem.*) y con una “superficie territorial de geografía sumamente accidentada” (*ibidem.*). En fin, las buenas intenciones de Barreto decaían ante la imposibilidad técnica de vigilar a los suyos. Por esto, a la creación del espacio de emergencia correspondió el ingreso de la tortura y de la violación sistemática de derechos humanos en el conflicto<sup>38</sup>.

Aun así, Gorriti (2008) considera que la primera implementación de la zona de emergencia dio resultados en su mayoría positivos, puesto que logró contener la insurrección senderista sin sumar nuevas víctimas al balance final. Si los aciertos de la Guardia Civil no se hubieran truncado al caducar el decreto de emergencia, quizás el estado peruano habría podido dismantelar rápidamente la organización sin derramamientos de sangre: al fin y al cabo, las fuerzas policiales solo proponían atrasar de un par de meses el levantamiento de la orden. Sin embargo, el contexto de inserción del segundo gobierno de Belaunde jugó nuevamente un papel no descartable en las decisiones tomadas por el Ejecutivo: como vimos, una suspensión prolongada de las garantías constitucionales no era conveniente a un año de la instalación del gabinete democrático, por lo que, a los sesenta días de su institución, el estado de emergencia fue levantado, dándole el tiempo a las células senderistas que no habían sido neutralizadas en los dos meses antecedentes de recomponerse y volverse a armar.

Frente a dicho contexto, vale la pena esclarecer otro aspecto central en la proliferación de Sendero Luminoso de 1982 en adelante: nos referimos al papel fundamental desempeñado por las cárceles. De hecho, en la reclusión, los militantes seguían disponiendo de todas las herramientas ideológicas e incluso tácticas necesarias para el cumplimiento de su misión. En particular, los reclusos tenían de su parte la posibilidad de recomponer en las cárceles las mismas dinámicas sectarias y grupales de las que disponían afuera, lo que determinaba una compactación y un endurecimiento ideológicos (Degregori, 2014) vitales a la hora de continuar con el proyecto insurreccional del Presidente Gonzalo. Si las consignas que llegaban desde afuera demandaban la intensificación del combate, los presos, fidelísimos, iban a seguir cumpliendo, si bien desde dentro. Por esto, las cárceles ocuparon un lugar estratégico tan esencial en el Conflicto Armado Interno que la crítica especializada habló de un específico “frente de los penales” (Degregori, 2014).

---

<sup>38</sup> Según Alberto Flores Galindo: “Preso es casi sinónimo de torturado en el Perú” (Flores Galindo, 1994: 328)

El asalto a la cárcel de Ayacucho fue, sin lugar a duda, la muestra más evidente y excepcional de cuanto comentado anteriormente. Se trató de uno de los acontecimientos más notorios y determinantes en la cronología de la guerra y vio la colaboración activa de los reclusos con sus correligionarios permanecidos en la clandestinidad. A finales de febrero de 1982, unos cuantos presos acusados de terrorismo organizaron un primer motín desde el interior del penal, con el objetivo de libertarse a sí mismos a través de la requisición de las armas en manos de la policía penitenciaria. El levantamiento no tuvo el éxito supuestamente esperado: el balance fue de cuatro militantes muertos y dos heridos internados en el hospital de Huamanga.

En las horas siguientes al intento de fuga, los servicios de inteligencia se percataron de que el motín del 28 de febrero solo había servido de ensayo general para la organización. La capital despachó refuerzos al penal, inútilmente: como los reportes de un nuevo, más explosivo ataque no llevaban fecha, la policía penitenciaria eligió arbitrariamente no tomarlos en consideración, por lo menos no en las treinta y seis horas sucesivas al asalto.

En la madrugada del 2 de marzo de 1982, las puertas del penal de Huamanga fueron voladas a dinamitazos por los senderistas que seguían en libertad. Sus compañeros reclusos estaban preparados para recibirlos. Juntos, los dos grupos mantuvieron el control de la ciudad de Ayacucho durante más de una hora. Esta vez, la acción contó con un balance evidentemente más ventajoso para Sendero: setenta y ocho detenidos por terrorismo y ciento setenta y nueve reclusos comunes consiguieron fugarse del penal como consecuencia del atentado (Gorriti, 2008). Quizás el asalto a la cárcel de Huamanga represente también el suceso histórico que por primero puso de manifiesto la dialéctica violentísima que vertebró el Conflicto Armado Interno, una dialéctica que Gustavo Gorriti (2008) definió “un juego complicado de acciones y reacciones” que osciló constantemente entre ataques y represalias, éxitos sangrientos y venganzas indiscriminadas, continuos balanceos y ajustes entre los múltiples actores de la guerra. En este caso, el núcleo operativo senderista tenía previsto incursionar también en el hospital de la capital departamental para liberar a los suyos, pero, viéndose acosado por las fuerzas policiales, durante la fuga se vio obligado a dejar atrás a sus compañeros internados. Pues bien, los guardias republicanos querían recuperarse de la derrota humillante que acababan de sufrir y para lograrlo, decidieron irrumpir en la división nosocomial y arrastrar todos los reos de terrorismo que pudieron localizar, con el beneplácito y la colaboración tácita de cuantos colegas debían vigilarlos. Al término de su expedición punitiva, los guardias habían matado a tres pacientes con sus propias manos e intentado asfixiar a un cuarto, que falleció unos días después por heridas imputables a las torturas que se le habían infligido aquella madrugada.

Mientras tanto, la violencia originada fuera de los penales estaba siguiendo la misma trayectoria de incremento exponencial que el Partido le había impuesto un año antes, sumando

a su lista de ataques una serie de atentados ideológicamente muy connotados y dotados de una significativa carga simbólica. Vamos a citar los más emblemáticos. En primer lugar, es preciso recordar el asalto al fundo de Allpachaka, un proyecto experimental de vanguardia patrocinado por la UNSCH cuyo objetivo residía en dinamizar las prácticas agropecuarias comuneras gracias al aporte y a la participación activa de los propios campesinos andinos en la producción de la hacienda. Para Guzmán, bajo la máscara de la promoción social se ocultaba un “foco de penetración imperialista y de ilusiones reformistas” (Gorriti, 2008), que debía ser destrozado y que efectivamente se destrozó en 1982 degollando los animales frente a sus cuidadores desesperados y destruyendo estructuras y plantas, en otra muestra de lo contradictoria y sesgada que fue la relación entre Sendero y la cultura andina.

Cabe mencionar también la toma de Vilcashuamán (22 de agosto de 1982), realizada por una célula de ochenta militantes armados hasta los dientes que desató un intenso tiroteo con la policía del pueblo, hasta conseguir su capitulación. La confrontación fue tan intensa que el terreno siguió humeando varios días después de que Sendero abandonara la aldea (Gorriti, 2008). Por cierto, la propia ocupación de Vilcashuamán tuvo menos efectos concretos que su caída, lo que atestigua como la naturaleza espectacular y sobrecogedora del operativo puesto en escena por Guzmán radicase más en la voluntad de demostración simbólica que en el avance táctico. De hecho, Vilcashuamán recogía en sí por lo menos dos capas de significado particularmente poderosas: por un lado, se trataba de uno de los centros administrativos más importantes del Incaico (Rostworowski, 2001); por otro, justo su antiguo vigor había empujado Acción Popular, el partido populista de derecha encabezado por Belaúnde, a vincularse explícitamente con la aldea (Gorriti, 2008; Strong, 1992) en el intento de aproximar su agenda política a la recuperación del glorioso pasado incaico. Así, a través de un único atentado, Sendero Luminoso golpeaba simultáneamente la identidad del país y la presidencia, que se vio particularmente afectada por el suceso.

No obstante, la imposición de un nuevo estado de emergencia tardó meses en implementarse, por las razones que analizamos extensivamente en el acápite anterior. Belaúnde Terry se resistió a involucrar las Fuerzas Armadas en la gestión de la emergencia hasta el 21 de diciembre de 1982, cuando el secuestro y homicidio del director regional del Instituto Nacional de Cultura de Ayacucho, Walter Wong, causó la enésima ola de conmoción e indignación en los sectores cultos del país. La medida no se podía procrastinar ulteriormente, la credibilidad del Ejecutivo estaba en juego. Ese mismo día, el gobierno emanó un decreto supremo tramite el cual se confiaba el mantenimiento del orden interno en las provincias de Ayacucho y Andahuaylas a las Fuerzas

Armadas. Una semana después, el Ejército avanzaba en los Andes inaugurando una nueva, desastrosa fase del Conflicto Armado Interno<sup>39</sup>.

Para dar cuenta de las proporciones de la matanza sin precedentes que se desató al ingresar las Fuerzas Armadas a las zonas de emergencia, vale la pena fijarse en algunos datos sumamente elocuentes: en 1980, la violencia política ocasionó tres víctimas; en 1981, los muertos fueron once, seis de los cuales pertenecientes a las fuerzas de seguridad; en 1982, el balance final fue de 151 víctimas, repartibles en 47 bajas consideradas senderistas y 65 civiles no alineadas. Pues, en 1983, el número de muertos sufrió un incremento inimaginable: hablamos de 2.282 víctimas, catorce veces tanto las bajas ocurridas en los dos años precedentes, entre las cuales encontramos 1.398 muertos etiquetados como senderistas (Flores Galindo, 1994). En fin, “un tercio del total de víctimas mortales de todo el conflicto, la mayoría civiles” (Degregori, 2014) se produjo precisamente durante el bienio 1983-1984, conocido también como “ofensiva genocida” (Degregori, 2014), debido al impacto que la violencia indiscriminada, equiparable a una guerra sucia del operativo militar contra la ciudadanía, produjo entre las capas más desaventajadas del país.

De hecho, la estrategia puesta en marcha por Ejército y Marina consistía en inhibir el supuesto apoyo de las comunidades a Sendero mediante una campaña del terror mortífera, cruel y subrepticamente respaldada por el Estado<sup>40</sup>. Era consabido que el proyecto de captación y adoctrinamiento de los militantes senderistas respondía a los dogmas trazados por el maoísmo, en la medida en que se les exigía a los miembros del Partido operar camuflándose entre la población local, como pez en el agua (Flores Galindo, 1994). Esto determinaba que las Fuerzas Armadas, para sacarlos a la luz, tuviesen que “envenenar el agua, contaminarla, hacerla intolerable para que no pudiera servir como refugio” (Flores Galindo, 1994: 325).

Las consecuencias inmediatas de semejante planeamiento son evidentes. Si “el agua” representa las comunidades ayacuchanas, la aplicación descontrolada de dicha estrategia

---

<sup>39</sup> “Al encargar la guerra a las Fuerzas Armadas, en un país donde las limitaciones del control civil sobre el aparato militar eran y son evidentes, pocos dudaron que la región convulsa quedaría sujeta a un régimen diferente al del resto de la nación. Y qué, durante un tiempo breve y violento, iba a correr mucha sangre. Salvo en lo del tiempo, en esto último nadie se equivocó” (Gorriti, 2008).

<sup>40</sup> Una declaración del entonces Ministro de Guerra, el general Luís Federico Cisneros, apodado “el Gaucho” debido a su origen argentino, a la revista *Quehacer* pareció apuntar hacia la aplicación del aniquilamiento indiscriminado: “Para que las fuerzas policiales puedan tener éxito tendrían que comenzar a matar a senderistas y no senderistas, porque esa es la única forma como podrían asegurarse el éxito. Matan 60 personas y a lo mejor ahí hay 3 senderistas... y seguramente la policía diría que los 60 eran senderistas...” (*Quehacer*, n.20, enero 1983, p. 50). Ahora bien, el autor Renato Cisneros, hijo del exministro, considera que se le malinterpretó y que la declaración fue tomada en la mayoría de los casos fuera de su contexto. No está totalmente equivocado, puesto que el general añadió también: “Creo que sería la peor alternativa y por eso es que me opongo, hasta que no sea estrictamente necesario, a que la Fuerza Armada ingrese a esta lucha...” (*Ibidem*). Aun así, la primera parte de la declaración se ancló en la memoria colectiva en torno al conflicto, como lo demuestra su mención en *Rosa Cuchillo*, entre otros: “El ministro de guerra dizque era de la idea que para acabar con la subversión había que matar a senderistas y no senderistas. De sesenta sospechosos que se elimine, había dicho, cuando menos uno ha de ser terruco verdadero...” (Colchado Lucio, 1997: 173)

implicaba asimismo que la población local resultara más desproporcionadamente afectada por la brutalidad, como lo atestigua el descubrimiento de centenares de fosas comunes atribuidas a las Fuerzas Armadas, que, según propone Degregori (2014), eran “ciegas o, mejor dicho, daltónicas”: donde veían piel oscura, disparaban (Degregori, 2014). Esto fue cierto en Pucayacu (departamento de Huánuco, sierra central), donde en agosto de 1984 se desenterraron 50 civiles de una fosa común, que la Comisión de Verdad y Reconciliación acertó haber sido excavada y rellenada por la Marina Militar peruana (Puente, 2018). Y también lo fue en Accomarca (Ayacucho), donde una matanza ocurrida en agosto de 1985 que dejó más de sesenta muertos, cuya “autoría no solamente se encuentra plenamente identificada sino que, además, ha sido objeto de una reciente condena judicial” (Puente, 2018: 189), se insertaba en las instrucciones de un preciso plan de operaciones antisubversivo<sup>41</sup> dirigido hacia el campesinado.

Ahora bien, el “gatillo fácil” de sus enemigos servía un propósito algo curioso en las filas de Sendero. De hecho, en una organización obsesionada por el autosacrificio, la abnegación en favor de la causa revolucionaria, la muerte y la “cuota”, es preciso y relevante considerar las represalias, incluso las más violentas y atroces como la ocurrida en el hospital de Huamanga o como las que salpicaron la nación de 1983 en adelante, como una parte activa de la estrategia militar y, en cierta medida, ideológica de Sendero. Sendero Luminoso, por su propia admisión<sup>42</sup>, buscaba la reacción de las Fuerzas Armadas y cuanto más indiscriminada y generalizada, mejor para sus intentos. En efecto, el Partido llevaba a cabo sus operativos de acuerdo con una táctica de persuasión algo perversa, que apuntaba a poner el campesinado frente a dos posibles aliados y hacer que colaborar con la lucha armada senderista representara la sumisión más deseable y segura. Paradójicamente, Sendero Luminoso se manchaba de masacres declaradamente genocidas para desatar una respuesta doblemente aniquiladora por parte de las fuerzas gubernamentales y, así, obtener consensos y adhesiones entre el campesinado afectado por el verdugo estatal.

El problema de esta estrategia, como es natural, residía en que Sendero era tanto brutal como las Fuerzas Armadas, lo que hacía que los comuneros se encontraran frente a un rompecabezas sin solución. Entre las más violentas y perturbadoras matanzas cometidas por Sendero Luminoso, la masacre de Lucanamarca (marzo 1983) se produjo en una aldea andina ubicada a unos 4.000 metros sobre el nivel del mar a raíz de un enfrentamiento entre la población y el

---

<sup>41</sup> “En la declaración judicial de Telmo Hurtado (*general a cargo del plan de operaciones*), se afirma que las instrucciones incluían considerar a cualquier poblador presente en la quebrada como un terrorista” (Comisión de la Verdad y Reconciliación, Tomo VII, 2003: 158 en Puente, 2018: 190)

<sup>42</sup> “La estrategia de Sendero Luminoso era incitar al genocidio, para mostrar lo que llamaban la «la entraña fascista del régimen»” (Roncagliolo, 2018: 84). La CVR recogió asimismo esta declaración de Guzmán: “Volarle su plan o que comience a aplicar su genocidio allí también. Cuanto más volemos su plan aplicará genocidio” (CVR, 2003: 1.1.4.1, 85)

Partido, que llevó al homicidio de dos mandos militantes por mano de los mismos comuneros. En *La cuarta espada*, Santiago Roncagliolo describe así los sucesos que llevaron a la carnicería: “Con el fin de interrumpir el suministro de alimentos a la ciudad<sup>43</sup>, Sendero había prohibido las ferias de venta y cortado los circuitos de comercio andinos, obligando a los campesinos a cultivar solo para la autosubsistencia” (Roncagliolo, 2018: 90). Se trataba de una imposición que los lucanamarquinos no estaban evidentemente dispuestos a aceptar, porque poner un freno al circuito comercial comunero significaba destruir el flujo económico que garantizaba la sobrevivencia de la comunidad misma. Entonces, la represalia senderista mató entre 70 y 80 campesinos<sup>44</sup> a machetazos y pedradas, plausiblemente “para no desperdiciar balas” (*ibidem.*).

En definitiva, la población andina se encontraba entre dos fuegos: Sendero hacía de esta situación su punto fuerte y las Fuerzas Armadas lo habían dejado claro secuestrando y matando desde la primera semana de su asentamiento en los Andes<sup>45</sup>. Sin embargo, ningún acontecimiento histórico, geopolítico y social logró ponerlo en evidencia cuanto la masacre de Uchuraccay, donde ocho periodistas limeños, encargados de investigar sobre las recién declaradas zonas de emergencia, fueron asesinados por los propios lugareños a causa de un error de identificación: los comuneros los habían confundido por terroristas y las reiteradas visitas del Ejército al pueblo habían cimentado la obligación a deshacerse de los “terrucos”, so pena de padecer un destino dramático. Como el discurso que la masacre de Uchuraccay generó constituye una pieza fundamental a la hora de emprender el análisis de *Adiós Ayacucho* de Julio Ortega, vamos a dejar la descripción del suceso y de sus consecuencias para más adelante. De momento, nos conformaremos con recordar que, entre todos los acontecimientos de distintas proporciones que marcaron la nación desde el inicio del conflicto, este fue el que logró reposicionar la violencia, lejana y extraña, en el mapa conceptual de la capital y, por ende, del país.

La consecuencia principal de la renovada atención pública, evidentemente, recayó sobre el propio Belaúnde y las carencias estructurales de su administración. De hecho, la proliferación incontrolada de Sendero Luminoso en la sierra y la percepción general de que las Fuerzas Armadas alegaban más abusos que logros con sus operativos, respaldados por el Estado, llevaron a un debilitamiento progresivo del ejecutivo, presionado asimismo por la oposición del Partido Aprista Peruano (PAP)<sup>46</sup> a las reiteradas e impunes violaciones de los derechos humanos

---

<sup>43</sup> Tenemos aquí un ejemplo de la aplicación que Sendero hacía del lema maoísta “cercar la ciudad desde el campo”

<sup>44</sup> Los números difieren: Roncagliolo habla de 69 víctimas, el propio Guzmán, al reivindicar el exterminio, habló de 80 muertos.

<sup>45</sup> El 9 de enero de 1983, apareció muerto un profesor secuestrado por el batallón Sinchi de la Guardia Civil; el 21 de enero, siete muchachos menores de edad considerados sospechosos son encontrados colgados en Huaychao. Los dos sucesos fueron imputados al ingreso de las Fuerzas Armadas al frente (Flores Galindo, 1994)

<sup>46</sup> Con PAP, nos referimos a una reorganización interna del APRA

llevadas a cabo por el Ejército en el marco de la lucha antisubversiva. Las proclamas del candidato presidencial aprista Alan García hacían pensar que, con su elección, el nuevo Ejecutivo habría adoptado una estrategia de contención del conflicto menos brutal y, a un tiempo, más enfocada en el diálogo con los militantes (CVR, 2003). Las premisas desarrolladas tanto en oposición al gobierno Belaúnde como en campaña electoral convencieron a los electores, que, en julio de 1985, nombraron Presidente de la República a García.

En respuesta al cambio de gobierno, Guzmán elaboró un plan militar denominado “Gran Salto con Sello de Oro”, a través del cual imponía una movilización aún más sangrienta en todos los frentes abiertos del conflicto. El objetivo táctico del Presidente Gonzalo seguía siendo el mismo: “Su posición frente al gobierno del PAP podía resumirse en la decisión de atacar y provocar directamente al PAP para «quitarle la cara progresista» y obligarla a mostrar su «entraña represiva», en palabras de Abimael Guzmán. Esta posición se tradujo en un acuerdo de la dirección senderista para «inducir al genocidio al APRA», sin importar las muertes que ello podría causarle a su propia organización” (CVR, 2003: 2.2, 42).

Por esta razón, la primera aplicación táctica del “Gran Salto” interesó los dos frentes que más catalizaban la atención pública: el frente limeño y el frente permanente de los penales. En la capital, Sendero no disponía de los recursos necesarios para acometer matanzas genocidas similares a las que desataba constantemente en el campo. En cambio, su reino de terror tuvo que manifestarse a través de asesinados selectivos y cochebombas parqueados en las calles limeñas, que, de todas maneras, se demostraron tan eficaces como para obtener la proclamación del estado de emergencia en Lima y en el puerto del Callao a apenas seis meses de la instalación del gobierno García, en febrero 1986.

Mientras tanto, en los penales capitalinos de Callao, Lurigancho y El Frontón, los reclusos cumplían con las demandas del “Gran Salto” alzándose en motines coordinados y simultáneos, que lograron sostener durante un año. Como era previsible, entre sus compañeros ocultados en la sombra y los presos amotinados, fueron estos últimos a convertirse en el blanco de la represión estatal, que culminó en junio de 1986 con la denominada “masacre de los penales” (Strong, 1992; Roncagliolo, 2018; CVR, 2003), en la que se ejecutaron extrajudicialmente 210 detenidos por terrorismo. Para Guzmán, evidentemente, las bajas, mejor dicho, los centenares de “cuotas” cobradas, eran el síntoma más elocuente de la victoria moral, política y militar de Sendero (Strong, 1992) sobre el recién instaurado ejecutivo y sobre la sociedad civil peruana. El Partido, en definitiva, salía ganador de la confrontación con el Estado porque había logrado desenmascarar públicamente sus intentos genocidas y, por consiguiente, se había recortado como una alternativa más viable.

Sin embargo, las proclamas triunfales del Partido en torno a la consecución del “equilibrio estratégico”, el pasaje de la “guerra de posición a la guerra de movimiento” y a la próxima “toma del poder” (Escárzaga, 2001) sobreentendían un intento distinto: su objetivo residía en encubrir la pérdida de fuerzas y las derrotas estratégicas y militares que Sendero andaba acumulando en las zonas rurales con acciones ostensibles en Lima y en las zonas amazónicas y cocaleras. Idealmente, el acercamiento de los militantes a Lima debía responder al lema maoísta de “cercar las ciudades desde el campo”, pero, en la práctica, el campo había expulsado exitosamente a varios cuadros gracias a la colaboración entre las propias Fuerzas Armadas y los recién constituidos comités de autodefensas (CAD) y rondas campesinas.

Esto se debía a que, según Carlos Iván Degregori (2014), hacia la mitad de la década las trayectorias de las Fuerzas Armadas y de Sendero se habían cruzado hasta invertirse: Sendero había pasado del aniquilamiento selectivo (juicios sumarios a abigeos, adúlteros, alcohólicos, soplones) a represalias y masacres indiscriminadas, mientras que las Fuerzas Armadas habían emprendido la represión primero indiscriminadamente, como vimos, para después afinar su trabajo de infiltración e inteligencia en la neutralización de las células. En gran medida, el cambio de estrategia dependía de la transferencia en 1985 del mando militar de la Marina, el grupo de las Fuerzas Armadas más “costeño y racista, con reclutas mayoritariamente costeños/criollos” (Degregori, 2014), al Ejército, de composición más serrana y, por consiguiente, más cercana a la propia población campesina. Por esto, Degregori considera también que “si en los primeros años de la guerra se hicieron tristemente célebres nombres como Pucayacu, Accomarca, Uruma, Bellavista, Ccayara, poblaciones arrasadas por las FF. AA.; a partir de 1988 son las masacres perpetradas por SL las que pueblan de muertos la región” (Degregori, 2014), en una evidente muestra de la pérdida de terreno y consenso que el Partido buscaba compensar a través del terror y de la coerción, sin que por esto obtuviera resultados concretos.

A pesar de estos desaciertos, el Conflicto Armado Interno se seguía disputando con la misma brutalidad de antes, favorecido asimismo por el contexto sociopolítico de finales de la década. El cambio de rumbo pacificador prometido por Alan García había sido únicamente “discursivo” (Böttner, 2012: 63) y con el ingreso en el conflicto de otro grupo guerrillero radical, el MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru), y la estipulación de una exitosa alianza entre Sendero Luminoso y el narcotráfico<sup>47</sup>, el país volvió a parar básica pero informalmente en las manos de los militares<sup>48</sup>, autorizados a actuar en completa autonomía por un Ejecutivo acosado por la

---

<sup>47</sup> Denominada narcoterrorismo por la crítica

<sup>48</sup> Según datos proporcionados por el mismo Senado de la República, en 1990 “el 32% del territorio y el 49% de la población del país se encontraban bajo control militar” (Degregori, 2014)

hiperinflación y una “crisis ya no solo económica sino de representatividad política, incomunicación cultural y autoridad moral” (Degregori, 2013: 30).

En el marco de nuestra investigación, es imprescindible tomar en cuenta dichas condiciones, puesto que de éstas dependerá en gran medida el triunfo electoral de Alberto Fujimori, un *outsider*<sup>49</sup> tecnócrata y neoliberal respaldado por los grandes grupos empresariales y por el capitalismo financiero, que empujó una transformación radical del panorama político peruano con consecuencias que perduran hasta hoy. El sistema partidario tradicional había colapsado bajo los incesantes impulsos de la guerra interna y de la crisis inflacionaria, por lo que no debe sorprendernos que el ingeniero japonés ganara las elecciones de 1990 presentándose al mando de un partido instrumental<sup>50</sup> inédito, desconocido y políticamente inclasificable, funcional únicamente a garantizarle a Fujimori el acceso al Congreso<sup>51</sup> y que desapareció una vez formalizada la investidura.

La peculiar parábola emprendida por *Cambio 90* puede ofrecernos una pista fundamental a la hora de analizar tanto la fase final del Conflicto Armado Interno como el “fujimorismo temprano” (Degregori, 2013) en el Perú. De hecho, la disolución del partido evidencia como “la mayor sorpresa electoral del Perú contemporáneo” (Degregori, 2013: 28) empezó su primer mandato bajo el sello de un personalismo clientelar que marcó globalmente su estilo político y que, según nuestro parecer, acercó la figura del Presidente Fujimori a la del propio Presidente Gonzalo.

Nada más elocuente para defender dicho argumento que el denominado “autogolpe” del 5 de abril de 1992, en el que el mismo Fujimori suspendió el Congreso, dispuso el asedio de la capital con tanques y soldados armados y reunió en su persona los poderes ejecutivo, judicial y legislativo con el objetivo de frustrar un intento falaz y embrionario de control parlamentario sobre sus acciones.

Evidentemente, la partícula autorreferencial es el síntoma de una atipicidad no descartable, que podría resumirse en dos puntos. En primer lugar, la participación de las Fuerzas Armadas en el golpe quedó subordinada al propio presidente Fujimori, que sin embargo lo desató en la óptica de consolidar indisolublemente su relación con estas. “Uno de los pilares de esa alianza”, comenta Carlos Iván Degregori, “fue la defensa de las prerrogativas militares, especialmente la impunidad para los uniformados implicados en violaciones de derechos humanos. En caso de que por presión de la opinión pública y/o de organismos internacionales tuvieran que ser

---

<sup>49</sup> *Outsider* es el adjetivo que acompaña con más frecuencia el nombre de Fujimori en la crítica; así lo definen Degregori (2014), Böttner (2012), Pease García (2003)

<sup>50</sup> El partido es *Cambio 90*

<sup>51</sup> Donde, además, implementó medidas sacadas de los programas de sus adversarios. Es notorio que el paquete de medidas económicas consideradas “draconianas” que caracterizaron el principio de su mandato fue copiado del programa electoral de Mario Vargas Llosa

juzgados, lo serían en tribunales militares” (Degregori, 2013: 45). En segundo lugar, el autogolpe logró instaurar un “régimen plebiscitario dependiente en grado muy alto del favor de la opinión pública” (Degregori, 2013: 202), debido a la aprobación masiva que éste recibió por parte de la población. Claro está, con la maniobra de Fujimori la democracia había sido puesta nuevamente bajo tutela militar (Pease García, 2003), pero el 70% de los peruanos, traumatizados por diez años de guerra y por la recién crisis económica, estaba dispuesto a trocar la constitucionalidad por la seguridad y el orden (Degregori, 2013). Y, sobre todo, por una rápida resolución del conflicto.

El punto de convergencia entre estas dos cuestiones se encontraba precisamente en la estrategia antisubversiva. Por un lado, recurrir al autogolpe significaba cristalizar la situación política e impedir el cuestionamiento o la modificación de una estrategia sobre la que se fundamentaba el respaldo de las Fuerzas Armadas al régimen (Degregori, 2013). Por otro, el autogolpe dio la impresión de facilitar de forma concreta la neutralización de Sendero Luminoso y del MRTA impidiendo que la estrategia antisubversiva sufriera presiones por parte de cuanta poca y caduca oposición partidaria resistía en el Congreso.

Y si aún quedaban ciudadanos por convencer, la captura de Abimael Guzmán a los cinco meses del autogolpe representó el punto de no retorno en la glorificación del hombre fuerte Fujimori, por más que la proximidad cronológica entre la disolución del Congreso y el arresto del Presidente Gonzalo fuera, en honor a la verdad, una mera coincidencia. De hecho, el 12 de septiembre de 1992 el Presidente Gonzalo fue apresado, junto con otros nueve miembros del Comité Directivo entre los cuales figuraba la camarada “Miriam” alias Elena Iparraguirre, compañera y brazo derecho del mismo Guzmán, por agentes del DINCOTE (Dirección Nacional Contra el Terrorismo), el órgano policial diputado a la lucha antisubversiva<sup>52</sup>. La policía logró localizar al evasivo Guzmán mientras se encontraba ocultado en el departamento limeño de un matrimonio de simpatizantes, que los agentes vigilaron durante más de un mes y de donde el líder finalmente salió en silencio y sin oponer resistencia escoltado por los guardias que venían de hacer irrupción en su escondite. En otra, la enésima, marca de atipicidad senderista, el ideador de la “cuota” se dejó llevar por los agentes sin disparar un solo tiro. En el departamento, nadie andaba armado: la única línea de defensa eran los chillidos amenazantes de Iparraguirre (Roncagliolo, 2018). La captura de Guzmán representó “un regalo inesperado” (Degregori, 2013: 40) para el régimen, que aprovechó de inmediato la ventaja táctica para lanzarse en un despliegue algo retórico de su fuerza y rectitud. Evidentemente, el autogolpe encontraba su plena justificación con la exhibición, difundida por los medios de información afiliados a Fujimori, de Guzmán “con el traje a rayas de los presos de caricatura y encerrado en una jaula, como una fiera”

---

<sup>52</sup> Como veremos a continuación, el régimen fujimorista se servía de grupos paramilitares afiliados al SIN (Servicio de Inteligencia Nacional) para llevar a cabo sus operativos antisubversivos

(Roncagliolo, 2018: 150)<sup>53</sup>, a la que siguió la condena del líder de Sendero a cadena perpetua en una celda construida específicamente para él. Cabe mencionar también que el juicio se insertó con exactitud asombrosa en el programa fujimorista de alianza con las Fuerzas Armadas, debido a que se pronunció “de acuerdo con leyes draconianas y no reconocidas por la comunidad internacional, que fueron promulgadas por el gobierno de Fujimori después del autogolpe de 1992” (Degregori, 2014), y que, en gran medida, servían el propósito de favorecer a los militares inculpinados por delitos de lesa humanidad equiparables a los cometidos por Guzmán y los suyos.

Ahora bien, las premisas que venimos de asentar en torno a la naturaleza autoritaria y oportunista del fujimorismo nos permiten entender por qué fechar el fin del conflicto con la captura de Guzmán y del Comité Directivo de Sendero resulta algo sesgado, puesto que las violencias no se disiparon con su encarcelación. Como vimos, Sendero se había hecho responsable del desencadenamiento del conflicto, pero no fue necesariamente su disolución lo que llevó a su conclusión. Degregori lo expresa de forma muy poética con estas palabras, que retomamos por su puntualidad: “Sin embargo, como en ciertas películas de terror, nadie advirtió ese día que en el momento en que partía rumbo a su última morada la violencia concentrada en Guzmán salía de él, se escurría por entre los barrotes y se encarnaba en otras partes del tejido social y en el gobierno” (Degregori, 2013: 171).

Efectivamente, la violación sistemática de los derechos humanos, las desapariciones forzadas, los tiroteos y los homicidios persistieron en el tiempo, con la variante de que, a partir de 1993, fueron llevados a cabo únicamente por un Ejecutivo autoritario que buscaba mantenerse sólidamente al mando de la nación por cualquier medio. En este sistema, el Estado se constituyó en mandante y encontró en Vladimiro Montesinos, asesor gubernamental<sup>54</sup> y dirigente del SIN (Servicio de Inteligencia Nacional), el ejecutor material de las violencias, que se llevaron a cabo trámite el Grupo Colina, un escuadrón de muerte secreto integrado y respaldado por las Fuerzas Armadas constituido por el mismo Montesinos en agosto de 1991.

Vladimiro Montesinos fue el personaje clave del fujimorismo<sup>55</sup>, responsable tanto de su instalación y de su mantenimiento al poder como de su derrota, y esto por más que operara casi totalmente desde la sombra y rehuyera voluntariamente la atención y la opinión pública<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> De acuerdo con una fuente interpelada por Roncagliolo: “El Servicio de Inteligencia de Vladimiro Montesinos se ocupó de la puesta en escena de la presentación para convertirla en un operativo psicosocial de humillación pública” (Roncagliolo, 2018: 150)

<sup>54</sup> Parte de las encuestas que se lograron realizar en aquel entonces tomaron como punto de partida justo el estado jurídico de Montesinos, que Fujimori definía públicamente asesor *ad honorem* para ponerlo “fuera del alcance de cualquiera investigación” (Degregori, 2013: 62), por más que recibiera un sueldo

<sup>55</sup> De hecho, la crítica especializada a menudo se refiere a la década como “fujimontesinista” (Degregori, 2014)

<sup>56</sup> Basta con pensar que hasta 1996 no existieron ni siquiera fotos institucionales del asesor (Degregori, 2013)

Precisamente desde la anonimidad y el ocultamiento, el asesor estuvo a cargo de operativos que se mancharon de algunos de los delitos de lesa humanidad más impactantes y violentos del Conflicto Armado Interno, segundos solo al juego de represalias entre Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas que había tenido lugar una década antes.

Vamos a citar el caso más significativo, que ocurrió cuando Guzmán todavía seguía en libertad y que tuvo ramificaciones y consecuencias que perduran hasta el presente. El 16 de julio de 1992, Sendero Luminoso ejecutó su atentado más explosivo y sangriento en la ciudad de Lima haciendo detonar media tonelada de ANFO y dinamita en la calle Tarata, el punto neurálgico del barrio comercial de Miraflores. El balance del ataque fue gravísimo y sin precedentes en la capital: mató 25 personas, hirió 150 más y destruyó 400 negocios y 183 departamentos (Roncagliolo, 2018). En el marco del recién instaurado régimen fujimontesinista, el Grupo Colina fue despachado de inmediato para llevar a cabo la represalia: apenas una semana después, en la madrugada del 18 de julio de 1992, nueve estudiantes y un docente fueron desaparecidos forzosamente de los locales de la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle (familiarmente conocida como La Cantuta). Durante más de tres años, su destino fue un misterio.

Aunque la opinión pública sigue debatiéndose sobre si los “10 de la Cantuta” pararon en el blanco del Grupo Colina debido a sus responsabilidades en el atentado de la Calle Tarata o menos, las conclusiones fiables y verosímiles de la Comisión de Verdad y Reconciliación apuntan a lo siguiente:

En realidad, todo parece indicar que los estudiantes asesinados no fueron seleccionados al azar, y que de alguna manera pertenecían o estaban influenciados por el radicalismo que impregnaba la vida universitaria. ¿Militaban en Sendero Luminoso? Tal vez como simpatizantes periféricos, aunque sí destacaban al frente de las luchas de los grupos estudiantiles. Otro factor que los integra es el hecho de que la mayoría tenían en común procedencias regionales y padres provincianos. Con respecto al profesor Hugo Muñoz, su trayectoria política y personal demuestra que estuvo muy cercano a SL, aunque ello no es una prueba concluyente de su responsabilidad en los atentados de Tarata. (CVR, 2003: 2.19, 628)

De todas maneras, la desaparición, que a esas alturas llevaba ya el sello de la masacre, no pasó desapercibida, ni dejó a la ciudadanía indiferente, por más que las ejecuciones extrajudiciales del Grupo Colina, así como la existencia del propio escuadrón, representasen en aquel entonces meras conjeturas. Inesperadamente, la cortina de silencio y el disimulo de las autoridades, que llegaron incluso a afirmar que los 10 de la Cantuta se habían “autosequestrado”<sup>57</sup>, fue quebrantada por una serie de informantes internos a las Fuerzas Armadas y a los servicios de inteligencia, que revelaron como las víctimas habían sido torturadas, matadas, sepultadas, exhumadas, quemadas y finalmente inhumadas de vuelta en Cieneguilla,

---

<sup>57</sup> La teoría del autosequestrado fue introducida por la congresista Martha Chávez, ardiente sostenedora del fujimorismo y entre sus representantes más reconocidos (Degregori, 2013)

un resort veranero ubicado en la ciudad metropolitana de Lima. No obstante, las ramificaciones de la violencia perpetrada por el Estado en La Cantuta no se extinguieron con el hallazgo de los cuerpos. De hecho, una de las informantes claves, la agente del SIN e integrante del Grupo Colina Mariella Barreto, fue brutalizada, asesinada y decapitada por sus propios colegas como directa consecuencia de su delación, bajo la orden directa de Montesinos<sup>58</sup>.

La manera en que Fujimori (y Montesinos) gestionaron la ola de indignación pública que se desplegó a raíz del descubrimiento de los cadáveres y la consiguiente eliminación de Barreto es sumamente reveladora del tipo de juego político que vertebró su régimen a lo largo de la década. Esto porque primero, el presidente permitió que en 1994 se llevaran a juicio los militares responsables de la matanza, con el propósito de reconquistar la aprobación del electorado antes de las votaciones, para después promulgar, una vez lograda la reelección en 1995, una Ley de Amnistía que garantizaba la impunidad total de quienes cometieron violaciones de los derechos humanos en el marco de la guerra al terrorismo, lo que evidentemente incluía a los asesinos de los 10 de La Cantuta y de Barreto. Además, y para colmo, cuando la ley fue declarada inconstitucional e inaplicable por la jueza Antonia Sacquicuray, el Congreso, a esta altura completamente bajo el control directo y dictatorial de Fujimori, aprobó de inmediato una nueva ley que *de facto* impedía la evaluación y puesta en cuestionamiento de la Ley de Amnistía.

Como vimos, el caso de La Cantuta es particularmente eficaz a la hora de analizar los mecanismos de implementación de la violencia imperantes durante el fujimorismo, en particular en lo que se refiere a la voluntad del régimen de construir una vinculación ontológica entre la lucha al terrorismo y la violación de los derechos humanos, como “moneda de cambio que entregar por la mantención del orden” (Böttner, 2012: 58). En efecto, cada vez que el gobierno se encontraba en un contexto de pérdida de consensos, la estrategia ganadora residía en atizar las llamas de la amenaza terrorista haciendo hincapié en la distorsionada “memoria salvadora” (Degregori, 2013: 15) que el Ejecutivo venía edificando (y que los autores de nuestro corpus ponen en tela de juicio) en la que aparecía como el responsable y guardián de la pacificación porque había acabado con el Conflicto Armado Interno encarcelando a Guzmán<sup>59</sup>. Dicho de otra manera:

El gobierno desarrolló una intensa lucha por la memoria que tenía por objetivos, por un lado, construir al Estado peruano y a sus Fuerzas Armadas como las víctimas fundamentales de la violencia terrorista; por otro lado, edificar una memoria en la cual el país era salvado por dos actores principales, el presidente Fujimori y su asesor Montesinos con las Fuerzas Armadas y Policiales como actores secundarios (Degregori, 2014).

---

<sup>58</sup> Montesinos fue condenado a 23 años de prisión en Julio 2023 por el homicidio de Barreta

<sup>59</sup> En particular, la heroificación de Montesinos se hizo necesaria a raíz del denominado escándalo Vaticano, que lleva el nombre del narcotraficante que, durante un testimonio judicial en 1996, acusó al asesor Montesinos de haber recibido durante dos años un sueldo de 50.000 dólares mensuales

En concreto, Fujimori y su asesor aprovecharon los lazos existentes entre semejante imagen pacificadora y el trauma nacional para exculpar al gobierno de cuantas infracciones estuviera cometiendo y volverlo indispensable a la salvación del país, a pesar e independientemente de dichas inconstitucionalidades. Esta dinámica estuvo en la base tanto de la reelección de 1995, gracias a la azarosa y afortunada reaparición del MRTA en la escena nacional un año antes, como de la campaña electoral por el tercer mandato de 2000, en la que se elevó a “epopeya militar” (CVR, 2003: 2.3, 120) la operación de rescate “Chavín de Huántar” (abril 1997) trámite la cual el SIN había libertado a más de 70 rehenes secuestrados por el MRTA en la residencia limeña del embajador japonés.

Ahora bien, la evidente voluntad de perpetuación *ad infinitum* del poder fujimorista se había puesto de manifiesto ya con la promulgación de una nueva constitución en 1993, en la que se abría a la posibilidad de una segunda reelección, pero fue con la “Ley de Interpretación Auténtica”<sup>60</sup> de 1996 que Fujimori consolidó, si bien inconstitucionalmente, sus pretensiones.

No obstante, en 2000 el peso específico de la memoria salvadora no parecía suficiente a contrarrestar las acusaciones de fraude electoral y censura de los medios de información no afiliados, las marchas opositoras sedadas con brutalidad<sup>61</sup> y el malcontento económico que venían asfixiando al régimen. Por esto, el SIN, una vez liquidada la guerra al terrorismo interno, canalizó todas sus energías hacia asegurar la segunda reelección recurriendo a estrategias de coerción que, si bien lograron lo prometido llevando Fujimori a la victoria, precipitaron también su fin y caída en desgracia. En efecto, el andamiaje fujimontesinista se vino abajo debido al descubrimiento de una densa red de corrupción encabezada por el mismo Montesinos<sup>62</sup> a raíz de una investigación parlamentaria sobre unos curiosos cambios de bando llevados a cabo por congresistas primero contra y luego pro-Fujimori. Por consiguiente, el tercer mandato se extinguió en apenas cinco meses y culminó con la huida de Fujimori a Japón y su consiguiente destitución. Habrá que esperar siete años más antes de ver al expresidente enjuiciado y condenado por el delito de autoría mediata, imputable a los que tienen responsabilidad de mando, el poder de ordenar y dirigir a los sistemas e individuos que cometen crímenes de lesa humanidad o violaciones de los derechos humanos (Chanduví Jaña, 2009).

---

<sup>60</sup> “En virtud de esta ley, se interpretó que la reelección a la que se refiere el Art. 112 de la Constitución, está referida a los mandatos posteriores a la vigencia de la Constitución de 1993, ergo el mandato presidencial de Fujimori correspondiente a 1990-95 no contaba para los efectos de dicha ley ya que la Constitución se puso en vigencia en 1993 por lo que el período 1995-2000 vendría a ser el primero y tendría expedita la reelección para el período 2000-2005” (Pease García, 2003: 105)

<sup>61</sup> Nos referimos a la “Marcha de los Cuatro Suyos”, organizada por el candidato opositor Alejandro Toledo a raíz de una primera convocatoria electoral considerada fraudulenta. La marcha terminó con un incendio que dejó seis muertos. Se ha conjeturado que las violencias fueron el resultado de unas infiltraciones de desestabilizadores fujimoristas

<sup>62</sup> Las acusaciones fueron respaldadas por la difusión de videos, irónicamente apodados “vladivideos”, en los que se veía a Montesinos mientras entregaba dinero a un congresista para que se sumara a la lista electoral de Fujimori

La era de la violencia parecía haber llegado a su conclusión natural. Sin embargo, si el comienzo del Conflicto Armado Interno es fácilmente identificable gracias a las proclamas y a los planes estratégico-ideológicos legados por Sendero, su fin resulta sumamente más complejo de fechar. Evidentemente, la insurrección senderista había sentado las bases para el ascenso de Fujimori, por lo que no es posible sondear la mitología de la violencia del uno sin tomar en cuenta el impacto de la otra: las dos experiencias no se pueden descoyuntar ontológicamente y es por eso que la crítica suele hacer coincidir el fin de las hostilidades con la deposición de Alberto Fujimori (2000) en vez de con la captura de Guzmán (1992).

Aun así, es innegable que el encarcelamiento del líder de Sendero representó un punto de flexión y disipación central en la línea temporal del conflicto, debido a que supuso un cambio de rumbo interno a la organización aún embrionario en la época del arresto, que se agudizó con los denominados Acuerdos de Paz de 1993. De hecho, e inesperadamente, el 1 de octubre de 1993 Alberto Fujimori se dirigió a la Asamblea de las Naciones Unidas presentando una carta de Guzmán destinada a él mismo en la que el líder de Sendero Luminoso reconocía la autenticidad del rol desempeñado por el entonces Presidente de la República, “criticaba a los gobiernos democráticos y alababa al gobierno autoritario surgido del autogolpe” (Degregori, 2014) y, finalmente, concertaba reuniones de paz. Que la idea de la pacificación surgiera del Presidente Gonzalo podría sorprender, pero al fin y al cabo no es difícil encontrar su justificación en el aprecio que Guzmán había rendido a su real y efectiva contracara Fujimori, en una muestra de cómo “los extremos se tocan” (Degregori, 2014) y al reconocerse también se respetan.

Aun así, la perspectiva de la deposición de las armas fue recibida con cierto desconcierto en las filas senderistas llegando a causar incluso algunas escisiones. Sin embargo, este sentimiento no fue suficiente a derrocar la fe indisputable que la mayoría de los adeptos sentía hacia su profeta. La teoría weberiana del carisma prevé que, a la muerte (efectiva o, como en nuestro caso, simbólica) del líder, el culto rendido a su personalidad perdure bajo el impulso de mecanismos denominados de rutinización y despersonalización. En particular, en el proceso de despersonalización, el carisma se tornaría hereditario al transferirse de la particular personalidad con la que se originó a otra, según reglas de sucesión codificadas, así como ocurre en las familias reales, con la elección de un nuevo papa y en los regímenes dictatoriales donde se accede al liderazgo por designación directa del líder carismático precedente (Tucker, 1968). Ahora bien, Robert C. Tucker, opina también que el carisma de un líder fallecido no sufre necesariamente una despersonalización en cuanto perdura en el culto que se le sigue rindiendo y en la sacralización que cubre su memoria (*ibidem.*). Así ocurrió con Sendero Luminoso: la causa revolucionaria fue apagándose porque el carisma de Guzmán no pudo transferirse a quienes intentaron seguir con la lucha, como el renegado Óscar Ramírez Durand, jefe militar de la organización bajo el nombre

de guerra “Feliciano”, que, de hecho, no logró reunir seguidores suficientes como para avivar la chispa de la guerrilla. Es más, los promotores de la prosecución de la lucha armada pese a las nuevas disposiciones de Guzmán, paradigmáticamente nombrados “Sendero Rojo” antes y “Proseguir” después, resultaron perjudicados también por el bando lealista, Sendero Negro, quien los hostigó abiertamente llegando, incluso, a delatarlos a las autoridades. Nadie podía seguir con la lucha armada, porque “*Presidente Gonzalo es lucha armada*, decía el himno senderista. Nadie puede llenar ese vacío, porque nadie podría convertirse en cosmócrata y acumular tal cantidad de capital simbólico en corto tiempo” (Degregori, 2014, énfasis mío). De todos modos, la experiencia tardó apenas siete años en difuminarse: con la captura de Ramírez Durand en 1999, se extinguía también el último foco primordial de la lucha armada. En cambio, al presidente Gonzalo se le seguían dedicando canciones, libros, pinturas, poemarios. Se le seguía, en suma, rindiendo el mismo culto de antes.

En fin, no podía darse despersonalización porque no había nada más personalista que el andamiaje teórico-ideológico de Sendero: el Partido, como se ha demostrado, era Guzmán. Y con Guzmán se acabó todo, menos los vestigios de los monstruos que su proyecto había generado.

### **III. Guerra interna, ¿guerra de *índios*? Desencuentros entre el Senderismo y la población andina**

En el prefacio a la edición más reciente de *Qué difícil es ser Dios: El Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980 - 1999* (2014), Carlos Iván Degregori<sup>63</sup> enlista una serie de objetivos que la actualizada recopilación de sus ensayos debería lograr. Dos de dichos propósitos son sumamente llamativos: en primer lugar, Degregori considera necesario “desindianizar” a Sendero Luminoso, es decir, demostrar que la base constitutiva de la organización estuvo compuesta principalmente por mestizos (y blancos) hispanohablantes; en segundo lugar, el antropólogo se propone “desproletarizar” al movimiento, y, más precisamente, “insistir en que su núcleo fundamental estuvo compuesto por profesores y jóvenes universitarios y secundarios, es decir, intelectuales. Un determinado tipo de intelectuales, que basaron la construcción de su organización en un exacerbado culto a la personalidad y un caudillismo mesiánico” (Degregori, 2014), como comprobamos extensivamente en los acápites anteriores.

Ahora bien, si tomamos en consideración la vertebración de la organización senderista en torno a un proyecto que, además de militar y político, se recortó también desde el principio como

---

<sup>63</sup> Carlos Iván Degregori fue antropólogo, catedrático en la UNSCH durante el auge senderista e integrante de la Comisión e Verdad y Reconciliación (CVR)

“*intelectual y pedagógico*” (Degregori, 2014), nos damos cuenta de que desindianizar e intelectualizar al movimiento son, al fin y al cabo, dos operaciones complementares y especulares, cuyo centro neurálgico reside en el papel desempeñado por la educación no solamente en Sendero, sino en todo el Perú. En concreto, si se quiere entender por qué Sendero Luminoso no puede considerarse ni un movimiento indígena, ni un movimiento proletario, se tendrá que enfocar su composición y los lazos que esta estableció con la instrucción primaria y secundaria.

No cabe duda de que el discurso que sustentó la fe senderista, además de apocalíptico, fue también explícitamente “*didáctico*” (Vich, 2002: 32) debido en gran medida a su procedencia: quien proporcionaba el andamiaje ideológico al Partido era un individuo culto, un profesor universitario, un filósofo licenciado también en Derecho. Evidentemente, la excepcionalidad de su posición y, por ende, de su discurso debía reflejarse en el fruto de su creación y, en efecto:

Nunca hubo movimiento armado en América Latina que diera tal importancia al componente intelectual de su propuesta y a la condición de intelectual de su jefe máximo, el doctor Abimael Guzmán, entronizado en afiches y pinturas con todos los atributos del intelectual: anteojos, terno y libro bajo el brazo (Degregori, 2014).

Aun así, el solo estatuto de erudito de su líder no resulta suficiente para explicar la adhesión plena y fanática de cuantos se sumaban al proyecto senderista, por lo que se hace necesario evaluar no solamente quién habló, sino también a quiénes dirigió su discurso, mejor dicho, su campaña ideológica, y dónde. Empecemos por este último dato. Pues bien, la elección de las regiones geográficas de captación y de las zonas de operaciones a partir de las cuales empezar la ofensiva pusieron de manifiesto el rol protagónico que la educación había adquirido entre las franjas más necesitadas del país. De hecho, en Ayacucho, por cierto, la capital de uno de los distritos más desamparados del Perú, los movimientos sociales no se activaron por la redistribución de tierras, sino para demandar la rehabilitación de la libre enseñanza gratuita (Strong, 1992; Degregori, 2014; Gorriti, 2008), que en 1969 había sido restringida legalmente. Es más, Sendero eligió llevar su mensaje libertador primeramente a las zonas comuneras serranas no porque éstas fueran más necesitadas que las otras, sino porque dichas áreas eran “zonas de escuelas” (Degregori, 2014)<sup>64</sup> y, por ende, los lugareños se encontraban en la condición intelectual y material ideal para recibir un adiestramiento ideológico.

Se trata de un dato sumamente elocuente, porque denota como los jóvenes provincianos habían empezado a apostar a la educación para salir de la miseria, de la sujeción intelectual, y sobre todo de la alienación “de los instrumentos de poder de los dominantes” (Degregori, 2014),

---

<sup>64</sup> La importancia que las comunidades andinas tributan a la institución escolar es apreciable también en la ficción indigenista ortodoxa de la primera mitad del siglo. En particular, la edificación de una escuela comunera es uno de los principales conflictos puestos en escena en *El mundo es ancho y ajeno* (1941) de Ciro Alegria

que buscaban, en cambio, apropiarse accediendo al conjunto de conocimientos, evidentemente eurocéntricos, que les habían sido precluidos hasta aquel entonces. No nos escapa la carga simbólica ínsita en esta operación, que todavía Degregori compara con el “gesto de Prometeo arrebatándole el fuego a los dioses” (Degregori, 2014), y esto porque en la memoria colectiva peruana, en cierta medida incluso de forma transétnica, la escritura como materia lingüística de formalización del conocimiento *misti* (Cornejo Polar, 2003) estuvo siempre formalmente relacionada con la representación y la actuación del poder (Vich, 2002)<sup>65</sup>. En particular, tanto la crítica especializada (Cornejo Polar, 2003; Vich, 2002) como las comunidades andinas o andino-descendientes hacen coincidir con el Requerimiento de Cajamarca (16 de noviembre de 1532) la vinculación ontológica fundacional entre la escritura y la autoridad, la escritura y el poder. Las descripciones legadas por los testigos del encuentro entre el inca Atahualpa y el fray Valverde nos hablan de un diálogo fracasado, debido a la “mutua ajenidad” y a la “recíproca y agresiva repulsión” (Cornejo Polar, 2003: 20) puesta en marcha por los dos sistemas de comunicación en juego (oralidad y escritura), pero son las crónicas posteriores al Requerimiento las que hacen hincapié en el “ritual del poder” (Cornejo Polar, 2003: 40) que tuvo lugar al entregársele la Biblia al Inca<sup>66</sup>. En palabras de Antonio Cornejo Polar:

La escritura ingresa en los Andes no tanto como un sistema de comunicación sino dentro del horizonte del orden y la autoridad, casi como si su único significado posible fuera el Poder. El libro en concreto, como queda dicho, es mucho más fetiche que texto y mucho más gesto de dominio que acto de lenguaje (Cornejo Polar, 2003: 41).

Los jóvenes serranos, entonces, terminaron quedando seducidos por la posibilidad de darle un giro ontológico a la instrucción en el país, que pasaría de ser una imposición violenta (Cornejo Polar, 2003) a una vía de acceso a aquel mismo y añorado poder obstaculizado y vedado durante largo tiempo por los blancos detentores del conocimiento (Degregori, 2014). Deconstruir el monopolio del saber implicaba, asimismo y al fin y al cabo, una democratización del concepto de autoridad.

Aun así, los estudiantes ayacuchanos que formaron la base constitutiva de Sendero Luminoso procedían de una categoría étnica y social fronteriza e híbrida que impedía *de facto* su

---

<sup>65</sup> “En efecto, como lo han de mostrado 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” (Vich, 2002: 23)

<sup>66</sup> La versión más conocida es la recopilada por Felipe Guamán Poma de Ayala en *Nueva coronica y buen gobierno* (1615): “(...) fray Vicente llevando en la mano derecha una + (*cruz*) y en la izquierda el breviario, y le dice al dicho Atahualpa Inga que también es embajador y mensajero de otro señor muy grande amigo de Dios y que fuese su amigo y que adorase la cruz + (...); y preguntó el dicho Inga a fray Vicente quién se lo había dicho, responde fray Vicente que le había dicho el evangelio el libro, y dijo Atahualpa: dámelo a mí el libro para que me lo diga, y así se lo dio y lo tomó en las manos. comenzó a hojear las hojas del dicho libro, y dice el dicho Inga: que cómo no me lo dice ni me habla a mí el dicho libro, hablando con grande Majestad, asentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos el dicho Inga Atahualpa” (Guamán Poma de Ayala, 1980: 280)

asimilación en las altas esferas del Poder, por más que descodificaran sus conocimientos. De hecho, la mayoría de los militantes era mestiza, lo que implicaba que “ya no eran indios ni racial ni culturalmente” (Quijano, 1980: 56), pero tampoco podían considerarse a la par de los blancos, porque su condición liminal representaba una “barrera para ser admitidos con todas las consecuencias en la sociedad occidental-española” (*ibidem.*).

En el marco de un semejante “contexto de inequidades y discriminaciones persistentes” (Degregori, 2014), evidentemente, la educación pública no podía cumplir con las promesas y las expectativas de los estudiantes mestizos que acudían a las aulas universitarias con el objetivo explícito de mejorar su condición material. De ahí su adhesión entusiasta a la educación senderista, que se servía de las herramientas de los patrones (la escritura, la instrucción, los libros, el saber) para entregar a sus adeptos los instrumentos teóricos y prácticos necesarios para hacer frente a la continuada exclusión del poder gracias a su deconstrucción violenta. Asimismo, ofrecía el antídoto al vacío identitario que los jóvenes serranos instruidos sentían construyendo para ellos “vínculos sólidos de pertenencia a grupos que proporcionaban una identidad social consistente” (Rodríguez Carballeira, 2009: 188)<sup>67</sup>. Algo paradójicamente, la primera consecuencia de dicha construcción identitaria terminó siendo la cesión de la subjetividad propia de cada militante a la entidad partidaria, de manera algo metonímica, en un proceso que vertebrará también el concepto de “cuota”:

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, terminarán negándolo como sujeto. (...) 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 (Vich, 2002: 18).

Ahora bien, cuanto comentado hasta ahora nos permite también esclarecer ulteriormente porque entre los propósitos destacados por Degregori en el prefacio a *Qué difícil es ser Dios* se encuentra la necesidad de “desindianizar” a Sendero Luminoso. Evidentemente, la naturaleza mestiza de su base constitutiva soluciona en parte dicha cuestión, pero no es suficiente para dar cuenta de la magnitud de la fractura que, durante el Conflicto Armado Interno, se registró entre el Partido y el campesinado indígena, que se tradujo asimismo en la aplicación por parte de las comunidades andinas de la que Stern define “*adaptación-en-resistencia*” (Degregori, 2014). Como anticipamos anteriormente, el enfoque en la intelectualización del movimiento en cambio sí permite esbozar un análisis más completo de semejante distancia constitutiva. En particular, porque la insistencia en la dimensión didáctica del proyecto senderista determinó que la relación que los militantes establecieron con los campesinos se basara enteramente en una forma de

---

<sup>67</sup> Rodríguez Carballeira et al. se han ocupado precisamente de agrupaciones terroristas de matriz sectaria

tutelaje intelectual (Vich, 2002), cuyo objetivo residía en moldear y orientar ideológicamente a las masas andinas juzgadas incapaces de determinar su propio devenir histórico y social.

La debilitación que Sendero empezó a sufrir en sus bases de apoyo territoriales serranas a partir de 1986 es imputable precisamente a dicha falta de consideración y previsión con respecto al nivel de agencia que el campesinado andino podía ejercer y que ejerció desde el primer momento. De hecho, a principios de la infiltración y del reclutamiento senderista en las comunidades, los asaltos a los puestos policiales eran tolerados, incluso alentados, por los campesinos, debido a que el blanco de la violencia concernía la “cara represiva” (Degregori, 2014) del poder estatal y judicial. Entonces, la relación embrionaria que fue delineándose en esta fase del conflicto adquirió la forma de un pacto social en el que Sendero pasaba a ocupar el papel del patrón “duro e inflexible, pero “justo” que desplazaba a otros por lo general injustos o abusivos” (Degregori, 2014). La primera ruptura se produjo precisamente en el momento en que Sendero, ontológicamente codificado con el papel del patrón explotador y, sin embargo, proveedor, abandonó a los comuneros para rehuir las Fuerzas Armadas dejando que estas desataran la masacre que comentamos en los acápites anteriores. La estrategia de los militantes respondía al postulado maoísta según el cual, al avanzar el enemigo, el guerrillero debía retroceder, pero al cumplir con las consignas de Mao el senderista “entraba en contradicción con el papel de patrón andino tradicional, cuyo sitio había venido a ocupar: el patrón protege” (Degregori, 2014). Asimismo, durante la permanencia forzosa de Sendero en las aldeas consideradas “liberadas”, los juicios sumarios que el Partido llevaba a cabo aplicando arbitrariamente la pena de muerte por delitos que violaban el estricto código ético de la organización<sup>68</sup> chocaban inevitablemente con el derecho consuetudinario andino, en el que el castigo es contemplado siempre y cuando permita la reintegración del miembro ofensor, evidentemente redimido, a su comunidad, según una noción algo beccariana de proporcionalidad y función reeducativa de la pena que respondería a la necesidad de “restitución de la unidad del grupo” (Degregori, 2014) sobre cualquier cosa. El aniquilamiento puesto en marcha por Sendero implicaba necesariamente, por eso, un desmembramiento de la comunidad, que tenía que someterse a un proceso de reorganización estructural para hacerse cargo de las tareas, posesiones y familiares del ajusticiado<sup>69</sup>. Hay más, las comunidades, que no rechazaban en su complejo todas las instituciones de raigambre occidental, se resistieron al cierre de ferias y al bloqueo de las exportaciones internas impuestos por Sendero, como vimos

---

<sup>68</sup> “No ser ladrón, no ser soplón y no ser ocioso, una adaptación guerrillera de las tres leyes del impero incaico” (Roncagliolo, 2014: 113)

<sup>69</sup> “Cuando SL castiga a un rico malo: abigeo abusivo, o a un inmoral: esposo infiel, bebedor, puede ganar aceptación, pues los “corrige”, es decir, los vuelve nuevamente funcionales a la comunidad. Cuando los mata, desgarrar un tejido social muy delicado y abre una caja de Pandora que no es capaz de controlar” (Degregori, 2014)

con la masacre de Lucanamarca. Las ciudades costeñas no se abastecían del interior y menos de la región serrana central de Ayacucho, por lo que aplicar ciegamente el dogma maoísta de “cercar la ciudad desde el campo” terminó con asfixiar a la propia economía rural al bloquear los trámites y los negocios intercomunitarios. Así, la prohibición de negocios y de ferias y el sabotaje de las infraestructuras amplió la alienación que los comuneros sentían con respecto a los métodos y objetivos senderistas.

A raíz de dichas consideraciones, no es difícil entender porque con la inversión de tendencia que se produjo al afinar las Fuerzas Armadas sus tácticas antsubversivas, el Ejército pasó a representar el mal menor y el aliado más provechoso para las comunidades, como antes lo había encarnado Sendero. Ahora bien, aquí radican asimismo unos puntos centrales a favor de la desindianización del movimiento: en efecto, la lectura que Sendero daba del campesinado indígena se basaba en su propio menosprecio hacia la estructura social comunera que consideraba “sin densidad histórica ni complejidad social. Dividida sólo en campesinos ricos, medios y pobres; y en buenos y malos” (Degregori, 2014). Por esto, no asumía su defensa, no respetaba sus leyes, no permitía su desarrollo independiente y desataba represalias atroces cuando esta intentaba protegerse. El Partido, entonces, buscaba rehuir cualquier reivindicación de carácter étnico precisamente porque, a la par de los patrones blancos, infravaloraba el mundo indígena andino, pero a un mismo tiempo se servía necesariamente de los sentimientos de insatisfacción e injusticia que permeaban las comunidades para captar a sus miembros y plasmarlos en guerrilleros ideológicamente compactos, como explica magistralmente Simon Strong (1992):

Abimael Guzmán and the other leading members of Shining Path - the central committee - have contrived to use the Andean mythical traditions not because they believe in the goals implied but because they serve their purposes tactically. (...) Nowhere in Shining Path's official documents is it stated that the movement is seeking Indian, ethnic or cultural restoration. For Shining Path, that would be nationalistic. It sees the revolution in international and class rather than racial terms. However, racial and cultural resentment is a formidable political tool. It is what has given Shining Path its force, and it is largely responsible for the cruel and ferocious nature of the violence (Strong, 1992: 57).

Finalmente, los puntos que analizamos demuestran sin lugar a duda que la designación del PCP-SL como emanación de la cultura indígena se vertebra en torno a una falla interpretativa estructural. En esta guerra de todos contra todos, los datos confirman que hubo muchos y variados verdugos que, sin embargo, desataron sus intentos genocidas contra las mismas franjas de la población doblemente victimizadas: de hecho, a las vejaciones materiales y corpóreas, hay que añadir también un proceso de deshumanización derivado de la imposibilidad ontológica de considerar al campesinado andino e indígena como sujetos agentes de su propia historia, dotados de sentimientos humanos y capaces de tomar decisiones, lo que se debe, en parte, a la

construcción mítico-ficcional que se le había dedicado a esta categoría de individuos en el canon literario y cultural indigenista. Las novelas que constituyen nuestro corpus de análisis, por cierto, se moverán precisamente entre la recuperación del mito y la desmitificación para edificar un contra-discurso que dialogue profusamente tanto con el contexto histórico como con las conceptualizaciones derivadas de cuanto acabamos de ilustrar.

## CAPÍTULO 2

### Las letras y la guerra interna: acercamiento al corpus de novelas en diálogo con el contexto del conflicto armado

#### I. ***Adiós, Ayacucho (1986): discursos en pugna***

Frente al choque ontológico-discursivo que supuso la violencia extrema desatada por la lucha entre Sendero Luminoso y el estado, la literatura peruana tuvo que enfrentarse al reto de cómo insertarse en el discurso nacional que se estaba produciendo en torno al conflicto armado para representar lo irrepresentable y decir lo indecible (Salazar, 2013). Para lograrlo, las denominadas novelas de la guerra interna acabaron con entablar un diálogo explícito con el referente histórico-geográfico en el intento de corporificar y substantivar un conflicto que para muchos peruanos seguía careciendo de substancia y así “desmitificar el proceso de banalización y de despersonalización de la violencia puesto en marcha por los discursos oficiales y por los miedos del ciudadano de a pie” (Bernardoni, 2009: 153) a través de la ficcionalización de acontecimientos específicos acaecidos durante la guerra sucia que el lector peruano podía situar y reconocer fácilmente (Cárdenas Moreno, 2016).

Esto es el caso de la “primera obra narrativa en que se representa de manera más extensa y pormenorizada el tema del conflicto interno” (Bernardoni, 2009: 153), *Adiós, Ayacucho (1986)* de Julio Ortega (1942). En efecto, la novela breve pone en escena las vicisitudes de Alfonso Cánepa, dirigente campesino brutalmente asesinado por las fuerzas policiales, que decide viajar a Lima para recuperar las partes del cuerpo que le han sido arrebatadas por sus homicidas al ocultar su cadáver. Una breve descripción de la sinopsis nos permite percibir de inmediato la dimensión grotesca, carnavalesca y satírica de la obra: su protagonista es un irreverente y recriminatorio no-muerto cuya introducción textual, sin embargo, apunta a colmar un vacío discursivo referencialmente connotado (Cárdenas Moreno, 2016), que en el prólogo a la edición de 1991<sup>70</sup> Ortega hace coincidir con la voz del dirigente campesino Jesús Manuel Oropeza Chonta, asesinado por las fuerzas policiales peruanas el 27 de julio de 1984 y brutalizado en

---

<sup>70</sup> En el marco de nuestra investigación, utilizaremos la edición de *Adiós, Ayacucho* incluida en *El oro de Moscú* (Alfadil Ediciones, Caracas, 1991), compendio de novelas breves del autor. El texto en cuestión reproduce la primera edición impresa del cuento largo, publicada por la editorial Mosca Azul de Lima en 1986. La reedición de 2008, a cargo de la editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, contó con un tiraje de 500 ejemplares y supuso tanto correcciones como adjuntas. En particular, eliminó la coma en el título e incluyó, además de un prólogo inédito, la adaptación teatral en quechua de la novela que el Grupo Yuyachkani sigue poniendo en escena desde 1990. *Adiós Ayacucho* forma parte asimismo de *Toda la sangre. Antología de cuentos peruanos sobre la violencia política* (Lima, 2006), recopilación editada por Gustavo Faverón Patriau

circunstancias similares a las de su doble ficcional<sup>71</sup>. De acuerdo con estas mismas indicaciones paratextuales, la *intentio auctoris* de Ortega residiría precisamente en armar un “ensayo de ficción” (1991: 7) a través del cual “devolverle la voz” (*Ibid.*) al cuerpo martirizado de Oropeza y, de hecho, la preminencia otorgada a la palabra y a sus posibilidades discursivas se nos hace patente desde el íncipit, que reproducimos a continuación:

Vine a Lima a recobrar mi cadáver.

Así comenzaría mi discurso cuando llegase a Lima, pero ahora sólo empezaba a salir de la fosa donde me habían arrojado luego de quemarme y mutilarme, dejándome muerto y sin la mitad de mis huesos, que se llevaron a Lima (Ortega, 1991: 11).

Ahora bien, en su conjunto el íncipit de la novela permite aclarar de inmediato la peculiar condición ontológica de no-muerto del narrador homodiegético y sujeto enunciativo, a través de la que podríamos considerar una isotopía de la muerte, evidentemente articulada en este primer párrafo en los términos “cadáver”, “fosa”, “quemarme”, “mutilarme”, “muerto”, “huesos” y acompañada asimismo por una construcción sintáctica que denota la capacidad de este particular muerto de seguir enunciando desde la muerte. Aun así, vale la pena detenerse a analizar la estructuración del fragmento introductorio, puesto que es sumamente reveladora del tipo de tesis que este ensayo de ficción se propone argumentar. Para facilitar nuestra tarea, subdividiremos el texto en tres lexías<sup>72</sup> de acuerdo con el método de análisis semiótico barthesiano, de esta manera:

(1) Vine a Lima a recobrar mi cadáver.

(2) Así comenzaría mi discurso cuando llegase a Lima, (3) pero ahora sólo empezaba a salir de la fosa donde me habían arrojado luego de quemarme y mutilarme, dejándome muerto y sin la mitad de mis huesos, que se llevaron a Lima (Ortega, 1991: 11).

Lo que llama la atención es, en primer lugar, la centralidad otorgada al discurso indirecto libre correspondiente a la primera lexía, separada espacialmente del párrafo siguiente de un punto y aparte. La tematización del discurso, que se configura de inmediato como una reivindicación antes las autoridades, entonces, apunta a denotar su prominencia y precedencia sobre la acción,

---

<sup>71</sup> El Informe Final de la CVR determinó que Jesús Oropeza, de 33 años, había sido acusado falsamente de terrorismo por una familia de terratenientes que rivalizaba con el dirigente campesino por la gestión sindical del área de Lucanas. Tras presentarse él mismo al puesto de policía de su Puquio natal (como lo haría su doble literario Alfonso Cánepa) para solicitar garantías contra los continuos hostigamientos de dicha familia, fue detenido con un pretexto el 27 de julio de 1984 y desaparecido un día después. Su cadáver fue hallado en la morgue de Puquio el 10 de agosto del mismo año, en condiciones aterradoras. De hecho, los guardias civiles que lo tenían secuestrado le habían primero disparado a la cabeza y después le habían volado el cuerpo con una granada de guerra y lo habían quemado. Según la autopsia, Oropeza seguía con vida cuando fue golpeado por la granada e incendiado. Las fotografías del cuerpo brutalizado fueron publicadas por numerosos periódicos, entre los cuales figura la revista *Quehacer*, que dedicó al caso una edición extraordinaria en 1984, que posiblemente sirvió de fuente a Ortega en la elaboración de la novela breve (Bernardoni, 2009)

<sup>72</sup> De acuerdo con Roland Barthes, dos de los criterios de división del texto en unidades mínimas de lectura son la arbitrariedad y, consecuentemente, la conveniencia (Barthes, 1970). Evidentemente, se podría argumentar en favor de una división más segmentaria de la porción de texto que pasamos a identificar con la tercera lexía, pero como nos interesa analizar principalmente la relación que las primeras dos entablan entre sí y con respecto al texto en su conjunto, nos atenderemos a esta división a todos los efectos más “conveniente” aunque quizás menos específica

que se articula solamente a partir de la tercera lexía y a duras penas (“pero ahora sólo empezaba a salir de la fosa”), como si la acción fuera embrionaria con respecto al discurso, ya estructurado y capaz de sustentarse solo en un espacio propio, el de la primera línea del cuento. Es más, en la segunda lexía, el “discurso” es nuevamente enfatizado en la oración: de hecho, Cánepa no dice “así le diría” o “esto pensaba mientras salía de la fosa...”, sino “así comenzaría mi discurso”, de acuerdo con una estructura predicativa algo ambigua, que podría a un tiempo remitir a Cánepa o al discurso como sujetos de la frase personificando al segundo y otorgándole capacidad de movimiento y de acción sobre el sujeto enunciador.

La centralidad de la voz subalterna postulada en el primer párrafo de la novela, entonces, pasaría a conformar uno de los ejes vertebradores de la tesis argumental de *Adiós, Ayacucho*, configurándose desde el principio como la voluntad de apropiarse de la palabra y hacer que “la novela se convierta en un empeño por construir un discurso” (Cárdenas Moreno, 2016: 23) o, mejor dicho, un “contradiscurso” (Bernardoni, 2009: 153) en contraste con otro, hegemónico, oficial y fautor de la violencia, que el ensayo de ficción se propone, en cambio, deconstruir y desautorizar (Vich e Hibbett, 2023).

En las 17 escenas que componen *Adiós, Ayacucho*, la “vocación deconstructiva, carnavalesca y descolonizadora” (Quiroz, 2014: 54) del contradiscurso armado por la novela se pone de manifiesto de manera particularmente explícita en las múltiples interacciones que Cánepa experimenta a lo largo de su periplo hacia Lima y que apuntan a ficcionalizar, a través de unos exponentes claves, la que podríamos definir una nueva tríada monopolizadora de la representación del sujeto marginalizado, parafraseando a Manuel González Prada<sup>73</sup>, que constaría específicamente del discurso antropológico, periodístico e institucional.

Ahora bien, el discurso periodístico e institucional son encarnados respectivamente por un cronista con vocación de policía (Ortega, 1991: 47) representativo de un tipo de periodismo que “no fiscaliza, sino que valida y difunde las versiones oficiales del Estado sin cuestionarlas” (Quiroz, 2014: 47), y por el mismo presidente Belaúnde, al que el no-muerto intenta entregar una carta denunciatoria siendo recibido en cambio por un tipo de discurso hegemónico que se caracteriza por ser monológico (Belaúnde aparece en la novela para dar un discurso sobre la caridad cristiana frente a un público de falsos mendigos, contratados por la ocasión, Quiroz, 2014), distante (“Su voz me sonó amable pero remota”, 1991: 74), vacío (“Vacío al centro mismo de su discurso”, *ibidem*; “El peso de las grandes palabras huecas”, *ibidem*) e inconsistente (“Iba a decirme algo pero sólo produjo un balbuceo”, 1991: 75).

---

<sup>73</sup> En el *Discurso en el Politeama* (1889), González Prada postuló la existencia de una “trinidad embrutecedora del indio”, que el intelectual individuaba en el juez, el gobernador y el cura

Aun así, el auténtico blanco del proyecto deconstructivo ínsito en el ensayo de ficción se manifiesta al articular Cánepa su propia genealogía del discurso oficial con el que pretende polemizar según una trayectoria que va “desde Valverde hasta la comisión de Uchuracay (*sic*)” (1991: 25), es decir, desde la primera aplicación viciada de las ciencias sociales en contra de los sujetos subalternos (Ortega, 1991) hasta el documento oficial, depositario y promotor de un preciso palimpsesto cultural (Ubilluz, 2009), que marcó la infiltración sesgada del mito en el discurso legitimador de la violencia y de la segregación durante el Conflicto Armado Interno.

No se puede hablar de *Adiós, Ayacucho* sin examinar uno de los hipotextos explícitos de la obra, el Informe de la Comisión de Uchuraccay, puesto que la novela breve es a un tiempo una “respuesta inmediata” (Ortega, 1991: 7) al asesinato de Oropeza y una respuesta mediata y meditada al responso y a la influencia del controvertido informe (Vich e Hibbett, 2023), realizado a raíz del brutal asesinato de ocho periodistas limeños<sup>74</sup> y su guía<sup>75</sup> llevado a cabo por los comuneros de Uchuraccay, el 26 de enero de 1983. La masacre de Uchuraccay, que mencionamos de paso en el capítulo anterior, se produjo a principios de la fase más convulsa del Conflicto Armado Interno, inaugurada con el ingreso de los infantes de la Marina Militar a las zonas declaradas de emergencia y con la implementación de una estrategia de neutralización de los militantes de Sendero Luminoso que, además de indiscriminada, fue también caracterizada por la involucración voluntaria y búsqueda del campesinado en la lucha antisubversiva. De hecho, los reporteros emprendieron su desdichado viaje a la sierra ayacuchana con el propósito de investigar los ajusticiamientos sumarios de siete sospechosos considerados senderistas, todos menores de edad, realizados por los aldeanos de Huaychao, que la prensa nacional había dado a conocer entusiásticamente pocos días antes. Los linchamientos, que en realidad habían causado veinticinco muertos en un área geográfica decididamente más ancha y que incluía Uchuraccay, habían recibido el respaldo del estado mayor y el plauso del mismo presidente de la República, quien los había alabado como “ejemplos de patriotismo” (CVR, 2003: 2.4, 132) autorizando *de facto* su prosecución y sentando así las bases para la tragedia que se produciría poco después, cuando los uchuraccainos interpretaron la incursión a pie de los periodistas como el inicio de una represalia senderista y se sintieron legitimados, además de obligados, a actuar paralegalmente.

Frente a semejantes evidencias, el Ejecutivo necesitaba construir una narración en torno a la masacre que minimizara sus responsabilidades. Para lograrlo, Belaúnde encargó la investigación

---

<sup>74</sup> Eduardo de la Piniella, Pedro Sánchez y Félix Gavilán de *El Diario de Marka*, Jorge Luis Mendivil y Willy Retto de *El Observador*, Jorge Sedano de *La República*, Amador García de la revista *Oiga* y Octavio Infante del diario *Noticias de Ayacucho* (CVR, 2003)

<sup>75</sup> El guía respondía al nombre de Juan Argumedo

del suceso a una comisión nombrada por él mismo, presidida por el novelista Mario Vargas Llosa y constituida por dos antropólogos, dos lingüistas, un jurista y un psicoanalista. Su controvertido trabajo de campo produjo el ya mencionado Informe<sup>76</sup>, inmediatamente apropiado por el discurso oficial y público relativo al conflicto, por más que su redacción dependiera de unos evidentes defectos estructurales: en primer lugar, la comisión llegó a Uchuraccay en helicóptero, acompañada por oficiales del Ejército; secundariamente, permaneció dos horas en el pueblo, todavía al lado de las Fuerzas Armadas; por fin, los antropólogos y psicoanalistas consultados no conocían el quechua, idioma en el que se expresaban los reos y testigos encuestados (Flores Galindo, 1994; Vich, 2002).

Ahora bien, *Adiós, Ayacucho* no pone en tela de juicio la veracidad de los sucesos reconstruidos por la Comisión Investigativa, porque desde una óptica estrictamente factual el Informe Vargas Llosa representó indudablemente un acierto: tanto Degregori (2014) y Ubilluz (2009) como la misma CVR (2003) consideran que la descripción del contexto de producción de la masacre, caracterizado por el pánico y la zozobra derivados de los enfrentamientos continuos que se estaban dando en aquel entonces entre el PCP-SL y las comunidades, y la restitución cronológica de los movimientos e interacciones de los ocho periodistas directos a Huaychao fueron fidedignos y eficazmente pormenorizados. Tampoco se pone en duda la autoría de la matanza, incuestionablemente llevada a cabo por los uchuraccainos, quienes, incluso, se autodenunciaron a las autoridades antes de percatarse del equívoco. Lo que sí Ortega se propone cuestionar es el tipo de discurso oficial, institucionalmente autorizado, científicamente respaldado que se produjo a partir de la insistencia del Informe en las que denominaron “causas mediatas” de la masacre (Ubilluz, 2009) en detrimento de las causas consideradas inmediatas, que responsabilizaban rotundamente al Estado.

Según Ubilluz (2009), esta segunda sección del documento fue redactada de acuerdo con una precisa “estrategia textual” (23) al servicio de la política, basada en el uso de un “fraseo timorato” (*ibidem.*) apto a minimizar el papel y la influencia de las fuerzas del orden en las ejecuciones sumarias. De hecho, si, por un lado, el Informe detallaba las visitas frecuentes del Batallón Sinchi de la Guardia Civil a las poblaciones de la alta puna y a los uchuraccainos y reconocía que en dichas ocasiones las instituciones alentaron los lugareños a que aniquilasen con sus propias manos todo foráneo<sup>77</sup>, llegando incluso a afirmar que “jugó un papel importante, y acaso decisivo,

---

<sup>76</sup> El informe es conocido como *Informe de la Comisión de Uchuraccay, Informe de Uchuraccay e Informe Vargas Llosa* debido a su autoría. En el marco de este trabajo, utilizaremos el acrónimo IVL y haremos referencia a la edición digitalizada del documento proporcionada por la Biblioteca Virtual de la Verdad y Reconciliación. Perú (1980 – 2000)

<sup>77</sup> De acuerdo con el *Informe Final* de la CVR (2003), los declarantes en el caso Uchuraccay insistieron en que los sinchis les habían comunicado explícitamente que el enemigo se desplazaría a pie y que debían echar del pueblo a todos cuantos no llegaran en helicóptero

la seguridad de los comuneros de que tenían autorización para actuar así por parte de la autoridad representada por los sinchis” (IVL, 1983: 12), por otro, el texto se valió de giros discursivos ambiguos para negar la sistematicidad de la estrategia de neutralización de las fuerzas policiales recriminándoles únicamente haber alimentado la “confusión” (IVL, 1983: 21) en las comunidades y haber abusado saltuariamente de los límites constitucionales para llevar a cabo su difícil tarea antisubversiva<sup>78</sup>.

En cambio, la comisión no mostró el mismo titubeo oratorio en la perfilación de las denominadas “causas mediatas”, como anticipamos. Es más, su inclusión en un responso que, a pesar de las precauciones discursivas, dejaba en claro, aunque oblicuamente, en qué medida la ofensiva senderista y la subsiguiente estrategia antisubversiva concertada por el Ejecutivo habían influido en el trágico desenlace de Uchuraccay, apuntaba evidentemente a depauperar los motivos contextuales al considerarlos superficiales (Ubilluz, 2009) para, en cambio, construir una etiología de la violencia arraigada exclusivamente en la dicotomía nacional Perú oficial/Perú profundo<sup>79</sup>, con la que fundamentalmente se daba respaldo científico al paradigma indigenista que veía en el mundo andino un universo otro, cristalizado en el tiempo y marginado cultural y jurídicamente del resto del país (Quiroz, 2014).

Así, los uchuraccainos y toda la etnia “iquichana” se configuraron como tradicionales, arcaicos, aferrados celosamente al fuero propio y a “otro sistema jurídico” (IVL, 1983: 20) que contradecía en la práctica el sistema jurídico del país oficial, primitivos, aislados y “alejados de toda autoridad” (ivi, 22), parte del “conglomerado humano más miserable y desvalido” (ivi, 23) de la provincia ayacuchana, desprovistos de agua, luz, atención médica, infraestructuras, entre muchos otros atributos. Además, los antropólogos consultados por la comisión consideraron ritual y “mágico-religiosa” (IVL, 1983: 24)<sup>80</sup> la modalidad del asesinato de los ocho periodistas, alimentando así las dimensiones míticas del suceso y de sus protagonistas.

---

<sup>78</sup> En particular, el Informe Vargas Llosa pondera cuanto sigue con respecto a los abusos y agravios cometidos por las fuerzas de seguridad: “El estricto respeto de la legalidad democrática, en muchos casos, puede significar, para soldados y guardias, simplemente el suicidio o la total impotencia. Esta es una de las razones, sin duda, por la que esta legalidad es vulnerada por las fuerzas del orden” (1983: 22), y también: “El catálogo de quejas es largo y doloroso: arrestos injustificables, malos tratos, agravios contra ciudadanos pacíficos, hurtos al amparo del toque de queda, accidentes irreparables por obra de la prepotencia y del abuso del alcohol” (Ivi). Curiosamente, no se mencionan los homicidios y las desapariciones (en aquel entonces, aún embrionarios) y las torturas (que, en cambio, eran muy bien documentadas) y se culpan a las proverbiales manzanas podridas para desviar la atención de la naturaleza sistémica y programática de la violencia estatal

<sup>79</sup> La dicotomía fue postulada por el historiador Jorge Basadre en 1947 (Maticorena, 2003) y apropiada de inmediato por las élites intelectuales criollas. El Informe Vargas Llosa cita explícitamente la terminología acuñada por Basadre, cuando considera que: “(...) A juicio de la comisión, comparten (*las responsabilidades*) todo lo que Jorge Basadre llamaba el Perú Oficial” (IVL, 1983: 20) y también al ponderar: “Si es que hasta ellos (*los uchuraccainos*) llegaban los ecos del país oficial” (Ivi)

<sup>80</sup> Los cuerpos fueron enterrados en fosas poco profundas, bocabajo y en pares. Según el Informe, este tipo de sepultura se reservaría únicamente a todos cuantos se consideren “diablos”

Evidentemente, “el Informe mentía” (Ubilluz, 2009: 29). Su construcción argumental se erguía sobre múltiples contradicciones que el texto mismo no falló en documentar y que estuvieron en la base del *debunking* operado por la Comisión de Verdad y Reconciliación veinte años después. De hecho, ¿cómo conciliar la tesis de la otredad y ajenidad jurídica de los iquichanos con el hecho de que los comuneros mismos acudieron a la Guardia Civil para denunciar la matanza de los que consideraron erróneamente senderistas y para entregarles a las autoridades las posesiones que éstos traían? La misma falacia argumentativa impregna la yuxtaposición en el mismo documento de declaraciones rotundamente en contraste, como “la noción misma de superación o progreso debe ser difícil de concebir” (IVL, 1983: 23) y “la Comisión tiene testimonios que prueban que en la comunidad hay artefactos como linternas, radios y tocadiscos a pilas” (IVL, 1983: 14)<sup>81</sup>. Sin embargo, y por más que el Informe se contradijera de manera flagrante e incuestionable, sirviéndose además de una categoría étnica errónea, puesto que los denominados “iquichanos” hallaban, en realidad, de una creación decimonónica de las clases altas ayacuchanas motivada por la voluntad de jactarse de un origen ilustre y distinto con respecto al campesinado oriundo de la puna (CVR, 2003; Ubilluz, 2009), su contenido fue recibido como auténtico por la mayoría de sus receptores, porque respondía a una imagen cultural del sujeto marginado andino adherente a la mitología que el discurso del poder le había edificado alrededor (Ubilluz, 2009; Quiroz, 2014) desde el diálogo de Cajamarca.

Pues bien, todo cuanto venimos de pormenorizar es tomado como punto de partida en el contradiscurso alternativo impostado por *Adiós, Ayacucho*. En efecto, el Informe y sus ideológicamente connotadas deficiencias, en la óptica orteguiana, representarían la encarnación del “metarrelato que ha sido utilizado para escribir (sobre) América Latina” (Quiroz, 2014: 53) que es preciso deconstruir y que el autor efectivamente deconstruye a través de la relación que su narrador homodiegético, lo recordamos, hombre serrano y andino además de zombificado, establece con el estudiante de antropología “limeño, blanquito y criollo” (Ortega, 1991: 19) que encuentra al salir hacia la capital ocultado en un camión.

A este respecto, cabe subrayar que los límites y los alcances de la palabra y del discurso adquieren nuevamente una relevancia temática axial y protagónica en la primera interacción oral entre los dos. De hecho, con motivo de su encuentro, el antropólogo, evidentemente desconcertado por lo que considera un imprevisible e increíble hallazgo, se propone llegar a una

---

<sup>81</sup> La CVR insistió mucho en este último punto: “Por otro lado, en 1983 Uchuraccay distaba mucho de la imagen congelada e inmóvil brindada por el informe. Desde 1959 la comunidad contaba con una pequeña escuela, sostenida sobre todo por los propios campesinos, la cual ofrecía los primeros años de educación primaria. También habían (*sic*) dos pequeñas tiendas, las cuales vendían productos de consumo básico: sal, azúcar, fideos, conservas, etc. Dos comuneros se dedicaban al comercio de ropa, la cual traían de Huanta y Tambo. Otro al comercio de artefactos domésticos, como radios, máquinas de coser, etc., que los traía desde Lima y Huancayo. Muchos otros eran comerciantes de ganado” (CVR, 2003: 2.2, 155)

definición unívoca y clara del sujeto Cánepa, que, en esta fase primordial, sigue ocupando el espacio ontológico de objeto de estudio del discípulo, pero sin lograrlo. Lo que la novela escenifica aquí es una auténtica lucha por la definición del subalterno (Vich e Hibbett, 2023), que se da cuando el estudiante intenta enmarcar a Cánepa dentro de las categorías establecidas por el discurso etnológico oficial a través de varias etiquetas identitarias (“charanguista sietemesino de la comunidad de Palca”, 19; “el abigeo Superman, (...) el cojo, tuerto y manco de las comunidades de altura”, *ibidem*), que, sin embargo, no consiguen restituir una afirmativa y que tampoco producen el efecto esperado de dominio sobre el otro logrado mediante el poder del conocimiento. Es interesante, entonces, remarcar que la primera operación deconstructiva puesta en marcha por el relato largo reside en la inversión valórica<sup>82</sup> que se produce en la relación entre Cánepa y el antropólogo (Quiroz, 2014), que desemboca en una “desautorización del discurso oficial” (Vich e Hibbett, 2023: 61) cuando éste le ruega al dirigente campesino decirle quién es (“Ya, pues – rogó, inquieto –, dime quién eres”, 19) frente a las constantes derrotas definitorias sufridas. Así, el antropólogo, emisor del discurso hegemónico y representante del Perú oficial, “comienza a perder el control sobre su “objeto de conocimiento”, quien ahora se ha convertido en un sujeto que puede responder” (Vich e Hibbett, 2023: 62) y que debe responder para llenar un vacío gnoseológico del otro de lo contrario insondable.

Hay más. La respuesta que el dirigente campesino da a esta petición (“Soy Alfonso Cánepa (...), o más bien lo que dejó de él la policía”, 19), que corresponde a su efectiva y completa subjetivación, aquí pasa a configurarse como el antecedente necesario para que él mismo pueda abordar la cuestión del discurso oficial desde un polo dialógico finalmente autorizado y evidentemente desacralizador.

Y así, de hecho, se abre el capítulo sexto:

- ¿Tú crees que el cura Valverde era antropólogo?
- ¿Qué Valverde? – se sobresaltó el antropólogo
- El cura, pues. El capellán de las tropas de Pizarro.
- No, cómo va ser (*sic*).
- Pero fíjate que se portó como un científico social. Preparó un verdadero juicio del Inca Atahualpa, anticipando su respuesta, y confirmando su propia idea. Era muy zorro este curita.
- Bueno, ¿y?
- El Inca no había visto nunca un libro y cuando Valverde le alcanza la Biblia se la lleva a la oreja, creyendo que le hablaría. ¿Por qué haría eso?
- Por cojudo, claro.
- Por el discursito, más bien (Ortega, 1991: 22)

He ahí que la genealogía del discurso opresor construida por Ortega en *Adiós, Ayacucho* (que ya mencionamos de paso antes) individúa explícitamente su punto de partida en el

---

<sup>82</sup> Abordaremos el tema de la inversión valórica de personajes y papeles como configuración retórica del mito del *pachacuti* en el corpus de novelas en el capítulo siguiente

Requerimiento de Cajamarca y su punto más recién de llegada en el Informe Vargas Llosa, que cuestiona unas líneas más abajo y que conecta con su antecesor mediante la repetición de la palabra “discursito”:

- Pero fíjate en el discursito de la comisión de Belaúnde en Uchuraccay – volví a la carga, armado de paciencia, sabiendo que la batalla sería larga.
- ¿Qué hay con eso?
- Es el discurso de tus colegas antropólogos, ¿verdad? «Venimos en nombre de Tayta Belaúnde, ya sabemos que Uds. mataron a los ocho periodistas porque estaban en un estado de confusión cultural, y que Uds. tienen sus propias costumbres y modos de hacerse justicia, o sea que la policía no los instigó a esa matanza, ya que Uds. confundieron a los periodistas con guerrilleros». Igualito que el discurso de Valverde, ¿no? (*Ivi*, 23)

Ahora bien, la inversión valórica establecida con el encuentro y la lucha definitiva librada entre los dos se refuerza en esta escena, dónde el estudiante de antropología se limita a hacer preguntas vagas y algo fáticas sin aportar algún tipo de conocimiento o defender alguna tesis mientras que “el “informante” (Alfonso Cánepa), el otro marginado, víctima de la violencia del Estado, el sujeto tradicionalmente representado (“hablado”) por el discurso hegemónico (representado por el antropólogo en este caso), pasa a ser el intérprete del documento que contiene el “secreto” de la configuración de la cultura peruana (“El Informe sobre Uchuraccay”)” (Quiroz, 2014: 54), un secreto que la conclusión del intercambio nos desvela parcialmente: “Sí, hombre, ¿no ves que a nombre de la autoridad se promete la justicia cuando se está reafirmando el poder estatal? ¿No crees que con ese discurso de Uchuraccay (*sic*) termina la antropología en el Perú?” (Ortega, 1991: 23).

Es así como Ortega empieza a edificar su propio contradiscurso, deconstruyendo paso a paso las entidades detentoras de la palabra y del saber en el Perú y en América Latina, como venimos de analizar. Ahora bien, la batalla, que hasta este punto de la novela se ha librado en diálogos orales, filtra también a la forma escrita, evidentemente de acuerdo con la contra-genealogía, o sea, con la genealogía del discurso alternativo, trazada por el autor, que se originaría con la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala (1615):

Un antepasado más cándido que yo escribió una carta al rey español de dos mil páginas, que tomó doscientos años en ser leída. En cambio, el discurso de Valverde y el discurso de Uchuraccay se leerán en los colegios de este país, como dos columnas del Estado (Ortega, 1991: 38-39)

El fragmento, sacado de la carta recriminatoria que Cánepa escribe e intenta entregar al Presidente de la República, es particularmente elocuente a la hora de denotar el movimiento dialéctico que vertebra semejante pugna discursiva. De hecho, en la diégesis, la carta no será leída por las autoridades a las que se había destinado su contenido, lo que traza un evidente paralelismo con la *Nueva corónica* simétrico a la relación de reciprocidad que el texto individúa entre los dos “discursitos” hegemónicos por antonomasia. Aun así, nos parece interesante

subrayar que la incursión de Cánepa en la dialéctica del discurso peruana y, evidentemente, continental marca una ulterior inversión valórica y de rumbo motivada por la peculiar condición enunciativa del emisor. Alfonso, en efecto, no solo se ha convertido “de informante (...) en encuestador” (Ortega, 1991: 23), sino que ha puesto en duda con su mera existencia liminal de no-muerto la fiabilidad y, por ende, la autoridad del discurso oficial que sus opresores (el antropólogo, el periodista y el presidente de la república) podrían producir sobre él:

Iba yo pensando que, después de todo, el antropólogo era un tipo coherente y consistente. Su oficio era el discurso y en él ganaba sus batallas. Yo sería otro tema de sus próximos informes eruditos sobre ese Perú profundo cuya clave él poseía. Pero por una vez la realidad era más complicada. Nadie creería en su informe académico. Aún más, un informe como el que planeaba pondría en duda su lucidez profesional (Ortega, 1991: 31).

Finalmente, es en la carta a Belaúnde que Cánepa hace dictar al antropólogo (el cuerpo del dirigente ha sido descuartizado, lo recordamos) que las instancias ínsitas en el discurso oficial son definitivamente apropiadas y deconstruidas por el personaje subalterno (Vich e Hibbett, 2023) en el simbólico terreno de la escritura, manantial del poder por antonomasia en el Perú desde Valverde (Vich, 2002; Cornejo Polar, 2003), y frente a la autoridad legitimadora del propio Informe de Uchuraccay (Mere Collazos, 2017). Reproducimos un fragmento a continuación:

Sus antropólogos e intelectuales han determinado que la violencia se origina en Sendero Luminoso. No, señor, la violencia se origina en el sistema, y en el Estado que Ud. representa. (...) Sus abogados han determinado que las leyes del Estado no se aplican a los excesos de violencia de los campesinos, instigados por las fuerzas antsubversivas, como si el Estado no representara a las naciones del país (y es verdad que lo hace mal), pero esa noción jurídica primitivista y paternalista sirve, reveladoramente, para encubrir a los verdaderos culpables de la violencia campesina, multiplicada por la ocupación distorsionadora de las fuerzas de la represión. (...) *Sus escritores* han determinado que todos somos culpables<sup>83</sup>. Pero en el Perú unos son más culpables que otros. Porque si todos somos culpables ya no hay culpa, ni ley ni sanción posible. (...) Sus soldados, que ejecutan en el campo la defensa de la democracia real, son la praxis de tanto discurso. Con esta praxis, pronto no necesitaremos de ningún discurso. (Ortega, 1991: 38, énfasis mío)

En este contexto interpretativo, resulta llamativa la recriminación, nada casual, que Cánepa mueve a los escritores en su carta al presidente, puesto que la crítica ha leído en el Informe Vargas Llosa la manifestación apropiada por las instituciones de un preciso circuito ficcional relacionado con su celeberrimo autor (Flores Galindo, 1994; Ubilluz, 2009). De hecho, el Informe, documento oficial y “científico” producido por una comisión investigativa designada por el

---

<sup>83</sup> La novela hace referencia explícita a este pasaje del Informe Vargas Llosa: “Más que distribuir responsabilidades —que, en este caso, a juicio de la Comisión, comparten todo lo que Jorge Basadre llamaba el Perú oficial, o por lo menos, el sector democrático de éste que recibió con alivio la noticia de las ejecuciones de “senderistas”, la Comisión cree necesario y urgente, llamar la atención sobre el conflicto —desarrollado por el estudio del jurista, doctor Fernando de Trazegnies— que plantea, en nuestro país, la existencia junto al sistema jurídico occidentalizado y oficial, que en teoría regula la vida de la nación, de otro sistema jurídico, tradicional, arcaico, soterrado y a menudo en conflicto con aquel, al cual ajustan su vida y costumbres los peruanos de las alturas andinas como Huaychao y Uchuraccay” (IVL, 1983: 20)

Estado, merece la pena recordarlo, se insertaría en una línea narrativa continuativa que incluiría también *Historia de una matanza* (1983), componimiento entre el artículo periodístico y el cuento largo en el que Vargas Llosa ficcionaliza los sucesos de Uchuraccay, y *Lituma en los Andes* (1993), novela de la guerra interna a la que dedicaremos más espacio en los capítulos siguientes<sup>84</sup>, pero también *Guerra del fin del mundo* (1981), donde Vargas Llosa postulaba por primera vez el tema de la violencia surgida de un equívoco (Flores Galindo, 1994), de forma similar a la interpretación que dio de la masacre sobre la que indagaría doce años después.

Podríamos leer la alusión a las responsabilidades de los escritores en la delineación del curso tomado por el discurso institucional, entonces, como el reconocimiento y el desvelo de un eje interpretativo fundamental del Informe de Uchuraccay, es decir, que este fue gestado en el campo literario e impregnado de ficción desde su concepción. Es también por esta razón que el contradiscurso armado en *Adiós, Ayacucho* que analizamos extensivamente en las páginas anteriores tuvo que desarrollarse paralelamente dentro del campo ficcional y, más precisamente, a través de un “ensayo de ficción” (Ortega, 1991: 7). Pues bien, es preciso remarcar que la vertiente ficcional y narratológica del ensayo consiste en que la tesis armada por Ortega se expone a través de un cuerpo desmembrado, incompleto (“¿Qué parte sería la que me falta?”, se pregunta Cánepa a principios de su periplo, *ivi*: 15), fabuloso en todos los sentidos, sobre todo el novelesco. En *Adiós, Ayacucho*, el cuerpo mutilado de Cánepa se configura como un polo dialógico dicotómico con respecto a la voz y a la palabra y dicho posicionamiento antitético es logrado mediante una isotopía que me atrevería a definir de la ventriloquía: de hecho, Cánepa es descrito como “un muñeco hecho para ser deshecho” (12), “un recién nacido” (18), “uno de esos muñecos de la altura” (*Ibidem*), “el hombre biónico nativo” (29), “un muñeco de ventrílocuo” (42) y “Pinocho” (53, 54) en dos distintas ocasiones. Lo que es aún más elocuente, sin embargo, es que en la edición Alfadil de 1991, la isotopía se inicia en el paratexto, al considerar Ortega al cadáver de Jesús Oropeza que inspiró la novela breve un cuerpo “reducido a un fante” (7). Evidentemente, semejante pista motiva en gran medida la definición de la isotopía brevemente esbozada como de la “ventriloquía” y no, por ejemplo, de la “inanimación” o del “juguete”: el propósito del ensayo de ficción es “devolverle la voz” (Ortega, 1991: 7) a Oropeza Chonta a través de su doble, el no-muerto Alfonso Cánepa, pero este acto no puede ser otra cosa sino pura ventriloquía literaria, porque el cuerpo deshecho de Alfonso Cánepa sigue existiendo como mero artificio literario, necesario a vehicular una tesis argumental desprendida a partir de la “crisis de la transmisibilidad de la experiencia” (Vich, 2002: 55) generada por el cuerpo torturado y desmembrado.

---

<sup>84</sup> En particular, nos dedicaremos a *Lituma en los Andes* en el capítulo 2.3, dedicado al análisis preliminar de *Abril rojo* de Santiago Roncagliolo

Sin adelantarnos demasiado, podríamos concluir nuestro análisis preliminar afirmando que en el mito del Inkarrí es donde la dicotomía encuentra su síntesis y donde el dúplice propósito del viaje, a un tiempo motivado por la reintegración del cuerpo y por la construcción y difusión de la voz a través de la carta de denuncia, encuentra su satisfacción. En un evidente paralelismo con el Requerimiento de Cajamarca, la carta de Cánepa acaba en el piso “arrugada y sin abrir” (75) y si el breviario caído al suelo creó el pretexto en 1532 para justificar moralmente la Conquista (“Pero el Inca arroja la Biblia al suelo, y esa era la señal convenida para atacar”, 22), la carta desechada en el “piso oscuro” (75) representa especularmente el elemento legitimador de la profanación de la tumba del fundador Pizarro que cierra la novela, y que, al proporcionarle a Cánepa los huesos que le faltan para reconstruirse a sí mismo, abre el texto a las posibilidades retóricas, estéticas y éticas del sustrato mítico andino, como veremos.

## II. Apropiación y síntesis de las pluralidades en *Rosa Cuchillo* (1997)

Todo análisis de la producción literaria engendrada como consecuencia del Conflicto Armado Interno que se proponga ser exhaustivo y completo no puede prescindir de la obra de Óscar Colchado Lucio (1947 – 2023), auténtico referente tanto a nivel nacional como internacional sobre el tema. En efecto, el escritor ancashino figura, en la catalogación de las manifestaciones literarias sobre la guerra interna intentada por Mark R. Cox (2008), entre los dieciséis autores peruanos y los trece andinos<sup>85</sup> más prolíficos con cinco cuentos y una conocidísima novela, objeto de nuestro estudio, sobre el conflicto, a los que se tienen que añadir asimismo la adaptación gráfica de la obra antemencionada, y una segunda novela, *El cerco de Lima*, que vio la luz en 2013 y que junto con el conjunto de cuentos *Cordillera negra* (1985), ganador del Premio Copé en 1983, y *Rosa Cuchillo* (1997), nuestro objeto de estudio, forma parte de la apodada *Trilogía andina* del autor.

A pesar del renombre, de los premios y elogios coleccionados<sup>86</sup>, de las traducciones, de la existencia de ediciones Alfaguara y Debolsillo de sus novelas y recopilaciones de cuentos, la obra

---

<sup>85</sup> “Esos dieciséis escritores componen el 9.5% del número total y han publicado el 30.8% de todos los cuentos y el 22.1% de las novelas. Los tres no andinos son Alonso Cueto, José de Piérola y Víctor Andrés Ponce. Los otros trece son Dante Castro, Zelideth Chávez, Óscar Colchado, Mario Guevara, Harol Gastelú, Félix Huamán Cabrera, Luis Nieto Degregori, Feliciano Padilla, Julián Pérez, Enrique Rosas, Ricardo Vírhuez, Zein Zorrilla y Sócrates Zuzunaga” (Cox, 2008: 234-235)

<sup>86</sup> Premio Nacional de Cuento José María Arguedas en 1978, Premio José María Eguren de Poesía en 1980, el ya mencionado Premio Copé de Cuento en 1983, Premio Nacional de Literatura Infantil y Juvenil en 1985, Premio Latinoamericano de Cuento (CICLA) en 1987, Premio Nacional de Educación “Horacio 95” en 1995, Premio Nacional de Novela “Federico Villareal” en 1996, Premio Internacional de Cuentos “Juan Rulfo” en 2002 y el premio a la carrera de la Casa de la Literatura Peruana en 2008. Con motivo de su premiación, la Casa de la Literatura Peruana difundió

de Colchado Lucio ha permanecido algo en la sombra y se encuentra a presente o descatalogada, o reeditada con menos y menos frecuencia, por lo que llegar a leer físicamente a Colchado Lucio se ha puesto particularmente complicado. Estos datos revelan que Colchado quizás no gozó del nivel de atención tanto en el entorno editorial como en el académico que, de acuerdo con los investigadores que más se han dedicado al análisis de su obra, sin duda merecía. Se trata de una opinión que comparten tanto Vervaeke (2009) como el mayor crítico del autor, Víctor Quiroz (2006a), quien dedicó a Rosa Cuchillo una estudiadísima tesis, en la que reconoció que “la crítica sobre la producción discursiva de Óscar Colchado Lucio ha sido superficial, reductiva y, a veces, contradictoria” (2006a: 11) y que, asimismo, nos encontramos frente a “un desencuentro entre la mínima atención de la crítica y la numerosa producción de Colchado, iniciada en 1974” (*ibidem.*), terminada unos pocos meses antes de su fallecimiento imprevisto en enero de 2023 y cuyo auge es representado sin lugar a duda por *Rosa Cuchillo*.

Galardonada en 1996, un año antes de su publicación, con el Premio Nacional de Novela “Federico Villareal” por un jurado de excepción, compuesto por el poeta Washington Delgado, el presidente de la Academia Peruana de la Lengua Eduardo Hopkins, el crítico literario y cofundador de la editorial limeña Mosca Azul Abelardo Oquendo, el novelista Oswaldo Reynoso y el propio Julio Ortega, *Rosa Cuchillo* quizás sea la novela de la guerra interna más paradigmática e icónica<sup>87</sup>, debido en gran medida a la conmixión de fuentes discursivas, tecnologías comunicativas, cosmovisiones y sistemas culturales que vertebra la obra. De hecho, y de acuerdo con Víctor Quiroz (2006a), *Rosa Cuchillo* ocuparía un lugar privilegiado en las letras peruanas de finales del siglo XX precisamente como “novela bicultural” (2006a: 6), es decir, como “obra literaria que se inserta en las fronteras de dos sistemas socioculturales (o semiósferas) que interactúan y se conjugan tensionalmente” (*ibidem.*), con el objetivo de estructurar un sistema textual híbrido, evidentemente tributario y representativo de los conceptos de transculturación narrativa y heterogeneidad<sup>88</sup> acuñados respectivamente por Ángel Rama (1984) y Antonio Cornejo

---

una nota de prensa en la que se subrayaron asimismo los homenajes recibidos por Colchado Lucio, que reproducimos a continuación: “En 2008 recibió un homenaje en la I Feria del Libro de Lima Norte. Dos años después fue homenajeado en el Congreso sobre literatura y violencia política realizado en la semana de literatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En el 2012 fue invitado a la sede de las Naciones Unidas en Ginebra, Suiza, para dar una conferencia como parte de la celebración de “El Día del idioma español”. Asimismo, en 2013, la revista literaria *Ars Verba* y la Municipalidad de Huaylas le rindieron un homenaje. Ese mismo año recibió un reconocimiento de la Academia Peruana de la Lengua y la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos por su destacada trayectoria en la literatura peruana infantil” (2018)

<sup>87</sup> Recordamos también que la novela fue traducida al italiano y parcialmente al inglés, que suele formar parte de las lecturas obligatorias en el ciclo escolar secundario peruano y que fue adaptada al teatro por Ana Correa del colectivo cultural y artístico *Yuyachkani*, como lo fue asimismo *Adiós, Ayacucho* de Ortega

<sup>88</sup> Vervaeke (2009) argumenta que *Rosa Cuchillo* podría incluso superar la primera acepción de literatura heterogénea postulada por Cornejo Polar, es decir “como textos cuya producción y consumo corresponden a un universo y el referente a otro distinto y hasta opuesto” (21) si esta llegase a alcanzar un público de lectores andinos quechuahablantes

Polar (2003), cuyo principio articulador reside en la apropiación, resemantización e yuxtaposición sincrética de pluralidades heteróclitas. Así, en *Rosa Cuchillo* el lector implicado tiene que enfrentarse a una estructuración narrativa basada en la superposición de planos múltiples y heterogéneos, que se repercute tanto en el nivel temático como en el formal: distinguimos, de hecho, una pluralidad de hipotextos procedentes tanto del patrimonio oral quechua como de la tradición literaria occidental, una pluralidad estructural, articulada en una multiplicidad de cronotopos y de instancias narradoras, una pluralidad de voces y perspectivas que alimentan la polifonía que caracteriza el texto, una pluralidad de sistemas de creencias, como anticipamos, y, también, la adopción de una norma lingüística plural.

Evidentemente, el principio de síntesis de contrarios tensionales, denominado *tinkuy* en quechua (Quiroz, 2006a), forma parte integrante y fundamental de la cosmovisión del polo cultural dominado (Cornejo Polar, 2003; Quiroz, 2006a), por lo que se puede afirmar que la articulación de la novela como intersección concéntrica y sincrética de elementos heteróclitos e, incluso, antitéticos sirve un propósito que va más allá de la mera estética, puesto que responde principalmente a un claro proyecto descolonizador (Quiroz, 2010) y deconstructivo, que apunta a desmitificar la imagen inmovilista y monológica convencionalmente asociada a la racionalidad andina (Cornejo Polar, 2003) “con el fin de proponerla como un modo de pensamiento alternativo desde el que se pueden replantear los términos del diálogo entre lo occidental y lo andino más allá de las jerarquías coloniales” (Quiroz, 2010: 103) y, a un tiempo, desde el que se puede dar cuenta de la violencia indiscriminada desatada por el Conflicto Armado Interno a través de la perspectiva silenciada de quienes padecieron más sus consecuencias, como veremos a continuación.

Pues bien, un análisis preliminar de dichas pluralidades interseccionales resulta sumamente provechoso para dar cuenta del ambicioso propósito deconstructivo y contrahegemónico llevado a cabo por Colchado en *Rosa Cuchillo*, anticipado en la declaración algo programática inscrita subrepticamente en el *tinkuy* que titula la obra y que remite al apodo de su protagonista, la andina Rosa Wanka, llamada Rosa Cuchillo por el filo que en su juventud solía utilizar para defenderse de los hombres de su comunidad tras quedarse huérfana y sola. De hecho, en una declaración rendida a la Casa de la Literatura Peruana en ocasión de la celebración de los veinte años de la publicación de la novela (2017), el escritor Selenco Vega consideró que la hibridación contradictoria que denota y constituye la obra es evidenciable a partir de los dos sustantivos que componen el epónimo apodo, que remiten a campos semánticos que podríamos considerar opuestos y en tensión: por un lado, una flor, producto de la esfera natural y símbolo de vida, de belleza, amor y, por cierto, iconográficamente asociada al principio femenino; por otro, un arma blanca, sintética y artificial, simbólicamente asociada a la muerte y a la venganza, de acuerdo

con el *Diccionario de símbolos* (1992) de J. E. Cirlot, y también al principio masculino como símbolo fálico capaz de penetrar y “desflorar” su contraparte femenina. Ahora bien, la resemantización y resolución sincrética de la primera implementación del principio ordenador del cosmos y estructurador de la novela, el *tinkuy*, se da en un personaje que reúne en sí a un tiempo los principios de vida y muerte, tratándose de un individuo que viaja al inframundo tras su fallecimiento y que, no obstante, puede narrar sobre su propio periplo desde una condición liminal entre la cesación y la prosecución de la existencia, que condensa en sí lo andino y lo occidental al creer en un sistema religioso que es complementariamente regido por *Wirakocha* y los dioses montañas, los *wamanis*<sup>89</sup>, y el Dios creador de la tradición judeocristiana, y que, en particular, desempeña un papel tradicionalmente prerrogativa de protagonistas masculinos, como lo es el del viajero tanto al más allá como a cualquier otro destino (Estrada, 2010; Huamán Andía, 2022: 132), siendo, sin embargo, un personaje femenino.

Es así como un elemento tan esencial y básico en la estructuración de la obra como su título abre de inmediato a las posibilidades discursivas, dialógicas e intertextuales otorgadas por la yuxtaposición y la síntesis de las pluralidades tensionales que vertebran la globalidad del tejido textual. Sin embargo, en Rosa Wanka<sup>90</sup> estas no se limitan a las comentadas hasta ahora. Inspirada en la bisabuela de Colchado, que tras quedarse huérfana a los dieciséis años empezó a vivir armada, Rosa Cuchillo es un evidente personaje puente (Huamán Andía, 2022), a un tiempo articuladora y mediadora de los distintos planos y referentes culturales que componen la novela, como vimos. Empero, la protagonista ejerce su función puente desde otros puntos de vista, puesto que recoge también en sí principios duales y plurales contrapuestos siendo a un tiempo mujer y diosa. Al final de la novela, de hecho, su verdadera identidad es revelada al lector y redescubierta por la propia Rosa, que la había olvidado: la protagonista es, en realidad, Cavillaca, deidad fundamental en el panteón andino, que eligió “hacerse mujer” y descender al mundo de los seres humanos para experimentar su sufrimiento y “compartir la experiencia de otras mujeres” (Salazar, 2013: 73) en el contexto referencial de la guerra interna, en una primera marca de conmistión sincrética entre el mito y la violencia, cuyo análisis nos ocupará más detenidamente en el tercer y último capítulo del presente trabajo<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> También denominados *apus*, *jirkas* o *orccos*, términos que utilizaremos de manera intercambiable en el presente trabajo para indicar a los dioses tutelares del panteón andino

<sup>90</sup> Se podría puntualizar que también el nombre “oficial” de la protagonista, Rosa Wanka, abrevia del mismo mecanismo de síntesis de elementos discordes que articula la totalidad del texto. Rosa, de hecho, podría remitir asimismo a la santa patrona de la capital peruana, Santa Rosa de Lima, primera mujer en ser canonizada en América Latina, mientras el sustantivo *Wanka*, entre otras cosas, denota un tipo de representación teatral colaborativa de carácter mítico-religiosa y de argumento trágico, que pone en escena una conciencia de la historia como experiencia colectiva (Cornejo Polar, 2003)

<sup>91</sup> En quizás otra marca de pluralidad, heterogeneidad y síntesis de contrastes, se puede también subrayar que, por más que sea un personaje puente tanto entre dos sistemas culturales como entre dos mundos, el *kay pacha* habitado por los humanos y el *janaq pacha*, residencia de las almas purgadas y de los dioses, Rosa encarna también la soledad

Las referencias al camino penitencial de Rosa y al consiguiente proceso de anagnórisis de Cavillaca, que se dan simultánea y complementariamente en el periplo por el inframundo de esta tras su fallecimiento terrenal, nos permiten asimismo abordar otras esenciales iteraciones concéntricas de la síntesis de los planos que interesa estructuralmente la novela. De hecho, la intriga también se articula conforme a la cifra de la multiplicidad, en un mosaico polifónico compuesto por tres evidentes instancias narradoras<sup>92</sup> que concurren en la construcción de una pluralidad de cronotopos, individuada por Víctor Quiroz (2006b). El primer cronotopo, el “cronotopo del camino” (58), remite a la instancia narradora primaria, la voz en primera persona de Rosa, quien narra de su viaje por los distintos planos que componen el inframundo andino en búsqueda del alma de su amado hijo Liborio, asesinado extrajudicialmente por las Fuerzas Armadas por su involucración con Sendero Luminoso, y cuya perspectiva es adoptada por la segunda instancia narradora que, interpolándose a la voz de la madre, sigue la trayectoria del joven en la militancia. Así, el cronotopo del camino aparece bifurcado y portador de otra marca de pluralidad y dualidad, en cuanto es conformado tanto por el recorrido mítico y ultraterreno de Rosa como por el periplo violento e históricamente connotado del hijo que busca reunirse con la madre y con el espíritu de comunión andino dejado parcialmente de a un lado en la clandestinidad. Y, por cierto, en los fragmentos textuales que remiten al camino de Liborio, la instancia narradora omnisciente, que, de acuerdo con Ubilluz (2009), correspondería al Gran Gápaj, “el hacedor del universo andino” (54-55)<sup>93</sup>, lo interpela directamente dirigiéndose a él en la segunda persona singular. Una tercera instancia narradora evidente y continuativa en el texto se halla en la voz en primera persona de Mariano Ochante, rondero oriundo del pueblo de Rosa y Liborio, que participa del cronotopo del camino de madre e hijo proporcionando, desde las orillas de la muerte, un recorrido de la casi totalidad del Conflicto Armado Interno, del boicot de Chuschi a la primera elección de Fujimori, desde la perspectiva de un comunero común, en un flujo de conciencia algo delirante desatado por la fiebre y la agonía. Así, del cronotopo bifurcado del camino surge un segundo cronotopo sincrético, el “cronotopo del encuentro (entre madre e hijo)” (Quiroz, 2006b: 58), que se realiza una vez alcanzado el *janaq pacha*, el mundo de arriba y residencia de los dioses y almas purgadas.

---

y huerfanidad del personaje andino que, por una razón u otra, ha roto los lazos comunitarios de interdependencia sobre los que se rige la sociedad comunera (Huamán Andía, 2022). Rosa, de hecho, es huérfana, viuda, alejada de su hijo Liborio por la participación de este en la guerrilla senderista y, aún más trágicamente, se ha dejado morir de pena substrayéndose así voluntariamente a la red relacional andina y siendo por ello condenada a expiar la culpa de su desviación atravesando el primer nivel del inframundo andino, el infernal *ukhu pacha*

<sup>92</sup> Dejamos el análisis del número efectivo de instancias narradoras para más adelante, en el capítulo tercero del presente trabajo. De momento nos conformaremos con las tres principales y más fácilmente distinguibles

<sup>93</sup> Otros críticos no coinciden con la interpretación proporcionada por Ubilluz. Vervaeke (2009), en particular, considera que: “Me parece que Liborio es narrador y narratorio a la vez, que el uso del “tú” busca, sobre todo, el diálogo del personaje consigo mismo. Es este caso, tendríamos una especie de “yo” desdoblado que recuerda posteriormente y se dirige a sí mismo como a otro, en el intento de reconstruir los acontecimientos y de desentrañar su sentido” (14)

Ahora bien, el análisis de los cronotopos del camino y del encuentro provee asimismo un punto de aproximación a la pluralidad de hipotextos biculturales, es decir, procedentes de fuentes discursivas pertenecientes a la tradición oral andina y al canon de la literatura occidental, que vertebran, tanto a nivel temático como a nivel estructural, la novela conforme a un modelo de “intertextualidad transcultural” (Quiroz, 2006a: 97) inédito en las letras peruanas. Evidentemente, el camino y el encuentro remiten a dos hipotextos claves de la tradición grecorromana y judeocristiana cuales la *Odisea* y *La Divina Comedia* dantesca. Por un lado, de hecho, el periplo ultraterreno de Rosa, como se ha señalado en varias ocasiones (Quiroz, 2006; Caballero Media, 2018; Huamán Andía, 2022) y como fue explicitado por el mismo Colchado<sup>94</sup>, dialoga manifiestamente con la *Comedia*, en particular en lo que respeta a la tripartición del espacio mítico-religioso<sup>95</sup>, a la correspondencia entre otros elementos topográficos superponibles como el cerro Auquimarca y el Purgatorio, el *Tutayaq Ukhuman* y el limbo (Caballero Medina, 2018) y los múltiples ríos que las almas necesitan atravesar para cumplir con su purificación y llegar a su destino, que recuerdan evidentemente los ríos infernales que separan la tierra del mundo de los muertos en la obra de Dante, y, también, en lo que respeta a la función de guía ejercida por el perro hablante Wayra en la novela de Colchado, que remite claramente al Virgilio dantesco (Quiroz, 2006a).

La operación ideológicamente connotada llevada a cabo por la novela hace que dichos elementos procedentes del sistema cultural dominante sean “reapropiados desde una matriz cultural andina” (Quiroz, 2006a: 105), conforme a un mecanismo que implica que “los significados del pensamiento andino se expresan a través de significantes o formas occidentales” (*ibidem*). De hecho, si bien los espacios del inframundo aparecen segmentados de acuerdo con la topografía del más allá propuesta por la *Comedia*, estos no se presentan como compartimentos estancos y perpetuos, sino que se compenetran concéntricamente y tienen una influencia mutua el uno sobre el otro, conforme al rechazo del inmovilismo y de la falta de interconexión entre los elementos que componen un binomio o un *tinkuy* que vertebra la cosmovisión andina. En cambio, por lo que respeta a la *Odisea* homérica, además del tema mítico del viaje, Quiroz (2006a) individúa también una relación estructural y temática que, en la novela de Colchado, se expresa a polaridades invertidas (99-101). Según el crítico, de hecho, en *Rosa Cuchillo* la relación madre-hijo que articula tanto la construcción de los cronotopos como

---

<sup>94</sup> En una nota de prensa de la Casa de la Literatura Peruana difundida en ocasión de las celebraciones por los veinte años desde la publicación de la novela, se lee: “En una entrevista a la agencia Andina en 1997, Óscar Colchado declaró que la novela había sido planteada como «la Divina Comedia del Mundo Andino»” (Casa de la Literatura Peruana, 2017)

<sup>95</sup> El *ukhu pacha* o mundo de abajo correspondería al superponer los dos esquemas al infierno y el *janaq pacha* o mundo de arriba al paraíso. Como veremos, el “purgatorio” andino forma parte del *ukhu pacha*, por lo que el tercer elemento en la tripartición es el *kay pacha* o mundo de los humanos, que, de todos modos, mantiene tradicionalmente una relación de reciprocidad y compenetración con el espacio mítico ocupado por seres míticos y almas errantes

la intriga dialogaría intertextualmente con la *Telemaquía*, con la diferencia de que en nuestro caso es la madre quien emprende un viaje de búsqueda del hijo salido a la batalla y ausente durante años.

Ahora bien, la superposición de tales referentes intertextuales de raigambre occidental a diversos hipotextos procedentes de la tradición oral quechua<sup>96</sup> respondería a un intento sincrético que podríamos definir horizontal, porque tanto la *Odisea* como la *Comedia* “son textos premodernos, expresiones de visiones del mundo en cierto sentido comparables a la cosmovisión mítico-religiosa andina” (Vervaeke, 2009: 19). Sin embargo, y a pesar de semejantes supuestos, dicha yuxtaposición conlleva asimismo una carga contrahegemónica y subversiva no descartable, puesto que el diálogo que se establece entre los múltiples hipotextos que confluyen en el hipertexto archival *Rosa Cuchillo* (Quiroz, 2006b: 54) presupone la resemantización, apropiación y conmistión en un modelo estructurador y ordenador que es propio, como vimos, de la cosmovisión y de la articulación de la realidad de la cultura dominada, de textos que conforman la base discursiva e identitaria de la cultura dominante, con una consiguiente puesta en tela de juicio de esa misma filiación. A este respecto, el diálogo intertextual donde se expresa más el propósito descolonizador y deconstructivo ínsito en el proyecto novelesco corresponde a lo que *Rosa Cuchillo* establece entre la *Biblia y Dioses y hombres de Huarochirí*<sup>97</sup> (Quiroz, 2006a), “el único texto quechua popular conocido de los siglos XVI y XVII (...) que ofrece un cuadro completo, coherente, de la mitología, de los ritos y de la sociedad en una provincia del Perú antiguo” (Arguedas, 1975: 9) y especie de “pequeña biblia regional” (*ibidem.*). De hecho, la composición de la familia terrenal de Rosa depende del enmarcamiento de la iconografía y estructura narrativa procedente del hipotexto cristiano en un cuadro conceptual de raigambre andino, como reescritura de dos hipotextos de la tradición oral quechua, el propio Manuscrito de Huarochirí y el “Wamani enamorado” (Ansión, 1987). En particular, de *Dioses y hombres de Huarochirí* la novela de Colchado recupera el periplo de la propia Cavillaca, protagonista del segundo de los treinta capítulos que componen el manuscrito, que, como su doble Rosa, rechaza

---

<sup>96</sup> Profundizaremos en los hipotextos míticos orales reinscritos en *Rosa Cuchillo*, entre los cuales figuran “La hija del rico” (*Apu runapa warmi churin*) y “El perrito pequeño” (*Pichi alloqochamanta*), ambos recopilados y traducidos por José María Arguedas (1960), y “El wamani enamorado” (Ansión, 1987: 123), en el capítulo siguiente de este trabajo

<sup>97</sup> La edición más conocida y citada de la obra es la prologada y traducida por José María Arguedas en 1966 por el Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos de Lima. De tal edición bilingüe quechua-español, procede también el título con el que se conoce convencionalmente el manuscrito quechua anónimo, considerado el fruto de la labor evangelizadora y extirpadora de las idolatrías del padre Francisco de Ávila en la homónima provincia de Huarochirí (Favarón, 2023). Entre las otras ediciones y traducciones destacables del manuscrito, destacan la primera edición bilingüe quechua-alemán de Trimborn (1939) y, en particular, la edición bilingüe quechua-español del quechuólogo francés Gerald Taylor (1987), que, bajo el título de *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XI*, propone un acercamiento riguroso a la cosmovisión y a la mentalidad mítica andina ínsitas en el texto (Favarón, 2023). Con respecto al presente trabajo, haremos referencia a la segunda edición de la traducción arguediana, editada por Siglo XXI Editores (México, 1975)

los avances de los dioses que la desean sexualmente<sup>98</sup>. El elemento de más fuerza narrativa, sin embargo, reside precisamente en el embarazo divino que la reescritura de Colchado recupera del hipotexto quechua para yuxtaponerlo a la tradición judeocristiana. De hecho, tanto Cavillaca como Rosa, y como la Virgen María, terminarán pariendo al hijo de dios: Cavillaca queda embarazada subrepticamente del *huaca* Cuniraya Wiracocha, que la engaña ocultando su semen en un fruto, mientras que Rosa, y ahí es donde se intersecan también las reescrituras de los dos hipotextos andinos, elegirá tener una relación sexual consensual con el dios tutelar del pueblo, el *wamani* enamorado Pedro Orcco, de la que nacerá Liborio, quien, sin adelantarnos demasiado, desempeñará el papel de ordenador y salvador del mundo (andino) canónicamente otorgado a Jesús. A partir de este breve recorrido, intuimos de inmediato como la novela busca “enmarcar alegóricamente a la familia terrenal de Rosa Cuchillo” (Quiroz, 2006a: 98) a partir de una distribución de roles que reitera el “sistema familiar que rodea a Jesús” (*ibidem*)<sup>99</sup> para sustentar la propuesta redentora personificada por Liborio que nos ocupará en el capítulo siguiente. Finalmente, el impacto de semejante operación narrativa reside en el intento descolonizador ínsito en la reapropiación en clave andina de los instrumentos de dominación y silenciamiento occidentales, lograda mediante la selección y apropiación de material simbólico y unidades narrativas procedentes del texto que encarnó “una de las armas principales del conquistador para dominar al otro andino” (Quiroz, 2006a: 97) y que sirvió también de pretexto para justificar el propio acto fundacional de la Conquista, como nos recuerda nuevamente el breviario caído al suelo durante el Requerimiento de Cajamarca.

Pues bien, si Quiroz (2006a) considera *Rosa Cuchillo* “una obra trascendental” (5) es porque esta emprende una deconstrucción paralela de la otra grande herramienta occidental de dominación del otro estrenada en el diálogo fracasado entre Valverde y el Inca, la escritura. Evidentemente, para hacer frente al silenciamiento y a la subalternización del otro, se hace necesario también desmarginalizar la voz que produce el discurso alternativo descolonizador y sincrético, poniendo particular atención en las pautas y en los modales que la caracterizan y denotan. Colchado, es preciso subrayarlo, se inserta en una tradición bien rodada de autores y letrados peruanos quienes intentaron trasladar el habla popular, tanto diastrático como diatópico, al medio cerrado de la escritura, en un esfuerzo por oralizarla (Antonio Cornejo Polar, 2003: 158) y comprobar sus límites llevado a cabo en perspectiva a un tiempo nacional y

---

<sup>98</sup> De la traducción de Arguedas (1966/1975): “Y así, en ese tiempo, había una huaca [diosa] llamada Cavillaca. Era *doncella*, desde siempre. Y como era hermosa, los huacas, ya uno, ya otro, todos ellos: “voy a dormir con ella”, diciendo, la requerían, la deseaban. Pero ninguno consiguió lo que pretendía” (26)

<sup>99</sup> Rosa/Cavillaca corresponde a la Virgen María, Pedro Orcco a Dios y Liborio a Jesús, como vimos. Para completar la yuxtaposición del modelo, tenemos incluso a quien desempeña el papel del padre putativo José: se trata de Domingo, el esposo de Rosa

transfronteriza. Sin embargo, el autor ancashino se diferencia de sus predecesores y contemporáneos por emprender su proyecto de ficcionalización del habla popular andino dentro del mismo marco ideológico que denota y motiva la globalidad de la novela y de su ulterior producción y, en efecto, su intento por andinizar y quechuizar, como lo hizo Arguedas antes que él, el lenguaje novelesco y literario se caracteriza por la creación de “un sistema verbal inclusivo que busca acercar el castellano al quechua y la oralidad a la escritura” (Quiroz, 2010: 107) de forma nuevamente sincrética. Así, la norma lingüística de los textos de Colchado se inscribe dentro del denominado castellano andino (Quiroz, 2010), lo que implica una superación de la inserción algo artificiosa de vocablos quechuas como jitanjáforas o puros sonidos en el intento de colocar al lector frente a un referente cultural ajeno y producir, así, el mismo efecto de extrañamiento experimentado por el sujeto andino inmerso en la cultura dominante hispana y criolla. Por el contrario, Colchado se propone “literarizar una norma que remite a una oralidad cultural” (Quiroz, 2010: 105) visibilizando la tendencia performativa del mundo quechua. En efecto, el lenguaje de *Rosa Cuchillo* se caracteriza por la presencia de quiebres sintácticos ocasionados por la repetición de palabras, interjecciones, expresiones formulaicas (como “dizque”), y, sobre todo, aliteraciones y onomatopeyas, que, por un lado, remiten a la representación de un sistema cultural donde el sonido es el instrumento perceptivo de la realidad por excelencia (Quiroz, 2010: 107) y, por otro, reiteran los patrones retóricos de la oralidad presentados en las transcripciones que José María Arguedas (1960) y Juan Ansión (1987) hicieron de los hipotextos orales quechuas reinscritos en la novela<sup>100</sup>. Así, en la novela la pluralidad lingüística ínsita en la norma del castellano andino apunta a deconstruir la herramienta dominante de la escritura mediante la incursión de las marcas de la narración oral quechua y andina en el propio tejido narrativo, debido a que, de acuerdo con Quiroz (2010), dicha operación impone que el texto se tenga que leer en voz alta para ser entendido. De esta manera, el *tinkuy* escritura-oralidad se resolvería nuevamente en un dispositivo libro que, siendo escrito, puede fruirse únicamente desde el polo dialógico subalternizado de la oralidad.

Evidentemente, la incursión de la voz y de la oralidad en la economía textual abre paso, en la novela, a la implementación de otra fundamental marca de pluralidad y heterogeneidad, dependiente enteramente del referente histórica y geográficamente connotado de la guerra interna. En *Rosa Cuchillo*, de hecho, a la pluralidad de hipotextos, de cronotopos, de instancias narradoras y de tecnologías comunicativas, se suma también una pluralidad de perspectivas que

---

<sup>100</sup> Hagamos un ejemplo concreto. En *Apu runapa warmi churin* (“La hija del rico”), se reproducen en la escritura los versos emitidos por una bestia mítica: “Chay nichkaptin, qarqacha rikuriyakamun qepantaqa, ‘Qááár... qar... qááár...!, nispá” (Arguedas, 1960: 153). En la traducción de Arguedas: “Y mientras hablaba, apareció una qarqacha. ¡Qaaar...qaaar!, bramando” (*ivi*, 157). La estructura onomatopéyica es recuperada de manera prácticamente idéntica en *Rosa Cuchillo*: “Al descubrirnos, rápido rápido nomás se vino, ¡Oggg! ¡Oggg!, rugiendo” (Colchado, 2018: 25)

afloran en la narración y que impactan sensiblemente la economía de cada fragmento textual. Senderistas, sinchis, infantes de marina, comuneros, víctimas y verdugos toman la palabra algo caóticamente, manifestándose como almas condenadas que buscan dialogar con Rosa, en otra iteración resemantizada del modelo narrativo de la *Divina Comedia*, o como voces incorpóreas que penetran el tejido textual para dejar constancia de su paso por la Historia y testimoniar su experiencia de la guerra. Entendemos que, por un lado, esta ulterior marca polifónica del texto apunta a reproducir el desorden y el caos imperantes durante el Conflicto Armado Interno (Quiroz, 2006a: 116), que, como vimos extensivamente, representó una guerra algo ininteligible de todos contra todos. Sin embargo, por otro, podemos argumentar que “este espacio discursivo polifónico del texto, dinámico e inclusivo, se opone al ámbito opresor diseñado por los discursos autorizados” (*ibidem*), representados, tanto en la novela como en la Historia, por el dogma senderista y el discurso público oficial.

En particular, el discurso revolucionario senderista es cuestionado y deconstruido con más fuerza y rigor en el texto apoyándose precisamente en la mentalidad mítica, como veremos más adelante. Por supuesto, y como se ha demostrado hasta ahora, el andamiaje ideológico que sustenta la globalidad de la novela abreva de una postura connotada e influida masivamente por la propia identidad andina y quechuahablante del autor implicado, que apunta, finalmente, a construir un “proyecto utópico” (Quiroz, 2010: 107) de síntesis de los contrastes y de los polos dicotómicos que sirva de base para “liberar (descolonizar) el pensamiento andino y articularlo dialógicamente al occidental para trascender las relaciones coloniales y así poder hacer frente a las problemáticas del ámbito nacional” (*ibidem*). Esto porque *Rosa Cuchillo* es una novela de la guerra interna que busca contraponer la “vocación integradora” (Quiroz, 2006a, 18) y aglutinadora del sistema cultural andino y de su sustrato mítico a la especular y, aun así, contradictoria y divisiva multiplicidad heteróclita que vertebró el Conflicto Armado Interno, claramente en la óptica de “desindianizarlo” y de “demostrar que el movimiento (senderista) no tenía un carácter indígena, indigenista, milenarista o mesiánico” (Degregori, 2014).

Es por esto que el quechua, cuando penetra el tejido de la narración, no es enmarcado entre dos comillas que señalen su extrañeza, ni es enfatizado en cursiva, porque el propósito es denotar que forma naturalmente parte de la norma andina adoptada y literarizada en la novela: “Wayra se lanzó a atacarlo. Yo me asusté pensando que en que aquella fiera destrozaría a mi huallqui<sup>101</sup>” (Colchado, 2018: 15); “Pensativa por lo que había visto, yo avanzaba al lado del buen allko<sup>102</sup> (*ivi*, 28). En cambio, lo que si se presenta entre comillas es la terminología técnica del

---

<sup>101</sup> Voz quechua que significa “compañía”, “compañero/a”

<sup>102</sup> Voz quechua que significa “perro”

discurso senderista, como narración exógena y ajena a la mentalidad mítica y a la cosmovisión andina<sup>103</sup>:

Más de una semana ya de instrucción, Liborio. Ahora manejas con facilidad revólver, carabina, fal y también ya sabes preparar los «quesos rusos», esas bombas caseras con alambres y clavos en su dentro, de los que hablaba la camarada Angicha. (Colchado, 2018: 29)

Te incorporas, agradeces a la muchacha con un gesto y corres hacia donde varios «bases» acaban de cercarlo a un marino (*ivi*, 165)

Así, en la pluralidad, la heterogeneidad, la polifonía, la multiplicidad de fuentes y de hipotextos que operan concéntrica y sincréticamente dentro del palimpsesto de la obra, se expresa una cosmovisión y un pensamiento cultural y mítico que es aditivo, copulativo, tendiente “a la articulación antes que al antagonismo” (Quiroz, 2006a: 114), en rotundo contraste con “el enfoque separatista del *Informe sobre Uchuraccay*” (Rojas Prudencio, 2016: 132), con la postura vargasllosiana que conecta indisolublemente el sistema cultural andino al atavismo y a la violencia y con la imagen inmovilista y cristalizada ofrecida por la representación ficcional del mundo andino propuesta por el indigenismo, en la que se suele contrastar el idilio bucólico fuera del tiempo a los avatares de la modernidad. En *Rosa Cuchillo*, de hecho, el tiempo histórico irrumpe en la cosmovisión andina haciendo que el pensamiento mítico se contextualice y, al contextualizarse, se renueve: es así como el *ukhu pacha*, encontramos tanto a personajes míticos y legendarios como a senderistas y sinchis. La estructura expresiva y el contenido de la novela, entonces, apuntan a deconstruir dichas narraciones en torno al mundo andino sobre las que se sustentaron retóricamente tanto el Estado como Sendero, para apropiarse del discurso *del* conflicto *sobre* el otro y transformarlo en un discurso *del* otro *sobre* el conflicto, mediante el que articular una imagen sincrética de la violencia que restituya la pluralidad y la heterogeneidad como marcas vertebradoras de la guerra misma.

### III. Márgenes eurocéntricos: *Abril rojo* (2006) y la memoria del Conflicto Armado Interno en el nuevo milenio y desde el viejo continente

En el marco de nuestra investigación, resulta particularmente provechoso e incluso indispensable tomar en cuenta el lugar de enunciación de los autores que forman parte de

---

<sup>103</sup> Como lo explica Vervaeke (2009): “Al igual que Arguedas, al insertar palabras quechuas Colchado prescinde del uso de comillas estigmatizadoras, tan de rigor en las novelas regionalistas. Los vocablos en quechua se insertan tal cual en el texto: reciben el mismo tratamiento que las palabras en castellano. En cambio, al poner entre comillas la terminología maoísta-comunista el autor sugiere que el lenguaje extraño no es el quechua sino todos estos términos” (17)

nuestro corpus y, más generalmente, que incursionaron en el circuito literario que se fue armando con la ficcionalización del conflicto armado. El concepto de *locus* de enunciación fue acuñado formalmente por el semiólogo y crítico literario Walter Mignolo (1995) a partir de las intuiciones de Michel Foucault sobre “the four components of the discursive formations he conceived in terms of social roles and institutional factions” (Mignolo, 1995: 5), con la adjunta de que en su postulación del “espacio en el que se sitúa el sujeto que emite el discurso” (Muñiz Leal, 2016: 23), Mignolo insiste en la “historia personal” (Mignolo, 1995: 6) y en el “conjunto de determinantes sociales que estructuran la condición social del enunciante” (Vich, 2002: 10), a los que el filósofo francés, en cambio, restaba relevancia. Aun así, es importante precisar que el *locus* de enunciación no debe entenderse como la mera denotación del territorio geográfico y del contexto social de procedencia del enunciante, por más que en el caso de nuestros autores ambas facetas jueguen un papel considerable en la delineación de su *locus*, sino como una “categoría analítica” (Muñiz Leal, 2016: 24) apta a representar el “espacio epistémico que se habita” (*ibidem.*) construido a partir de la interacción entre los distintos legados culturales que conforman el horizonte interpretativo del sujeto (Mignolo, 1995; Muñiz Leal, 2016) y que se pueden resumir en “who is writing what, for whom, and why” (Mignolo, 1995: 186).

Aclaremos este concepto porque es funcional a entender la obra de Santiago Roncagliolo (1975), que debe considerarse paradigmática e inescindible del lugar de enunciación de su autor. En particular, Roncagliolo se inserta en el canon de la novela de la guerra interna desde una perspectiva algo ambigua, en cuanto representativa a un mismo tiempo del margen y del centro. De hecho, por un lado, la experiencia que el autor costeño<sup>104</sup> tuvo del conflicto armado se caracterizó por una lejanía geográfica constante que Roncagliolo vivió tanto durante el exilio al extranjero<sup>105</sup> como a la hora de su regreso a la patria, como miembro de la clase burguesa limeña, a la que se tiene que sumar asimismo un desfase cronológico y generacional no descartable, puesto que cuando Sendero Luminoso sabotó los libros de registros en Chuschi en 1980, el novelista contaba con apenas cinco años de edad. Ya a la luz de estos datos preliminares, que nos hablan de una relación entre el conflicto armado y el autor mediada y tangencial, es posible vislumbrar parte de esta postura doble, a un mismo tiempo periférica con respecto a la experiencia vivencial de la violencia y central en términos de vinculaciones de clase y estatus,

---

<sup>104</sup> En el Perú, criollo y costeño son prácticamente sinónimos, de acuerdo con la tripartición del territorio nacional en costa, sierra y selva esbozada por Mariátegui en los *Siete Ensayos* (1928). Utilizaremos los dos términos de forma intercambiable

<sup>105</sup> El padre del autor, Rafael Roncagliolo, periodista, académico, político y diplomático, se autoexilió a México en 1977 junto a su familia, debido a las presiones sufridas por el gobierno militar de Morales Bermúdez. Como lo relató también Santiago en *La cuarta espada* (2007), los Roncagliolo tardarían seis años en volver a Lima y de manera algo paradigmática, el contexto de la guerra interna no influyó, al parecer, en la decisión de regresar: “Ese año y el siguiente [1983], las provincias del norte ayacuchano sufrieron 6.342 muertes de uno y otro lado. Y yo volví al Perú. Papá decía que ahora había una democracia” (Roncagliolo, 2018: 92)

que el escritor Luis Nieto Degregori sintetiza en estos términos: “La guerra interna fue, diciéndolo crudamente, un asunto de indios y de cholos. Es cierto que el *establishment* en algún momento se vio amenazado, pero esa minoría que tiene en sus manos las riendas del país y a la que pertenece el grueso de escritores no sufrió en carne propia la violencia, salvo casos muy aislados” (Nieto Degregori, 2007: 60-61).

Dicha dialéctica entre el centro y el margen, sin embargo, no ha de entenderse limitada al panorama sociopolítico interno al Perú, porque, más bien, tiene que ver asimismo con el traslado del centro de irradiación de la literatura de la guerra interna de las pequeñas editoriales universitarias endémicas, que desde 1984 empezaron a publicar en tirajes limitados a autores andinos, a las grandes casas editoras europeas y españolas que promovieron la circulación de las obras de los antemencionados novelistas costeños afectados solo transversalmente por el conflicto (Cox, 2016). Dicho fenómeno es emblemático de la reproducción de las fracturas y desigualdades que marcan paradigmáticamente el contexto cultural, geopolítico y social peruano en el circuito literario de la guerra interna, y la prueba más impactante en apoyo de esta afirmación reside precisamente en la proliferación de novelas sobre el conflicto armado producidas por escritores criollos que se dio a mediados de los años 2000, porque dichas obras, realizadas después de la conclusión de las hostilidades y de la publicación en 2003 del *Informe final* de la Comisión de Verdad y Reconciliación, gozaron de una difusión de alcance decididamente más amplio (De Llano, 2013) y de una renombre influida por “factores extraliterarios” (Cox, 2016: 36) conexiónados al prestigio de raigambre eurocéntrico acordado a las casas editoras y a su mercado de circulación.

Así, el lugar de enunciación desde el que se irradiaría la obra de Roncagliolo ha de considerarse nuevamente a un mismo tiempo periférico con respecto al canon de la guerra interna que se había edificado en los sectores cultos y académicos peruanos en los veinte años anteriores a la publicación por Alfaguara de la obra tomada en examen, *Abril rojo* (2006), y masivamente central y centrífugo porque la novela, galardonada con el epónimo premio, se mueve dentro de un circuito caracterizado por coincidir con un “locus maestro” (Mignolo, 1995: 329), es decir, con una construcción enunciativa que toma como punto de anclaje la perspectiva occidental eurocéntrica como la única diputada a producir discursos autorizados.

Como se puede intuir a partir de lo comentado anteriormente, *Abril rojo* no es un caso aislado. Más bien, debe considerarse sumamente representativo del tercer periodo de producción literaria en torno al tema de la guerra interna<sup>106</sup>, inaugurado en 2005 precisamente con la publicación en España por parte de editoriales europeas de obras condecoradas de autores

---

<sup>106</sup> Para la tripartición cronológica esbozada por Marx Cox (2016), véase la introducción del siguiente trabajo

criollos, destinadas a un público que ignoraba por completo la existencia y el alcance del conflicto: además de *Abril rojo*, entre las más emblemáticas encontramos *La hora azul* (Barcelona: Anagrama, 2005) de Alfonso Cueto, ganadora del Premio Herralde de la Novela y *Un lugar llamado Oreja de Perro* (Barcelona: Anagrama, 2008) de Iván Thays, finalista del mismo premio en el año de su publicación<sup>107</sup>.

Ahora bien, que los autores costeños se asomaran al tema de la guerra interna con semejante retraso demuestra cabalmente cuanto exponemos en el primer capítulo en torno a las discrepancias existentes en la percepción del conflicto en las distintas capas sociales geográfica y étnicamente connotadas que conforman al Perú<sup>108</sup>. De hecho, para los autores andinos y mestizos, ficcionalizar el tema de la guerra interna respondía evidentemente a una urgencia tanto nacional como personal de visibilizar y verbalizar la naturaleza y el alcance de la violencia indiscriminada. Por el contrario, podría decirse que para los escritores metropolitanos el conflicto no alcanzó nunca el estatus de prioridad discursiva<sup>109</sup>.

Es por esto también que varios exponentes de la crítica especializada consideran que su tematización de la guerra interna no respondió a una necesidad nacional, social, política o estética de concientización y denuncia a posteriori del horror vivido desde una perspectiva que asumiera y problematizara el privilegio enunciativo de sus autores. Más bien, la recepción que se ha reservado a los *best sellers* criollos suele hacer hincapié en una supuesta instrumentalización del conflicto y una fetichización de la violencia (De Llano, 2013) puestas en marcha en respuesta a un proyecto editorial, contracara de una precisa campaña de marketing (Cox, 2016), fundamentado en la satisfacción de las demandas de un mercado literario mundial en búsqueda de escenarios exóticos (Vich, 2009<sup>110</sup>; Cox, 2016; De Llano, 2013), semidesconocidos e

---

<sup>107</sup> Algunos críticos suelen incluir en el grupo al díptico *War by Candlelight* (2005) y *Lost City Radio* (2007) de Daniel Alarcón, que el escritor peruano-estadunidense publicó en América del Norte en inglés y que luego tradujo al español. *War by Candlelight* fue finalista del PEN-Hemingway Award, mientras que *Lost City Radio* fue nombrada mejor novela del año por el *San Francisco Chronicle* y el *Washington Post*. En cambio, *Lituma en los Andes* (Barcelona: Planeta, 1993) de Mario Vargas Llosa, novela policial galardonada con el Premio Planeta que analizaremos brevemente en el marco del presente capítulo, es considerada la obra precursora de esta tendencia

<sup>108</sup> Dicha discrepancia puede remarcarse también en la terminología usada al hablar del conflicto en las distintas áreas geográficas que conforman el territorio y la sociedad peruana: la población serrana suele referirse al conflicto con la palabra “guerra”, mientras que, para los habitantes de la costa, el término de elección suele ser “terrorismo” (Roncagliolo, 2006)

<sup>109</sup> Nos valemos aquí de una polémica concepción bipartida de las letras peruanas, analizada por críticos del calibre de Antonio Cornejo Polar y reforzada asimismo por los propios autores en el contexto del I Congreso de Narrativa Peruana 1980 – 2005. De acuerdo con esta visión, la literatura peruana de los últimos cincuenta años dependería de dos corrientes distintas y paralelas: por un lado, la literatura andina, cuyo surgimiento es fechado alrededor de 1980 por Cox (2016) y que es simbólicamente representada por la obra del precursor José María Arguedas, y por otro, la literatura criolla, encarnada por Mario Vargas Llosa, de corte más “cosmopolita” (Cox, 2016: 35) e internacionalista. Evidentemente y como lo expresa Cornejo Polar: “Parecería que se insinúa el diseño de un nuevo mapa del campo literario peruano (y no sólo literario). De una parte la modernización internacionalizadora, como único objetivo legítimo, y de otra parte la afirmación de la condición andina del Perú, condición que obviamente no tiene por qué asociarse al arcaísmo. Es claro que también puede pensarse en una modernización andina, por ejemplo” (en Cox, 2016: 35)

<sup>110</sup> En particular, Vich observa lo siguiente con respecto a *Abril rojo*: “Esta novela es la respuesta a la demanda de un mercado literario mundial que busca exotismo” (Vich, 2009: 253)

impregnados de orientalismo para entretener y, a un tiempo, deresponsabilizar a su grupo meta de lectores.

En estas novelas, de la ficcionalización del Perú del Conflicto Armado Interno dependería, entonces, la construcción de un cronotopo en línea con los criterios establecidos por el mercado, equiparable en la práctica a “los sucesos de la Guerra del Golfo, el ataque a las Torres Gemelas o cualquier otro acontecimiento violento de repercusión mundial” (De Llano, 2013: 6). Es así como el tema de la guerra interna, íntimamente conectado con lo “nacional-literario” (Vich, 2009: 249) peruano, se abre al circuito editorial internacional depauperándose a sí mismo para hacer que el conflicto sea accesible a un público de lectores que desconoce sus implicaciones e incluso su existencia, y que “cree estar reparando por el mismo hecho de estar informado y haber redimido, así, la culpa experimentada por su ignorancia” (De Llano, 2013: 6). Una actitud que se repercute también en la voz autoral, que abandona paradigmáticamente el eje sociopolítico en favor de una perspectiva individualista, anclada en la indagación del trauma psicológico legado por el drama nacional interiorizado por los personajes (Estrada, 2010), lo que problematiza textualmente la cuestión de cómo colocarse con respecto a una historia que se ha vivido solo transversalmente y que, sin embargo, se quiere apropiarse por ser la colectiva y nacional y por ser determinante en la construcción identitaria de cada escritor peruano (Cox, 2016).

Ahora bien, es cierto que en *Abril rojo* dichas tendencias orientalistas y comerciales fueron capitalizadas (Cox, 2016; De Llano, 2013; Carbajal, 2020) en detrimento de la estimación cualitativa de la obra con respecto a su aportación al canon y al debate en torno a la guerra interna. Sin embargo, consideramos esencial argumentar que la novela no apropia el tema del conflicto armado con el solo objetivo de exotizar la materia novelesca y entregarse así a las demandas del circuito editorial. Más bien, el referente de los años de la violencia sirve aquí un propósito de alcance más amplio, que va más allá de la *performance*<sup>111</sup> (Vich, 2009) exigida por las presiones del mercado y por los “mandatos hegemónicos” (Vich, 2009: 248) impuestos por su género de pertenencia, el *thriller*, y que, en cambio, se perfila como un evidente y buscado contraste con la narración oficial edificada en torno a la guerra. En particular, creemos que la naturaleza deconstructiva de la obra puede intuirse a partir de algunos elementos cumbres en su estructuración, que nos prefijamos analizar brevemente a continuación: estos son las implicaciones ínsitas en la elección del género policíaco, la construcción del cronotopo y en el diálogo explícito que la novela entabla con Mario Vargas Llosa y *Lituma en los Andes* (1993).

Pues bien, por más que se haya interpretado como la demostración de la capitulación del autor ante las leyes de la oferta y demanda (Vich, 2009), hallamos precisamente en la adhesión

---

<sup>111</sup> “*Abril rojo* es un buen ejemplo para observar cómo lo “nacional-literario” está obligado a *performar* en el contexto de la globalización” (Vich, 2009: 249)

al género policíaco (o neopolicíaco, de acuerdo con Carbajal, 2020)<sup>112</sup> de *Abril rojo* el primer elemento indicativo del programa discursivo de la obra. Dicha hipótesis surge a partir de unas consideraciones sobre la impostación genérica del *thriller*, cuyo eje vertebrador reside paradigmáticamente, más que en la resolución de un misterio, en la “búsqueda del saber” (Ludmer, 1980: 47), articulada en la búsqueda de un culpable, de un motivo y, finalmente, en la búsqueda de una verdad (Guardiola, 2010) que pueda solucionar el enigma en la base de la intriga y de la estructuración narrativa.

El argumento de *Abril rojo* pone en escena una densa red de enigmas por descodificar que interpelan a un tiempo lo personal y lo nacional de forma especular, de acuerdo con un mecanismo que Guardiola (2010) resume así: “El hombre teme descubrir una verdad oculta sobre sí mismo, de la misma manera en la que la nación, o parte de ella, teme aceptar una realidad trágica o injusta en su pasado y su presente” (229). Así, la novela sigue al fiscal adjunto Félix Chacaltana Saldívar, emigrado de niño a Lima tras un misterioso accidente doméstico, mientras investiga una serie de homicidios brutales que tienen lugar en su Ayacucho natal durante las celebraciones de la Semana Santa del abril de 2000. El carácter sangriento y aniquilador de los asesinatos le hacen pensar de inmediato en un rebrote senderista, a pesar de los proclames triunfales de las autoridades en la víspera de la tercera, fraudulenta reelección de Fujimori en torno a la pacificación obtenida y guardada por el ejecutivo. Como es sabido, las convenciones del género policíaco imponen que la primera hipótesis indiciaria sirva de desviación (Carbajal, 2020) y, en efecto, la pista de la militancia no llevará al culpable, pero sí servirá de pretexto para incursionar en las muchas incógnitas encubiertas por el pasado tanto del país como del protagonista y en cuya resolución radica una alteración significativa de la construcción identitaria del uno y del otro.

Es cierto que uno de los principales logros de la novela es, en palabras de Víctor Vich (2009), haber puesto de manifiesto “el mecanismo básico de la cultura peruana (que) reside en el sistemático intento por ocultar la verdad” (248) y que dicha visibilización es indicativa del uso que Roncagliolo hace de las herramientas de la novela negra para polemizar con las cesuras y silencios del discurso oficial (Vich, 2009). Aun así, cabe subrayar que en ambas dimensiones, la nacional y la individual, el acceso a un saber auténtico, a la verdad, a una versión de los hechos armada a partir de una descodificación unívoca y global del enigma encubierto por la hegemonía

---

<sup>112</sup> Reproducimos a continuación las características del género neopolicíaco según uno de sus máximos representantes, Paco Ignacio Tabo II: “Los elementos comunes a todas estas novelas: caracterización de la policía como una fuerza del caos, del sistema bárbaro, dispuesta a ahogar en violencia a los ciudadanos; presentación del hecho criminal como un accidente social, envuelto en la cotidianidad de las grandes nuevas ciudades; énfasis en el diálogo como conductor de la narración, gran calidad en el lenguaje sobre todo en la construcción de ambientes; personajes centrales marginales por decisión” (en Carbajal, 2020: 301)

es obstaculizado por la deformación de una específica declinación del discurso, que podríamos considerar con razón el blanco de la impostación deconstructiva de la novela. Se trata de la memoria, que la novela caracteriza de esta forma:

Nadie quería hablar de eso. Ni los militares, ni los policías, ni los civiles. Habían sepultado el recuerdo de la guerra junto con sus caídos. El fiscal pensó que la memoria de los ochenta era como la tierra silenciosa de los cementerios. Lo único que todos comparten, lo único de lo que nadie habla (Roncagliolo, 2006: 158)

En el plan individual, Chacaltana emprende un viaje de búsqueda e indagación de la memoria con respecto a las circunstancias que llevaron a la muerte de su madre y a su salida de Ayacucho de niño. En un primer momento, los recuerdos del protagonista en torno al suceso no son cuestionados. Por el contrario, Chacaltana se conforma con la versión que ha armado él mismo y que considera oficial, por más que en esta se evidencien unas claras lagunas y contradicciones: el fiscal no tiene padre y su madre murió en un incendio doméstico accidental. Evidentemente, en el protagonista se ficcionaliza el proceso de represión freudiana<sup>113</sup>, porque al hablar de los detalles del “siniestro” que le costó la vida a su madre “una pasta oscura le aturdió la memoria” (Roncagliolo, 2006: 86) y es mediante la descodificación del material psíquico engendrado en sus sueños, llenos de fuegos y protagonizados por un enigmático e ignoto hombre blanco, que el misterio del fallecimiento de la mujer va construyéndose y vertebrándose hasta llegar a su chocante resolución, revelada en la confrontación final con el asesino. De hecho, la construcción mnemónica armada por Chacaltana cancelaba tanto la existencia del padre como el involucramiento directo del fiscal en la muerte de ambos progenitores. Es el retorno de lo reprimido, por lo tanto, a transformar el incendio de la casa nativa de un trágico accidente al homicidio voluntario del padre violento y alcoholista, en el que pereció también la figura materna. Es interesante subrayar que en la que podríamos considerar la versión cero del acontecimiento, el padre, el militar limeño blanco que aparece en sus sueños, no existe (“Nunca lo conocí, señor. Tampoco pregunté por él. Yo, de algún modo, nunca tuve padre”, Roncagliolo, 2006: 86), de la misma manera en la que “no existen” las violaciones de los derechos humanos llevadas a cabo por los militares, redactadas de los informes oficiales y ocultadas en las fosas comunes.

Efectivamente, en el plan colectivo *Abril rojo* apunta a cuestionar un tipo específico de construcción mnemónica, la denominada memoria salvadora (Degregori, 2013; Salazar, 2013) y pacificadora (Vich, 2009) edificada por el régimen fujimontesinista, que dependía de la

---

<sup>113</sup> En *Die Verdrängung* (1915), Sigmund Freud considera que el proceso de represión es un mecanismo de defensa psíquico “intermedio entre la condena y la fuga” (Freud, 1968: 2053), cuya esencia consiste en “rechazar y mantener alejados de lo consciente a determinados elementos” (*ivi*, 2054) que suelen coincidir con algún material psíquico que pasó a ser desagradable para la conciencia o con una moción pulsional inadmisibles para la misma (Correa Sierra et al., 2010). Freud añade asimismo que “lo reprimido ejerce una presión continua en dirección de lo consciente” (1968: 2056). Por lo tanto, el mantenimiento de una represión implica un considerable y constante dispendio de energías, menos en el estado de reposo del dormir, donde lo reprimido suele expresarse en el lenguaje psíquico de los sueños

cristalización del papel supuestamente providencial y resolutivo desempeñado por el presidente de la República, su asesor al SIN y las Fuerzas Armadas en la contención del terrorismo. En efecto, es precisamente para salvaguardar semejante andamiaje discursivo que el comandante militar Alejandro Carrión, el asesino en serie, elige a sus víctimas entre quienes podrían delatar sus crímenes de lesa humanidad en el caso de una posible derrota fujimorista (Celis-Castillo, 2015), que acabaría asimismo con la relación solidaria e interdependiente que el régimen construyó con las Fuerzas Armadas marcando así el fin de las impunidades.

A raíz de estos datos, pues, es posible leer la adhesión de la novela al género policíaco como una elección autoral consciente más que como mera estrategia comercial, debido a que el *thriller* reproduce en su mecanismo básico de funcionamiento el proceso de búsqueda del saber y descodificación del discurso autorizado que se hace pasar por la “verdad” en la base de muchas novelas de la guerra interna y, más generalmente, del sistema cultural y político peruano, incline, como ya se subrayó, al ocultamiento y a la deformación.

Que la novela apunte a desvelar semejantes tendencias y finalmente a deconstruirlas es también sugerido por la construcción del cronotopo. A este respecto, la crítica se ha concentrado mucho en la caracterización de la ciudad de Ayacucho, coordinada espacial de la obra, que se ha considerado poco fidedigna<sup>114</sup> y distante de la realidad referencial. De hecho, Cox (2016) registra un abuso de la estética costumbrista en la descripción del escenario ayacuchano y de sus habitantes andinos, mientras que Carbajal (2020) subraya como la novela restituye una imagen de Ayacucho falsada, de “pueblo muy chiquito, (donde) todo se sabe” (Roncagliolo, 2006: 205), que se puede atravesar de a pie en quince minutos, lo que evidentemente choca de manera vistosa con el Ayacucho referencial de los 2000.

Ahora bien, la coordinada espacial posee un peso específico notable en las novelas de la guerra interna, debido a que evidentemente los escenarios del conflicto reúnen en sí múltiples capas de significación y vinculación ontológica, entre las cuales figuran la connotación identitaria y étnica de quienes habitan dichos espacios y que encarnaron sintomáticamente el blanco de la violencia y asimismo la representación del desequilibrio en el impacto y en la percepción del conflicto armado entre distintas áreas geográficas. De ahí que se hiciera hincapié en la superficialidad (Cox, 2016) de las descripciones legadas por Roncagliolo en *Abril rojo* y que se le considerara otra síntoma de la mercificación del tema de la guerra interna en la novela.

Aun así, nos parece nuevamente que la insistencia en las fallas descriptivas minimiza la relevancia que Roncagliolo otorga a la coordinada temporal, marcada desde el íncipit de la

---

<sup>114</sup> La poca adhesión al referente geográfico podría considerarse una característica común a muchas novelas criollas del tercer periodo, puesto que Iván Thays también reveló nunca haber visitado (o incluso visto) el cerro Oreja de Perro antes de escogerlo como ambientación de su epónimo novela *Un lugar llamado Oreja de Perro* (Cox, 2016)

novela, que se abre con dos fechaduras: una primera, paratextual (Jueves 9 de marzo), que sirve de titulación de la sección, y una segunda, “Con fecha miércoles 8 de marzo de 2000” (Roncagliolo, 2006: 13), intradiegetica. Dicha tematización debe considerarse, junto con los demás elementos tomados en análisis, íntimamente conectada e indicativa de la deconstrucción del discurso fujimorista de la memoria salvadora que la obra se propone llevar a cabo, considerando asimismo que ésta tiene lugar durante la campaña y las votaciones por la reelección del Ingeniero.

A este respecto, nos parece interesante subrayar como Carbajal (2020) denota la ruralización del escenario ayacuchano, que, según el crítico, respondería a la articulación de los polos dicotómicos civilización/barbarie, a través de dos datos que, en cambio, resultan particularmente elocuentes a la hora de delinear este aspecto parcialmente ignorado y simplificado de la novela. De hecho, en el segundo capítulo que compone la sección “Jueves 9 de marzo”, Chacaltana da un paseo por la Plaza de Armas durante el cual escucha historias de ayacuchanos ilustres difundidas por altavoces y constata, tras dirigirse a una carretilla de periódicos para comprar *El Comercio*, que hay un desfase en la recepción de las informaciones en Ayacucho, porque las revistas no llegan a diario y la única edición disponible es la del día anterior.

Evidentemente, estos dos episodios consecuenciales podrían esbozar una dicotomía entre oralidad y escritura, país profundo y país oficial y validar así la tesis de una articulación de la obra en torno a los polos dialécticos de civilización y barbarie (Carbajal, 2020). Pero cabe preguntarse asimismo si esta caracterización de Ayacucho, que no corresponde a la realidad referencial, en particular a la del 2000, tiene como objetivo representar el atraso de la ciudad y de sus habitantes andinos de acuerdo con una perspectiva indigenista funcional a la construcción del polo dicotómico de la barbarie, o, si más bien, la insistencia en la coordenada temporal que registramos antes no indique que el blanco de esta impostación es el gobierno fujimorista y sus estrategias de control y coerción.

Propendemos hacia la segunda hipótesis, debido a que, en ambos episodios, la señalización del atraso y de la primacía de la oralidad sobre la escritura se vinculan paradigmáticamente con la campaña electoral y con el quehacer gubernamental:

Los altavoces colocados en las cuatro esquinas de la plaza difundían la vida y obra de los ayacuchanos ilustres *como parte de la campaña del Ministerio de la Presidencia* para insuflar valores patrios a la provincia (Roncagliolo, 2006: 17, énfasis mío).

Abrió su periódico. *El titular anunciaba un plan de fraude del Gobierno para las elecciones de abril.* Empezó a leer con disgusto, pensando que esas sospechas se debían denunciar al Ministerio Público para su pertinente aclaración antes de publicarse en la prensa causando lamentables malentendidos (Roncagliolo, 2006: 20, énfasis mío).

En particular, en lo que respecta al periódico, subrayamos que la compra del diario desactualizado se justifica porque “nada puede cambiar mucho de un día para otro, pensó, todos los días son básicamente iguales” (Roncagliolo, 2006: 17), que podría interpretarse como indicativo de la cristalización del tiempo y del espacio en Ayacucho y, por lo tanto, como otro síntoma de la perspectiva indigenista adoptada por la novela (Carbajal, 2020) o, de acuerdo con nuestro análisis, como una ulterior visibilización de la polémica entablada con el fujimorismo, porque la información que supuestamente no cambia remite a las irregularidades cometidas por el Ejecutivo.

En suma, el principio de la novela haría hincapié en el contexto temporal de ambientación con el objetivo de sentar las bases interpretativas de la globalidad del texto, que dialoga explícitamente con el fujimontesinismo y las narraciones colectivas que éste propuso e impuso<sup>115</sup>. Es innegable, entonces, que el propósito de la intriga es “desmentir los proclames de las instituciones” (Cox, 2016: 44) y que entre estos proclames figura la victoria del ejecutivo sobre Sendero y el fin de la guerra interna, que, lo recordamos, suele fecharse con la huida y destitución de Alberto Fujimori, no antes. Aun así, si es cierto que en la novela aparecen, más allá de las sospechas de Chacaltana en torno al homicida, afiliados del PCP-SL que siguen colgando perros, pintando consignas maoístas en las paredes, tirando cohetes, disparando al aire e incendiando los cerros con la efigie de la hoz y martillo, y todo esto por más que se sancione institucionalmente que “en este país no hay terrorismo, por orden superior” (Roncagliolo, 2006: 47), lo interesante y notable es que la pista del rebrote senderista es, a todos los efectos, un *red herring*<sup>116</sup>, una desviación voluntaria, de la narración. Por un lado, evidentemente Sendero Luminoso no puede haber vuelto, porque la novela nos pone ante la certeza de que nunca se ha ido, nada más ha perdido su rumbo y si sigue operando, lo hace de manera descompuesta y estafalaria, sirviéndose de las acciones, si queremos, básicas del movimiento, las mismas que se produjeron a principios de los años ochenta antes del viraje violento de la lucha armada. Por otro y a partir precisamente de este dato, se puede intuir que no es este el proclame que se quiere

---

<sup>115</sup> La hipótesis tomada en examen es sustentada evidentemente por otros indicios esparcidos en la novela y se hace particularmente patente, asimismo, en la representación de un día de votación en los Andes, en el pueblo ficticio de Yawarmayo, que Chacaltana es llamado a vigilar no para garantizar que todo se pase según manda la ley, sino, más bien, por sincerarse de que los periodistas invitados no se enteren de las irregularidades cometidas por los militares. Nuevamente, la denuncia de la involucración de las Fuerzas Armadas en el proceso democrático y sus abusos (“Tengo razones para pensar que algunos militares destacados en esta zona preparen un fraude a sus espaldas. (...) Los soldados están haciendo campaña a favor del gobierno... (...) inclusive coaccionando el voto de los campesinos”, Roncagliolo, 2006: 111) es escenificada en detrimento de la representación del campesinado andino, caracterizada por claras limitaciones (Vich, 2009; De Llano, 2013; Carbajal, 2020)

<sup>116</sup> De acuerdo con el *Cambridge Dictionary*, un *red herring* es “a fact, idea, or subject that takes people's attention away from the central point being considered” y en el contexto del género policíaco representaría un indicio o una pista indiciaria ambigua y finalmente falsa, cuya interpretación errónea desvía al investigador del verdadero culpable

desmentir y que, por ende, el objetivo de la novela no es alertar sobre la amenaza que seguiría representando Sendero o descualificar el discurso mnemónico en torno a su disolución.

Como anticipamos, es asimismo posible ahondar en el andamiaje retórico que la novela se propone deconstruir y desmentir sirviéndonos de una “fuente discursiva muy clara” (Vich, 2009: 252) de *Abril rojo*: se trata de *Lituma en los Andes* (1993), de Mario Vargas Llosa, el antecedente narrativo de más impacto para el grupo de escritores criollos del tercer periodo que emprenderá el camino de la mercificación del Conflicto Armado Interno, inaugurado *de facto* por el Premio Nobel (Cox, 2016). Del diálogo entre *Lituma en los Andes* y *Abril rojo* podría decirse que se aproxima a una relación de hipertextualidad, de acuerdo con Gérard Genette (1982), porque la obra de Vargas Llosa también es una novela policíaca que sigue a un cabo oriundo de la costa asignado a un pueblo ficticio de los Andes, mientras investiga tres misteriosas desapariciones, que en un primer momento le hacen sospechar de Sendero Luminoso. Evidentemente y de acuerdo con el mecanismo de *red herring* compartido por Roncagliolo, la pista senderista terminará siendo la equivocada, como veremos a continuación. Ahora bien, en el marco de nuestro análisis, es importante considerar que el expediente comercial no es suficiente para dar cuenta de las elecciones autorales y de la impostación narrativa de la novela de Vargas Llosa, porque *Lituma en los Andes* se inserta en un proyecto específico que, además de editorial, es también y sobre todo político. La obra, de hecho, ficcionaliza una postura ideológicamente connotada de Vargas Llosa, que, según Ubilluz (2009), remite sin duda al Informe de Uchuraccay, del que el texto sería la “versión novelística” (31). De acuerdo con esta perspectiva, el objetivo del *Lituma en los Andes* residiría en la voluntad de representar en conexión con el tema de la guerra interna la dicotomía Perú oficial/Perú profundo, que, por cierto, debe considerarse una declinación en clave nacional de la dicotomía sarmientina civilización/barbarie, donde evidentemente el polo negativo es encarnado por todo cuanto respecta a lo andino<sup>117</sup>.

Es preciso subrayar que la relación de intertextualidad establecida entre los dos *thrillers* hizo que la obra de Roncagliolo se interpretara dentro del mismo marco ideológico de *Lituma en los Andes*. En palabras de Víctor Vich (2009): “*Abril rojo* reproduce muchas de estas ideas y parece no poder distanciarse de la idea (sic) que sostiene que la violencia política se explica como una práctica ritual supuestamente anclada en lo más hondo de la tradición andina” (252). Sin embargo, es precisamente dicha postura crítica que nos proponemos poner en tela de juicio, porque se podría argumentar fácilmente que *Abril rojo* se sirve del hipotexto vargasllosiano para operar una evidente inversión valórica con respecto al antecedente, cuya implicación tanto ideológica como narratológica interesa el proyecto deconstructivo que vertebra la obra.

---

<sup>117</sup> De hecho, en el primer capítulo el idioma quechua es inmediatamente calificado de “música bárbara” (Vargas Llosa, 1993)

En la novela de Vargas Llosa, de hecho, los asesinos resultan ser los propios comuneros, que sacrifican ritualmente e incluso canibalizan a sus víctimas empujados por sus creencias míticas, en el intento de placar la ira de los dioses tutelares, los *apus*, y pedir su protección ante la amenaza del progreso (en Naccos, el pueblo ficticio donde tiene lugar la intriga, se está construyendo una carretera), de los atentados de Sendero y de los *pishtacos*, que en la tradición mítica andina se hacen coincidir con los foráneos<sup>118</sup>. La postura ideológica que filtra del texto, ensayada, como se ha dicho, en el *Informe de Uchuraccay*, ve el primitivismo y el arcaísmo tributado a los habitantes del Perú profundo como íntima y ontológicamente conectado a la violencia. Es más, la cultura andina, considerada naturalmente destructiva, acaba siendo la causa mediata, retomando la terminología del epónimo informe, del crimen (Ubilluz, 2009).

Es aquí donde nos encontramos con el punto de detonación en el diálogo intertextual de *Abril rojo* con Vargas Llosa, porque Roncagliolo vuelca un elemento substancial con respecto al antecedente, que modifica globalmente su andamiaje ideológico: en su novela, en efecto, la violencia no se origina en los campesinos indígenas andinos, que son víctimas atrapadas entre dos fuegos, sino en las fuerzas del orden. El asesino en serie es un militar, la fosa común que aparece en la novela y que esconde el cuerpo descuartizado de un posible culpable (otro *red herring*) ha sido rellena por los militares, el fiscal protagonista acaba violando y amenazando con una pistola a Edith, una mujer andina con la que tiene una relación, y a lo largo de la novela se desvelan las atrocidades cometidas por una de las víctimas del homicida en serie, otro militar apodado sintomáticamente el Perro Cáceres. Cierto, se podría interpretar y, de hecho, se ha interpretado como marca de adhesión de *Abril rojo* al género neopolicíaco latinoamericano, en el que los miembros de las fuerzas de seguridad son caracterizados “como una fuerza del caos, del sistema bárbaro, dispuesta a ahogar en violencia a los ciudadanos” (Taibo II en Carbajal, 2020: 301). Empero, si arrimamos este dato a los elementos que analizamos anteriormente, nos damos cuenta de que forma parte del mismo proyecto deconstructivo, que tiene como objetivo primario

---

<sup>118</sup> El *pishtaco* o *nakaq* es una criatura del arsenal mítico andino en cierta medida equiparable al vampiro, en cuanto ejerce la función de degollador (*pishtaco* deriva del verbo quechua *pishtay*, que significa degollar) y de “personaje que atenta contra la fuerza o la vida del runa” (Rojas Prudencio, 2016: 140) substrayéndole la carga vital contenida en la grasa o, en algunas versiones, en la sangre. El mito se origina en el miedo a la explotación de los recursos físicos y naturales de la población indígena por parte de los hombres blancos europeos y, por esto, el *pishtaco* suele “estar relacionado con lo foráneo” (*ibidem*) o con la transgresión por parte de los miembros del *ayllu* o comunidad indígena de las leyes de reciprocidad que rigen la sociedad andina. Vargas Llosa proporciona una descripción sugerente este respecto, que reproducimos a continuación: “Foráneo. Medio gringo. A simple vista, no se lo reconocía, pues era igualito a cualquier cristiano de este mundo. Vivía en cuevas y perpetraba sus fechorías al anochecer. Apostado en los caminos, detrás de las rocas, encogido entre pajonales o debajo de los puentes, aguardaba a los viajeros solitarios. Se les acercaba con mañas, amigándose. Tenía preparados sus polvitos de hueso de muerto y, al primer descuido, se los aventaba a la cara. Podía, entonces, chuparles la grasa. Después, los dejaba irse, vacíos, pellejo y hueso, condenados a consumirse en horas o días. Ésos eran los benignos. Buscaban manteca humana para que las campanas de las iglesias cantaran mejor, los tractores rodaran suavemente y, ahora último, hasta para que el gobierno pagara con ella la deuda externa. Los malignos eran peores” (Vargas Llosa, 1993)

desmentir el discurso de la memoria salvadora que absolvía a los miembros de las Fuerzas Armadas y de las fuerzas policiales de todas las atrocidades y violaciones de los derechos humanos que llevaron a cabo con el beneplácito y el respaldo de múltiples gabinetes presidenciales<sup>119</sup> (Vich, 2009). Es más, el propio texto nos revela el contraste en las posturas críticas de estos autores criollos, puesto que, por un lado, el vargasllosiano, siguiendo las pautas del Informe de Uchuraccay, argumenta que: “Es que algunos abusan del uniforme y esto nos desprestigia a todos” (Vargas Llosa, 1993), mientras que la actitud adoptada en *Abril rojo* se puede resumir con: “Libramos una guerra justa, comandante. (...) Es indudable. Es sólo que a veces me cuesta distinguir entre nosotros y el enemigo” (Roncagliolo, 2006: 170).

Finalmente, es cierto que *Abril rojo* es portador de un proyecto deconstructivo de alcance distinto respecto a *Adiós Ayacucho* o *Rosa Cuchillo*, debido parcialmente a la alienación del contexto peruano y andino que vivió Roncagliolo como autor migrante y criollo, a la distancia cronológica que acompañó su debut en el canon de la guerra interna y a la primacía otorgada a la dimensión editorial y comercial por la generación de escritores costeños de la que forma parte él mismo. Sin embargo, cuanto comentado hasta ahora nos permite entender también como en el afán crítico de clausurar la novela dentro de los límites tanto del género policíaco como del lugar de enunciación de su autor, se han subestimado los aportes irreverentes y polémicos de un texto que, sin lugar a duda, entabla un diálogo con el Conflicto Armado Interno y con su narración solo aparentemente unidimensional y oportunista. Para Roncagliolo, que escribe cuando la guerra ha acabado y tras la publicación del informe de la CVR, la “batalla de la memoria”, título del epílogo de *La cuarta espada* (2007/2018), su monografía sobre Abimael Guzmán y Sendero Luminoso, representa una prioridad discursiva:

En cualquier país, después de la violencia, está en juego su relato: cómo se cuenta, y por tanto, cómo se recuerda lo ocurrido en los libros de historia, en los reportajes, en las novelas. Por lo general, los vencedores borran la memoria de los vencidos (Roncagliolo, 2018: 196)

Y con *Abril rojo*, parte de la memoria de los vencidos puede considerarse vindicada, porque el objetivo del *thriller* es buscar y sacar a la luz los secretos bien guardados de sus verdugos y de sus apologistas.

---

<sup>119</sup> En este sentido, *Abril rojo* opera en la misma dirección del *Informe final* de 2003, que fue el objeto de durísimas críticas, porque sacaba a la luz cuanto el país había intentado ocultar y desmitificaba la concepción ontológica del conflicto redistribuyendo las responsabilidades atribuidas a sus actores, que antes habían sido identificados cabalmente con los “terroristas” de Sendero sin incluir a la fuerza genocida de la respuesta estatal y militar (Degregori, 2014)

### CAPÍTULO 3

#### Las potencialidades contrahegemónicas del mito andino a la hora de su reelaboración literaria

##### I. La cosmovisión andina y las narraciones alternativas sobre el Conflicto Armado Interno

En el acápite antecedente, llevamos a cabo un análisis preliminar de la manera en la que los tres textos sumamente heterogéneos que conforman nuestro corpus emprenden una labor deconstructiva del discurso oficial y público en torno a la guerra interna proponiendo, a un tiempo, una construcción discursiva voluntaria y evidentemente contestataria, cuyo blanco refleja las preocupaciones que cada una de las tres décadas en las que se desarrolló el conflicto sintió con más urgencia. Así, en *Adiós, Ayacucho* se pone en escena la desarticulación del incipiente discurso estatal sobre la guerra, respaldado por encuestas cuestionables que buscaban vincular la violencia con un atavismo supuestamente connatural en la población andina, “en años en los que imperaba el miedo a tratar el tema, las censuras de las voces disidentes, el desconocimiento general sobre el fenómeno senderista y la magnitud de los hechos de violencia que ocurrían en los Andes” (Quiroz, 2014: 58); en *Rosa Cuchillo*, la contestación mueve dentro del dominio de la identidad, puesto que el mecanismo deconstructivo, que, en puro estilo andino, abarca una pluralidad de construcciones culturales y discursivas, se propone desestabilizar desde el interior precisamente aquel unidimensionalismo y primitivismo atribuidos a la identidad andina, vistosamente en contraste con la multiplicidad sincrética que articula su sistema cultural, que facilitan su deshumanización; finalmente, en *Abril rojo*, que vio la luz tres años después de la difusión de los chocantes datos recopilados por el *Informe final* de la CVR, el objetivo, ya ampliamente debatido, del discurso contrahegemónico y contestatario vehiculado por la novela apunta a la memoria oficial y colectiva de los años de la violencia, con el propósito de colocar a cada bando protagonista del conflicto en la categoría ontológica que le corresponde.

De este breve recorrido, es posible reconocer algunos patrones señalados por Mark R. Cox (2008), que consideró que la narrativa peruana de la guerra interna debía enmarcarse en un esfuerzo colectivo de intelectuales y escritores por elaborar una identidad nacional nueva como consecuencia directa de los años del conflicto y, en concreto, “por definir qué es el Perú” (227) a la luz del trauma colectivo de la guerra, precipitada por aquellas narraciones nacionales e identitarias apegadas a la dicotomía Perú oficial/Perú profundo y a la tripartición estanca mariateguina “selva/sierra/costa”, de las que abrevaron también, por cierto, tanto la propaganda

senderista como la propia respuesta estatal y militar. De ahí que la reformulación identitaria nacional, consciente de las causas mediatas de la violencia, supusiera asimismo un esfuerzo integrador de la pluralidad de sistemas culturales que conforman el Perú, según el título arguediano convertido en lema paradigmático de “todas las sangres”<sup>120</sup>. Ahora bien, evidentemente, la necesidad de reintegrar la voz andina al discurso nacional adquiere en el contexto de la guerra interna matices ideológicamente connotados que superan los supuestos sentados por la narrativa indigenista de la primera mitad del siglo XX, que intentó rescatar, de la misma medida, la herencia aborígen como parte constitutiva y fundacional del paradigma nacional. De hecho, en el ámbito del conflicto armado, se trata de reintegrar una perspectiva cuyo silenciamiento e invisibilización llevó a la vinculación ontológica del sujeto andino con el *homo sacer*, categoría que el filósofo político Giorgio Agamben recuperó del derecho romano para enmarcar el exterminio acometido por la Alemania nazi durante la Segunda Guerra Mundial, que remite a “colui che chiunque poteva uccidere impunemente” encontrándose a un tiempo excluido del derecho humano y del divino<sup>121</sup>, siendo su vida juzgada por la sociedad civil tan políticamente irrelevante como para ser eliminada sin escándalo ni condenaciones (Agamben, 2005/1995: 154).

En el contexto referencial, un primer intento, algo tardío, de reintegración de la voz indígena y andina en la reconstrucción del país se dio en el contexto reparativo de la posguerra con las audiencias públicas y abiertas de la Comisión de Verdad y Reconciliación (Huamán Andía, 2022: 125), puesto que estas permitieron a las víctimas de la violencia relatar su propia experiencia directa y censurada del horror, desmitificando a un tiempo las vinculaciones con el senderismo que se les habían otorgado masiva y sumariamente. Como lo demuestra el análisis preliminar de las novelas de la guerra interna que conforman nuestro corpus, la literatura anticipó netamente este proceso. De hecho, el propósito que subyace a la deconstrucción del discurso autorizado y a la consiguiente producción de contradiscursos contestatarios en las obras de Julio Ortega, Óscar Colchado Lucio y Santiago Roncagliolo remite indisolublemente a la necesidad de devolver corporeidad y materializar a una voz marginalizada que debía su inmaterialidad a la subalternización y la invisibilización, operación que implica asimismo un intento de “desacralización” (todavía en términos agambianos) del sujeto andino reintegrado en el tejido social a través del tejido literario.

---

<sup>120</sup> A este propósito, es interesante remarcar que la primera antología de textos encentrados en la guerra interna, *Toda la sangre: antología de cuentos peruanos sobre la violencia política* (ed. Gustavo Favéron Patriau, 2006), jugó también con el título de la novela de José María Arguedas (1964), demostrando nuevamente la existencia de una vinculación entre el potencial destructivo ínsito en el conflicto interétnico que fundó la nación peruana y la vocación integradora de las pluralidades que surgió de este mismo encuentro/desencuentro

<sup>121</sup> En efecto, una de las condiciones peculiares del *homo sacer* es que no puede ser ofrecido en sacrificio a los dioses (Agamben, 2005/1995)

Evidentemente, la desmarginalización de la voz andina puede ser parcialmente lograda mediante la inclusión de personajes étnicamente connotados como tales, de los cuales es, sin embargo, preciso indagar la construcción para averiguar si siguen colocándose dentro del canon indigenista ortodoxo o, si, por el contrario, logran independizarse de este ofreciendo una perspectiva descolonizada y auténtica del mundo quechua retratado. Aun así, la mera adopción de la perspectiva narrativa de personajes codificados como indígenas-andinos ya no puede representar un recurso exhaustivo para descolonizar la imagen identitaria nacional. En primer lugar, porque fue prerrogativa del indigenismo y del neindigenismo literario y no logró el resultado extradiegético esperado y, en segundo lugar, porque el aplastamiento y la destrucción del sistema cultural del que la literatura fue testigo en el contexto de la guerra interna superó masivamente la condición de postergación y miseria denunciada por dichos antecedentes, debido a que supuso una aniquilación a la vez indiscriminada y selectiva de proporciones inéditas en la macrorregión. En fin, las dinámicas excepcionales del conflicto interno llaman a una consiguiente ampliación de la representatividad que conlleve una renovación de los recursos narratológicos y estéticos aprovechados para abordar la dimensión del compromiso ético. A este respecto, nuestro análisis de *Rosa Cuchillo* proporciona una primera pista de entrada en la cuestión, puesto que es precisamente la vertebración del material literario en torno al sustrato mítico y conforme a la cosmología andina lo que hace que lo invisible se visibilice e irrumpa en el tejido textual operando una reestructuración de las dinámicas internas al medio de la escritura que apunta a reverberarse en el referente sociopolítico, como anticipamos en el acápite dedicado a la novela de Colchado Lucio. En el contexto de la guerra interna, el mito pasaría a representar, así, “la última palabra, puesto que aún no se logrado un discurso oficial que recoja este punto de vista, el de los desaparecidos, el de los indígenas” (Huamán Andía, 2022: 129). Esto porque en el sistema cultural andino el pensamiento mítico sigue viviéndose como la forma privilegiada de acceso al conocimiento y a la realidad (Ansión, 1987: 19) y semejante dimensión de vigencia es sumamente representativa de la resistencia cultural puesta en marcha subrepticamente por el sujeto andino frente a la amenaza de la aculturación desatada por la Conquista y la colonización.

A raíz de estas consideraciones, podríamos argumentar que cualquiera reescritura de un mito andino mueve en la misma trayectoria resistente y contrahegemónica, iniciada con la transmisión clandestina de los relatos portadores de la cosmología *runa*, de sus hipotextos orales de referencia y que semejante vertiente es suficiente a justificar la tendencia narrativa y temática que nos ocupa a presente. No obstante, es fundamental considerar también como en la naturaleza misma del discurso mítico reside lo que posibilita su apropiación y reinscripción en el contexto contemporáneo de la guerra interna peruana. Proporcionar una definición unívoca y

consensual de mito es una tarea particularmente compleja, vista la cantidad de estudios e investigaciones producidos sobre el argumento desde múltiples enfoques y disciplinas, por lo que nos limitaremos a tratar el mito como un relato oral imaginario, sagrado y ejemplar (Eliade, 1981: 60) surgido de la necesidad del ser humano de encontrar respuestas y pistas interpretativas a los grandes interrogantes en torno a su propio origen y destino (Herrero Cecilia, 2006). Ahora bien, por más que las historias narradas en el mito se remonten al “*illud tempus*”, o sea al “comienzo del Tiempo”<sup>122</sup> (Eliade, 1981: 60) compartido por héroes y dioses, el pensamiento mítico, que “reconstruye de alguna manera la realidad” (Ansión, 1987: 189), es estructuralmente apto para actualizarse y reformularse (Herrero Cecilia, 2006: 59) conforme a las transformaciones que “el contexto social cuya verdad expresa” (Ansión, 1987: 19) experimenta. Es más, Marco Curatola (1977) considera que, si el propio contexto social y geopolítico atraviesa un momento de crisis, el mito “de modelo retrospectivo para la sociedad presente, se convierte en modelo ideal para la sociedad futura” (Curatola, 1977: 65), que es justamente la que se busca reconstruir de forma integradora tras la destrucción ocasionada por el Conflicto Armado Interno en el Perú.

El pensamiento mítico andino, entonces, no representa únicamente un reflejo de la resistencia y de la vigencia del grupo social del que derrama, más bien, demuestra asimismo cómo dicho grupo opera de acuerdo con una articulación lógica de la realidad que es de por sí innovadora, aglutinadora y adaptable al contexto que pretende apropiarse, indagar y reformular simbólicamente. Es así como, por ejemplo, la actualización del “dualismo complejo y múltiplemente connotado” que, como vimos, constituye el núcleo de los sistemas cosmológicos andinos (Lienhard, 1990: 212), en el contexto de crisis de la guerra interna permite articular “críticas bidireccionales” (Quiroz, 2014: 58) inéditas en el discurso del conflicto armado, que logran deconstruir las narraciones que cada bando implicado en la confrontación produjo de sí mismo y del propio conflicto.

Entonces, con el propósito de aclarar y entender el rol desempeñado por el sustrato mítico andino en la deconstrucción de dichas narraciones hegemónicas y en la consiguiente reconstrucción de discursos colectivos alternativos e integradores, pasaremos ahora a detallar algunas de las propuestas de reescritura de los hipotextos orales andinos que encontramos en las novelas tomadas en examen. Siguiendo a Ansión (1987) y a su trabajo trascendental sobre la articulación y vigencia del pensamiento mítico en la provincia ayacuchana, no nos preocuparemos a presente por catalogar el material mítico en leyendas, mitos etiológicos o temas míticos recurrentes; más bien, prescindiremos de dicha categorización para privilegiar el

---

<sup>122</sup> En *Lo sagrado y lo profano* (1957), Mircea Eliade define el mito como “la historia de lo acontecido in illo tempore, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del Tiempo” (Eliade, 1981: 60)

análisis de cómo semejantes hipotextos se actualizan al reinscribirse en el contexto de la guerra interna junto al tipo de influencia que su resemantización literaria ejerce en el armamiento de la actitud descolonizadora, crítica y deconstructiva que acabamos de presentar en los textos de nuestro corpus.

Hablando de *Rosa Cuchillo*, nos dedicamos extensivamente a la ficcionalización de la cosmología dual andina como principio estructurador y temático del material novelesco. La pluralidad que subrayamos con insistencia debe, de hecho, considerarse la actuación de un primero y magistralmente logrado intento no solamente de reinscribir hipotextos míticos en el hipertexto contemporáneo (Quiroz, 2006a), sino también de articular y organizar la globalidad del material literario en torno a los mecanismos de funcionamiento del pensamiento mítico que produce dichos relatos. Colchado fue un autor muy consciente de las potencialidades expresivas ínsitas en semejante tipo de operación narrativa y simbólica y, de hecho, su aproximación a la actualización y a la resemantización del mito andino en el contexto sociocultural del conflicto se recorta como una iteración de lo que Solares-Larrave (2000), analizando *Leyendas de Guatemala* (1930) de Miguel Ángel Asturias, definió como “mito crítico” (677). Siguiendo las pautas del Premio Nobel guatemalteco, Colchado “despliega de una plataforma “real” para culminar en textos que, merced al discurso mítico, articulan una serie de ejes de oposición – lo oral y lo escrito; lo racional y lo intuitivo; la homogeneización frente a la singularización – que formulan una respuesta a los retos de la modernización” (*ivi*, 675 – 676) andina, retos que cobraron una enorme urgencia durante el Conflicto Armado Interno debido a las propuestas de asimilación y aplastamiento cultural avanzadas tanto por el Estado como por Sendero Luminoso. En particular, en la obra de Colchado, la modernización es representada cabalmente por el discurso monológico y pedagógico senderista desde una óptica inédita en el canon de la guerra interna, donde suele imperar una reevaluación del rol ejercido por el Estado en el desatamiento de la violencia, como es posible asimismo apreciar en las demás novelas que conforman nuestro corpus. En cambio, Colchado tematiza el discurso del PCP-SL como avatar de una modernización falsada e inauténtica, que es necesario poner en tela de juicio al contrastarla precisamente con la vigencia del relato mítico entre el campesinado indígena que Sendero buscaba proletarizar (Degregori, 2014). Frente a la utopía aculturadora postulada por Sendero Luminoso, entonces, el mito se recorta como el único polo dialéctico apto a reformular la relación del sujeto andino marginalizado tanto con la modernidad como con su propia identidad.

Uno de los hipotextos orales míticos que *Rosa Cuchillo* apropia y reescribe en esta óptica concierne las creencias míticas asociadas al *Wamani*, el espíritu del cerro que tiene una importancia capital en el universo valórico andino (Ansión, 1987: 115), como “segundo Dios después de Jesucristo” (*ivi*, 128). Este último dato proporciona un primer punto de entrada a la

identificación del *Wamani* con la concepción andina del poder, articulada evidentemente en una relación dialéctica entre un poder centrador lejano y un poder local alternativo y proveedor:

La actitud frente a la divinidad es en realidad muy parecida a la actitud frente al poder: el poder lejano pero general y universal de Jesucristo y del Estado, y el poder cercano, que interviene en la vida diaria<sup>123</sup>, del *Wamani* y de las autoridades comunales o locales (y, en el mejor de los casos, el mismo poder de la comunidad) (Ansión, 1987: 133).

La construcción del personaje de Pedro Orcco, por lo tanto, abreva explícitamente de la concepción del *Wamani* como señor local y “ser rico o poderoso” que en quechua corresponde al término *apu* (*ibidem.*), otro de los nombres atribuidos al espíritu del cerro en la tradición andina. Ahora bien, como “los que detentan el poder actualmente son blancos que viven en palacios maravillosos” (*ibidem.*), el *Wamani*, encarnación directa del poder, también debe parecerse. Por esto, Pedro Orcco se hace reconocer en la novela por “su barba rubia” (Colchado, 2018: 35). En la misma medida, sus apariciones son estrictamente reglamentadas por el *mythos* del *Wamani*, debido a que este puede manifestarse únicamente por la noche, tratándose, en primer lugar, de una divinidad ontológicamente asociada al *ukhu pacha*, el mundo de abajo o de adentro, por habitar el interior de los cerros, y, en segundo lugar, porque “como los indios fueron vencidos, su Dios más cercano y más auténtico no aparece a la luz del día” (Ansión, 1987: 133).

El nombre propio de Pedro Orcco remite a la tradición oral mítica quechua, puesto que otro de los apodos del *Wamani* es precisamente *Tayta Urquq*, o “Padre Cerro” (Ansión, 1987). Evidentemente, Colchado juega en el terreno de la paranomasia cuando convierte “Padre” en “Pedro”, sin que por ello se pierda, en el nivel simbólico, la matriz originaria del término de partida, puesto que lo más sobresaliente de esta iteración y actualización del personaje divino es que Pedro no es solamente el padre de la comunidad de Illaurocancha como es de esperarse del relato mítico, sino también y en particular el padre biológico y literal de Liborio. Se trata de un dato fundamental, debido a que Liborio es el personaje en el que confluyen y confligen el discurso senderista y el discurso alternativo mítico.

Dicho conflicto dialógico es estrenado y explorado en una de las escenas quizás más conmovedoras de la novela, en la que el mito del *Wamani* es insertado en los pliegues de la Historia y, en particular, en una de las páginas más notorias e icónicas del Conflicto Armado Interno: el asalto a la cárcel de Huamanga, en la madrugada del 2 de marzo de 1982. Liborio participa en la acción y es herido en la pierna mientras intenta fugarse de la ciudad. Otra de las peculiaridades que definen al *Wamani* en los relatos que conforman su ciclo mítico reside en que

---

<sup>123</sup> Quiroz (2006a) que las reseñas que se han producido sobre la novela de Colchado han supuesto una relación intertextual con La Iliada y La Odisea basada en la intervención directa de los dioses en el devenir histórico de los mortales. El crítico no rechaza esta postura, pero tampoco la hace propia.

este puede atender los ruegos y los deseos de sus protegidos si interpelado correctamente y esto es precisamente lo que hace Liborio cuando “invoca a todos los dioses” (Colchado, 2018: 79) para lograr sobrevivir al asalto. Así, mientras los pocos compañeros que intentan darle auxilio se ven obligados a dejarlo atrás, quien ocasiona su salvación interviniendo directa y físicamente es Pedro Orcco al cargar a su hijo herido en la espalda hasta llegar a la camioneta en la que sus compañeros militantes se preparan para salir de Ayacucho.

En el marco de nuestro análisis, se podría afirmar que la intervención de Pedro Orcco precipita el arco narrativo de Liborio, quien emprende una auténtica trayectoria de deconstrucción del discurso revolucionario utópico senderista orientada e informada por su entendimiento y práctica viva del pensamiento mítico andino. Es preciso subrayar que Liborio es plenamente consciente desde el principio de la novela de su parentesco divino y que en ningún momento abandona completamente su cosmovisión en favor del pragmatismo materialista ofrecido por Sendero, por lo que la intervención de Pedro Orcco durante la fuga de Ayacucho no representa ni una agnición personal, ni un hecho extraordinario que le hace recuperar una fe anteriormente perdida en los antiguos dioses. En un primer momento, Liborio abraza la doctrina senderista ilusionándose de que pueda representar la vía de acceso para los naturales al poder de los que quedaron excluidos con la Conquista. Empero, conforme va armándose semejante conflicto entre el poder local guerrillero y el encarnado por la divinidad tutelar, Liborio se da cuenta de que existe un quiebre entre el proyecto senderista y la cosmovisión del sujeto subalterno andino, por lo que la deconstrucción y la puesta en tela de juicio que articulan su arco narrativo conciernen precisamente la adherencia y la aplicación del proyecto revolucionario al contexto indígena:

Había quienes usaban lentes, relojes o anillos. y eran blancos, medio rubios algunos. No eran campesinos. Resentidos parecían más bien de los otros de su casta que estaban en el Gobierno. ¿Y Santos? ¿Y Angicha? Ellos también eran mistis, aunque se disfrazaran de campesinos o lo hubieran sido alguna vez. ¿Seguirían creyendo en los dioses montañas? ¿en la Pachamama, en Wirakocha? Más parecía que no. Ni en los dioses cristianos tal vez, porque en ocasiones les habías oído hablar mal de los curas y hasta del Papa, diciendo de este último que clamaba por la paz en tanto bendecía las armas de los genocidas. Ellos estaban dirigiendo ahora la revolución; pero ¿hasta qué grado la revolución sería para los naturales? ¿O era sólo para tumbar a los blancos capitalistas como decían y luego ellos serían los nuevos gobernantes, sin que en la conducción de ese gobierno nada tengan que ver los runas? Lo deseable sería, piensas, un gobierno donde los naturales netos tengamos el poder de una vez por todas, sin ser sólo apoyo de otros. Ahí sí, caracho, te entusiasmas, volveríamos a bailar sin vergüenza nuestras propias danzas, en vez de esos bailes del extranjero; hablaríamos de nuevo el runa simi, nuestro idioma propio; adoraríamos sin miedo de los curas a los dioses en los que tenemos creencia todavía. Solo si así era la condición, valía la pena luchar; si no ¿para qué pues? ¿Para que otros blancos sigan haciéndonos vivir como a ellos les gusta? (Colchado, 2018: 85-6)

Así, Liborio emprende una parábola deconstructiva que se articula, imitando la estructura narrativa de la propia novela, como el armamiento de un contradiscurso revolucionario surgido

de la introyección y actualización de la cosmología andina. Este proceso hace que Liborio encarne cabalmente al relato mítico del *Inkarrí*, que nos proponemos debatir extensivamente en el acápite siguiente.

## II. *Inkarrí y pachacuti: de hipotextos orales a recursos retóricos*

No cabe duda de que el hipotexto de referencia principal de las tres novelas tomadas en exámenes remite al ciclo mítico de *Inkarrí*, con la adjunta, fundacional en la articulación del propio relato mítico, de la concepción andina del devenir histórico como alternancia de valores opositivos cíclicamente invertidos, el denominado *pachacuti*. Nuestro propósito, en este acápite, es indagar las formas en las que el mito de *Inkarrí* y el concepto mítico del *pachacuti* son reescritos y, por ende, reinterpretados y reinscritos explícitamente en el contexto del Conflicto Armado Interno. Aun así, nos proponemos investigar sobre cómo la articulación estructural y formal de dichos mitos permite asimismo renovar el lenguaje literario a través de una operación narrativa de reescritura implícita, que fortalece a un tiempo el compromiso ético que subyace a la recuperación y actualización del material mítico andino.

En 1955, José María Arguedas recogió la primera versión del mito de *Inkarrí* (Pease, 1977; Lienhard, 1990; Rojas Prudencio, 2016) en la hacienda Q'ero, en la provincia del Cuzco, una realidad históricamente muy aislada del resto del país y, que, por esto, representaría una fuente inestimable de material cultural y mítico ancestral y poshispánico. Alrededor de la misma fecha, el antropólogo individualaría otras tres versiones del mismo relato en la provincia de Puquio y en Quinoa (sintomáticamente ubicada en el departamento de Ayacucho). De ahí a 1972, otros quince relatos confluían en el creciente corpus de *Inkarrí*, que terminó contando con centenares de variantes (López-Baralt, 1989: 31-32). A pesar de la profusión de versiones y de articulaciones formales, se puede resumir fácilmente el núcleo temático y estructural fundamental del mito, que se desarrolla de esta forma: el dios *Inkarrí* fue “apresado por el rey español; fue martirizado y decapitado. La cabeza del dios fue llevada al Cuzco. La cabeza del *Inkarrí* está viva y el cuerpo del dios se está reconstituyendo hacia abajo de la tierra. (...) Cuando el cuerpo de *Inkarrí* esté completo, él volverá y ese día se hará el juicio final” (Arguedas, 1975: 175). A partir de este breve esquema, es asimismo posible reconocer de inmediato una de las peculiaridades más sobresalientes en el ciclo mítico de *Inkarrí*. Evidentemente, en casi todas las variantes se registra la presencia de elementos etiológicos y arquetípicos, puesto que el dios *Inkarrí*, hijo del Sol y, alternativamente, de una mujer salvaje o de otra diosa (Arguedas, 1975; Vian, 2011), suele hacerse participar en la creación del mundo además de tributársele la

designación del punto exacto en el que surgiría el Cuzco. Empero, apercibimos de inmediato la contaminación del contexto de la Conquista y de la relación dialéctica conflictual que se dio entre el polo hispano y el incaico, en los elementos tanto religiosos como seculares que el mito propone en su estructura. De hecho, la propia matriz etimológica del nombre *Inkarrí* remite a una fusión sincrética entre los dos actores implicados en la Conquista, tratándose de un compuesto entre la palabra quechua *Inka* y la palabra castellana “rey”, por lo que nos encontramos frente a un relato mítico que conjuga la ancestralidad, en la medida en que trata sobre el origen de la humanidad y el destino de los hombres (Herrero Cecilia, 2006), con el poshispanismo influido e informado por la evangelización (Arguedas, 1975). En efecto, la estructura que sustenta la propia articulación del mito como relato de un cuerpo que se reconstituye a partir de la cabeza denota una forma de sincretismo con el catolicismo, porque remite a la idea de iglesia como cuerpo encabezado por el mismo Cristo (Flores Galindo, 1994). Así, en palabras de Rojas Prudencio (2016), “el mito es el resultado de un largo proceso de asimilación cultural” (136) precisamente porque abreva del discurso cristiano sobre el cuerpo místico de la iglesia (Flores Galindo, 1994) y también porque al retorno del *Inkarrí* tras haberse reconstituido su cuerpo corresponde una forma de deconstrucción del tiempo presente evidentemente influida por la noción católica del juicio final (Rojas Prudencio, 2016).

Evidentemente, el mito de *Inkarrí* es asimismo un mito sumamente peculiar porque los acontecimientos que relata transcurren, en un primer momento, en la dimensión cronotópica del *illud tempus* para después insertarse explícitamente en la Historia del subcontinente americano al arraigarse en un referente temporal connotado y reconocible que remite no solamente a la Conquista en sí, sino también al proceso de resistencia contra la asimilación y aculturación emprendido por los habitantes del *Tawantinsuyu* durante la colonia. La representación del conflicto entre *Inkarrí* y *Españarrí*, que desemboca en la derrota y consiguiente decapitación del dios, arraiga en la confrontación histórica real entre el Inca Atahualpa y el séquito de Francisco Pizarro, entre el cual figura evidentemente el Fray Valverde, y, por cierto, algunas versiones del mito presentan una variante onomástica e identitaria con respecto al adversario que desafía y derrota a *Inkarrí*, que puede hacerse corresponder al propio Pizarro o, incluso, al Presidente de la República (Curatola, 1977), hecho que demuestra la fuerte historización a la que resulta sometido el poder destructor de la armonía inicial, que irrumpe en la economía mítica llevando consigo el tiempo profano (Eliade, 1981).

Ahora bien, si analizamos la estructura del mito, captamos de inmediato que la decapitación de *Inkarrí* representa un elemento estructural imprescindible y necesario tanto en la economía del relato como en la del “culto de crisis” en el que se inscribe el ciclo mítico, puesto que encierra en sí la explicación de la falta de compromiso del dios con “el estado de degradación presente”

(Curatola, 1977: 85), así como el germen de la salvación futura ínsita en la recomposición del cuerpo. Es ahí donde Inkarrí presenta otra de sus características identitarias particularmente significativas, porque si bien representa claramente la derrota sufrida por el último emperador Inca Atahualpa en la confrontación con los representantes de la realeza española, justo el elemento de la decapitación remite a otro episodio históricamente connotado y es indicativo de la yuxtaposición de relatos y héroes de la resistencia (frustrada) andina de matriz incaica que sustentan y vertebran el ciclo mítico. Es curioso notar como varios críticos e investigadores caen en la trampa de atribuir la decapitación de Inkarrí y, por consiguiente, la centralidad otorgada a la cabeza del Inca en el mito, a la propia modalidad de ejecución de Atahualpa (Vian, 2011, por ejemplo), quien, de acuerdo con la mayoría de las crónicas, murió en el garrote tras convertirse al cristianismo para evitar la hoguera (Flores Galindo, 1994). Dicho equívoco histórico se podría, en parte, tributar a las mistificaciones y desmistificaciones llevadas a cabo por la memoria popular andina, que, frente al desorden y desamparo advertidos con la disolución del régimen incaico, operó una primera mistificación del Incario perdido repuliéndolo de su impostación despótica y transformando la profunda crisis que la sociedad panandina padeció bajo Atahualpa en un periodo de crecimiento armonioso y aspiracional (Rojas Prudencio, 2016), y que, en segundo lugar, superpuso la muerte del último emperador inca en el garrote al destino de otro fundamental héroe de la resistencia andina, Túpac Amaru I, que desde el reducto de Vilcabamba, el último baluarte de dominación incaica establecido como consecuencia de la invasión hispana, condujo una sangrienta rebelión en contra de la dominación española, antes de caer preso el 27 de junio de 1572 y ser ejecutado justamente por decapitación. Sabemos por cierto que *Inkarrí* es el producto de la ulterior fusión entre estos dos Inka reyes, entonces, porque las crónicas coinciden en detallar cómo la cabeza de Túpac Amaru I fue separada del cuerpo y exhibida públicamente en una pica alimentando, así, la concepción del cuerpo del Inca como disyunto geográficamente, que en el mito se traduce en un proceso de reconstrucción que lleva necesariamente siglos. López-Baralt (1989) aclara como “después de la derrota de la resistencia armada de Vilcabamba con la decapitación de Túpac Amaru en 1572, el hombre andino no tuvo otra salida que articular su esperanza en términos simbólicos y ésta (sic) cuajó en el corpus oral del Inkarrí” (7-8). Así, es posible argumentar que el ciclo de *Inkarrí* se inició precisamente a partir de esta yuxtaposición y, de hecho, López-Baralt (1989) y Rojas Prudencio (2016) coinciden en que la primera instancia del mito debe remontarse a la superposición iconográfica entre las ejecuciones de Atahualpa y de Túpac Amaru I que se dio en una de las ilustraciones alegadas por Guamán Poma de Ayala en la *Nueva corónica i buen gobierno*. El dibujo, que pone en escena la ejecución de Atahualpa según la modalidad de ejecución de Túpac Amaru, modifica *de facto* la concepción y la memoria de la Historia estrenando asimismo el elemento clave de la

decapitación del Inca que, al fin y al cabo, representa el fulcro de la “constancia icónica” (Blumenberg, 2003)<sup>124</sup> del mito de *Inkarrí*.

Sin embargo, esto no fue el único reajuste. Porque si es cierto que, en las primeras versiones recogidas, la cabeza es el único segmento conservado y la integridad del cuerpo es lograda cuando las demás partes crezcan espontáneamente hasta reconectarse con esta, es asimismo consabido que la versión que más se ha popularizado presenta un elemento de descomposición corpórea ulterior, en la que el cuerpo del Inca no es desechado en favor de la sola cabeza, sino voluntariamente descuartizado y sepultado en los cuatro ángulos que conforman el Tawantinsuyu, conforme a la estructura delineada por Lucero de Vivanco (2012): “De acuerdo con este mito, se cree que la cabeza decapitada del Inca busca unirse con el resto de su cuerpo descuartizado y desparramado por el territorio andino, para reaparecer como *Inkarrí* y restablecer el orden del imperio” (97). Es esta la variante que la literatura suele apropiarse por la fuerte carga simbólica que el proceso de descomposición y recomposición de las cinco partes en una automáticamente conlleva, como lo demuestra también el incipit de *La tumba del relámpago* (1979), quinto y último libro de la pentalogía de *La guerra silenciosa* del peruano Manuel Scorza:

En los cuatros rincones del mundo, la tierra temblaba, ondulaba, con la misma velocidad. En eso el cataclismo se detuvo. Y escuchó el jadeo que salía clarísimo debajo de la tierra. No uno: seis jadeos. Observó que los ojos de la cabeza miraban hacia las esquinas donde el resto del cuerpo, despedazado, comenzaba a juntarse. Y comprendió que era *Inkarrí*, el disperso cuerpo del dios *Inkarrí* que se reunía bajo las entrañas de las cordilleras que ahora volvían al cataclismo (Scorza, 1981 en López-Baralt, 1989: 11-12)

Ahora bien, el elemento del descuartizamiento y la consiguiente introducción del principio de *reductio ad unum* en la economía del relato mítico remite claramente al destino de otro gran interprete de la resistencia incaica, José Gabriel Condorcanqui, universalmente conocido como Túpac Amaru II. Su aportación al *mythos* del *Inkarrí* no es descartable, en primer lugar, porque el elemento del despedazamiento del dios se debe remontar necesariamente a la ejecución cruel y cruenta a la que se sometió el líder indígena, y, en segundo lugar, porque la revolución tupacamarista de 1780 representó una experiencia inédita y fuertemente formativa en la resistencia indígena, frustrada únicamente por la muerte de su líder. Mientras estuvo al mando del levantamiento, José Gabriel Condorcanqui “intentó llevar a cabo una rebelión multiétnica” (Rojas Prudencio, 2016: 40) militar y políticamente organizada, que buscó ampliar su base convocatoria apelando al descontento y a la frustración de españoles y criollos afectados por las reformas borbónicas. El propósito principal de la revolución, claro está, residía en la expulsión

---

<sup>124</sup> En *Trabajo sobre el mito* (1975), Hans Blumenberg: “Los mitos son historias que presentan un alto grado de constancia en su núcleo narrativo y, asimismo, unos acusados márgenes de capacidad de variación. Estas dos propiedades hacen de los mitos algo apto para la tradición: de su constancia resulta el aliciente de reconocerlos, una y otra vez, incluso bajo una forma de representación plástica o ritual, de su variabilidad el estímulo a probar a presentarlos por cuenta propia, sirviéndonos de nuevos medios” (2003: 41)

de estos mismos y en la restauración del Incario, que se consideraba posible, actuable y, también, legítima debido a que el movimiento era encabezado por un descendiente directo de la familia real cuzqueña. De hecho, resulta que Condorcanqui adoptó el nombre de Túpac Amaru, como se demostró tras centurias de dudas e insinuaciones, no solamente porque este apelaba, en el imaginario popular, a la resistencia indígena desatada desde el estado neo-inca de Vilcabamba, sino, más bien, porque figuraba en su partida de bautismo como heredero legítimo y directo de estas mismas emanaciones resistentes (Flores Galindo, 1994). Sin embargo, la construcción simbólica de Condorcanqui como líder autorizado y natural debe interesarnos porque no se limitó a la reconstrucción de una genealogía legitimadora, sino que apeló asimismo al propio sustrato mítico que sustentaba la resistencia al presentarse explícitamente como el *Inka Rey* del Perú (Curatola, 1977; Flores Galindo, 1994), lo que demuestra indudablemente como el ciclo mítico de *Inkarrí* se había iniciado con la muerte del primer Túpac Amaru y se fue desarrollando, ampliando y resemantizando con la cruelísima ejecución del segundo. Flores Galindo (1994) proporciona una descripción del ajusticiamiento particularmente pormenorizada, que reproducimos a continuación:

Su ajusticiamiento fue descrito escuetamente por el escribano de su Majestad en el Cusco: “uno de los citados verdugos le cortó la lengua al dicho José Gabriel Tupa Amaro, y después lo amarraron por cada uno de los brazos y pies con unas cuerdas fuertes, de modo que estas se ataron a las cinchas de cuatro caballos que estaban con sus jinetes mirando las cuatro esquinas de la plaza mayor, y habiendo hecho la seña de que tirasen, dividieron en cuatro partes el cuerpo de dicho traidor, destinándose la cabeza al pueblo de Tinta, un brazo al de Tungasuca, otro a la capital de la provincia de Carabaya, una pierna al pueblo de Livitaca en la de Chumbivilcas, y otra al de Santa Rosa en la de Lampa, y el resto de su cuerpo al cerro de Piccho, por donde quiso entrar a esta ciudad, en donde estaba prendida una hoguera en la que lo echaron juntamente con el de su mujer, hasta que convertidos en cenizas, se esparcieron por el aire (Flores Galindo, 1994: 137)

Así, el ciclo de *Inkarrí* abrevia evidentemente de la concepción que el mundo andino posee del devenir histórico como superposición de tres planos temporales (pasado/presente/futuro) que se realizan y actualizan constante y contemporáneamente (Lienhard, 1990), por lo que la muerte del soberano Inca luego de una confrontación con los representantes de la Corona Española, la decapitación del “último inca” y, finalmente, el desmembramiento del líder que se propuso restaurar el incanato pueden yuxtaponerse y existir en un único nivel simbólico y temporal en constante renovación, que confluye en el relato mítico y en su promesa mesiánica de salvación futura.

Ahora bien, cuanto comentado hasta ahora permite realizar una primera evaluación en torno a la estructura formal y temática del mito de *Inkarrí*, que podría resumirse en tres movimientos claves, necesarios, imprescindibles y complementarios. *Inkarrí*, de hecho, se articula en un primer movimiento de descomposición evidentemente atado al descuartizamiento del cuerpo

del dios, en un segundo movimiento de ocultamiento como estadio en el que las partes del Inca yacen bajo tierra y en este lugar a un tiempo recóndito, fértil e intersticial buscan recomponerse y reconstituirse, y, finalmente, una vez lograda la recomposición del cuerpo, en un tercer y último movimiento de resurgimiento y de puesta en marcha de la reordenación del universo. A partir de este análisis preliminar, es posible apreciar como la tripartición de la estructura mítica remitiría a los tres movimientos que caracterizan asimismo los ritos de paso estudiados por Victor Turner (1974) y Van Gennep (1909) y resemantizados en el contexto de *Inkarrí* por López-Baralt (1989):

Cada rito supone una muerte y renacimiento simbólicos, y la transición está pautada en tres fases: la separación (que incluye algún comportamiento simbólico que exprese el distanciamiento del individuo de su estado anterior), el margen o limen (un período ambiguo durante el cual el sujeto ritual no posee ninguno de los atributos del estado anterior ni del estado siguiente), y la incorporación (la transición se ha consumado y el neófito accede a una nueva condición social con derechos y obligaciones claramente definidos (21).

De acuerdo con este criterio articulador, el descuartizamiento correspondería evidentemente a la separación, el ocultamiento estaría íntimamente ligado al limen y el levantamiento debería asociarse al estadio de incorporación. La comparación es particularmente provechosa, debido a que permite subrayar como, al igual que con las distintas fases que componen un rito de paso, no puede haber *Inkarrí* al fallar uno de los tres movimientos imprescindibles en la vertebración del relato mítico, por lo que el descuartizamiento y la decapitación deben considerarse necesarios, imprescindibles y a la par de una *conditio sine qua non* estructural para acceder al restablecimiento de la armonía inicial. En palabras de Ramírez Vásquez (2011): “El descuartizamiento del cuerpo, mediante la separación de los miembros de la cabeza, es la imagen más significativa, dramática y potente del mito de *Inkarrí*. Pero su riqueza simbólica reposa en la totalidad de la imagen, es decir junto con la promesa de retorno del héroe divino mediante la restitución del cuerpo” (41).

Es evidente, entonces, que la reelaboración del mito del *Inkarrí* en las novelas de la guerra interna que conforman nuestro corpus es tributaria del proceso tripartido que acabamos de analizar, por distintas razones. En primer lugar, en el contexto del Conflicto Armado Interno, el elemento de la mutilación del cuerpo se hace cruelmente factual porque remite a las prácticas consolidadas tanto por las Fuerzas Armadas como por el PCP-SL de desfigurar permanentemente y de descuartizar los cuerpos de sospechosos e indeseables con el objetivo manifiesto de dificultar su identificación. Recordamos, de hecho, que el cuerpo de Oropeza al que se inspira el protagonista de *Adiós, Ayacucho* fue dinamitado por sus asesinos a este fin y que todos los personajes que en las tres novelas son matados por las fuerzas de seguridad padecen un mismo destino dejando constancia de la despersonalización que imperó durante la guerra interna. Además, en el plano simbólico “la mutilación, la fragmentación es una poderosa

metáfora para hablar de un país partido, por la cultura y por la economía, por la explotación, la discriminación y la muerte” (Huamán Andía, 2022: 127).

Ahora bien, las reescrituras del *Inkarrí* que restituyen las novelas tomadas en examen mueven tanto en el plano simbólico y estructural como en el explícito y factual. En este segundo caso, proponen la construcción de un personaje o de un conjunto de personajes que en el texto encarnan literalmente el dios *Inkarrí*. En *Adiós, Ayacucho*, evidentemente, Alfonso Cánepa es codificado desde el principio para representar una actualización del *Inkarrí*. Cánepa, de hecho, en los numerosos intentos de identificación que se le dirigen a lo largo de la novela breve es explícitamente definido “un Túpac Amaru en bluyines” (Ortega, 1991: 23) y “el mismísimo Inkarrí, que espera que sus miembros renazcan para despertar” (*ibidem.*). Evidentemente, en la novela de Ortega se opera una carnavalización bajtiniana (Quiroz, 2014) del mito de *Inkarrí*, en cuanto la divinidad se desacraliza al encarnarse en un ser marginal y migrante, completamente desprovisto de marcas de realeza o sacralidad. Asimismo, el proceso de reconstitución del cuerpo debería considerarse carnavalizado debido a que Cánepa es un muerto mutilado proactivo, que rehúye las entrañas de la tierra donde su recomposición tendría que realizarse saliendo explícitamente de la fosa común para buscar las partes del cuerpo que le faltan. Se trata, entonces, de una propuesta de reescritura que trastoca completamente las condiciones connaturales al estadio liminal del relato mítico: Cánepa rehúsa tanto el ocultamiento como la espera y emprende un proceso de reconstitución voluntario, buscado y manifiestamente a la vista de todos, que denota un fuerte compromiso con la realidad presente, ausente en el mito original (Curatola, 1977).

En cambio, en *Rosa Cuchillo* el propio Liborio es protagonista de una trayectoria narrativa que desvela progresivamente su yuxtaposición con el *Inkarrí*, por más que el proceso tripartido de descomposición – ocultamiento/recomposición – levantamiento se de diegéticamente solo en las últimas páginas de la novela, cuando su cuerpo es dinamitado y, por ende, descuartizado por las Fuerzas Armadas, proceso que deja solamente su cabeza “embarrada de tierra y sangre” (Colchado, 2018: 226). En realidad, no asistimos en la diégesis a la recomposición terrenal del cuerpo de Liborio, que en cambio es operada en el *Janaq Pacha*, donde es asimismo instruido por Wirakocha a que vuelva al mundo de los humanos para “darle la vuelta”, como veremos a continuación. No obstante, la identificación entre Liborio e *Inkarrí* es establecida desde el principio del texto en unos elementos claves que preceden y preparan el desenredo final y que determinan la inserción de Liborio en la genealogía de los referentes históricos que confluyeron en el mito de *Inkarrí* a través de una superposición a un tiempo onomástica y simbólica. De hecho, en la clandestinidad el apodo que Liborio recibe es elocuentemente el de Túpac al que se

tiene que añadir para completar la imagen el amuleto *illa*<sup>125</sup> que lleva al cuello. El *illa* no es un elemento descartable: por un lado, atestigua su genealogía divina tratándose de un regalo del *wamani* Pedro Orcco, mientras por otro insiste en la reescritura del mito del *Inkarrí* porque representa un toro, animal que en la cosmología andina suele salir de las lagunas para anunciar la llegada de algún cataclismo y que en quechua es denominado *amaru*<sup>126</sup> (Flores Galindo, 1994; Arguedas y Ríos Izquierdo, 2011/1947). Liborio es, entonces, otro Túpac Amaru, según una ulterior demostración de la voluntad integradora de la novela en la forma de una síntesis resemantizada de otro *tinkuy*: Túpac, de hecho, surge del senderismo y de la guerrilla, mientras el *amaru* procede directamente del mundo andino en comunión constante con la naturaleza y la divinidad, por lo que el *Inkarrí* de Liborio debe entenderse como la suma sincrética de los dos espacios discursivos y sistemas socioculturales que la novela contrasta abiertamente. Aun así, Liborio es asimismo *Inkarrí* en la medida en la que encarna una figura cristológica, que apropia las unidades narrativas que articulan el personaje religioso y literario de Jesús Cristo, siendo el hijo de un dios y de una mujer virgen, atravesando un calvario en tierra y siendo también portador de una nueva concepción del mundo, informada por su naturaleza divina, que disemina entre cuantos elijan escucharlo, y muriendo de manera heroica para después volver a la tierra para operar una forma andinizada de juicio universal.

Finalmente, en *Abril rojo* se encuentra quizás la reescritura del mito de *Inkarrí* más didascálica, por más que no haya un personaje que encarne al dios o que actualice su periplo. Por el contrario, los homicidios seriales se realizan con el propósito de construir un *Inkarrí* a partir de un proceso igual y contrario con respecto al relato mítico. En la novela, de hecho, no nos encontramos frente a un cuerpo partido en cinco que busca recuperar su integridad y unidad volviendo a juntarse, sino a cinco cuerpos mutilados que destinan una parte cada uno a la construcción *ex novo* de un cuerpo representativo del *mythos* de *Inkarrí*, como veremos más adelante.

Empero, la recuperación explícita de los esquemas míticos procedentes del hipotexto del *Inkarrí* en las tres novelas no se limita a la presentación de personajes que encarnan literalmente el prototipo del dios mutilado. De hecho, como vimos, si bien la decapitación y el desmembramiento del *Inkarrí* representen el elemento de más fuerza icónica y retórica en la economía del relato mítico, un lugar central lo ocupa asimismo el resurgimiento del dios, que se acompaña a un concepto mítico fundamental en la cosmología andina, que las tres novelas reiteran explícitamente por su relación dialéctica con el hipotexto del *Inkarrí* y, también, por la

---

<sup>125</sup> Un *illa* es un ídolo de piedra con figura de animal o vegetal utilizado para atraer la buena fortuna y como protección para el ganado (Colchado, 2018). De acuerdo con Ansión (1987), los *illa* son “también amuletos que representan animales y que garantizan la reproducción y la protección porque se suponen que provienen del *Wamani* mismo” (131)

<sup>126</sup> El *amaru* es un significado que puede expresarse a través de distintos significantes, debido a que en muchas versiones del mito este es representado en la forma de una serpiente que cumple las mismas acciones y funciones

valencia contrahegemónica ínsita en su principio constitutivo. Se trata del *pachacuti*, que introducimos brevemente hablando del proceso de restablecimiento de la armonía destruida con la llegada de los españoles y con la derrota de *Inkarrí* como “vuelta del mundo” a la que el dios recompuesto es llamado tras levantarse de la tierra. Ahora bien, el concepto de *pachacuti* es de difícil definición, como lo demuestran las múltiples traducciones intentadas y legadas por los cronistas de Indias que por primeros se enfrentaron a la noción: Oliva habló de “Diluvio Universal”, Cabello de Balboa de “nuevas maneras de vivir”, Morúa de “destrucción de la humanidad” y de “renovación de la vida humana después del cataclismo”, Cobo de “vuelta del tiempo” y de “vuelta al mundo”, definición que también comparte con Betanzos (Imbelloni, 1946: 86-87). Durante algún tiempo, se supuso asimismo que el término remitiera a un título nobiliario tributado a los gobernantes incas equiparable al latino “césar” (Flores Galindo, 1994), ejemplificado por Pachacutec Inca Yupanqui, el nono soberano “forjador del imperio” incaico (Rostworowski, 2001: 53) que llevó a cabo una auténtica revolución modernizando y anexionando territorio tras territorio al Incario. Sin embargo, el concepto de *pachacuti* “tiene una acepción más vasta, que supera los mismos límites del espacio y del tiempo” (Curatola, 1977: 75). Sin lugar a duda, la idea de cambio radical, inversión de los principios que rigen al mundo y revolución telúrica resulta ínsita en la etimología de la palabra, que es compuesta por *pacha*, “al mismo tiempo tierra, época y mundo” (Ansión, 1987: 111), y el verbo *kutiy*, “a la vez voltear y regresar” (*ibidem.*). La noción de “regreso” presenta una pista interpretativa no descartable, debido a que restituye la dimensión cíclica del *pachacuti*, que debe interpretarse como un “cambio de época” (Ansión, 1987: 99) que en la cosmología andina se da cada 500 años (Flores Galindo, 1994) y que implica asimismo el resurgimiento de la generación subyugada por la iteración precedente del cataclismo “que marca el fin y el inicio de cada edad de la humanidad” (Curatola, 1977: 75). El mecanismo de funcionamiento de este concepto mítico depende en larga medida de la relación dialéctica que la cosmología andina teje entre dos polos, el *hanan* (alto) y el *hurin* (bajo) (Lienhard, 1990; Vian, 2011)<sup>127</sup>. El *pachacuti*, pues, tiene lugar cuando un cataclismo precipita una inversión valórica de los dos polos, por lo que lo que en la edad anterior ocupaba el espacio ontológico del *hanan* es violentamente desplazado hacia el polo del *hurin* y viceversa. Nuestra aproximación permite entender de inmediato por qué la Conquista fue interpretada como un *pachacuti* por la sociedad andina (Curatola, 1977; Mignolo, 2007): con este acontecimiento cataclísmico, los *runas* pasaron de ocupar el polo *hanan* a ocupar el polo *hurin* siendo

---

<sup>127</sup> “El núcleo de los sistemas cosmológicos andinos consiste (...) en un dualismo complejo y múltiplemente connotado. Cada comunidad andina se divide, tradicionalmente, en una mitad de arriba – *hanan* – y una mitad de abajo – *urin*. A partir de esta división, más social (clánica) que geográfica en su origen, se desarrolla, a base de la proliferación de oposiciones en un eje de analogías, un sistema “dialéctico” sui géneris que permite abarcar el mundo humano y natural en su totalidad” (Lienhard, 1990: 212-213)

desplazados por los invasores, que apropiaron así el polo de arriba. La relación que el mito de *Inkarrí* y el concepto mítico de *pachacuti* entablan debe considerarse, entonces, complementaria, debido a que el uno completa al otro (De Vivanco, 2012): la muerte del dios, que, como vimos extensivamente, corresponde parcialmente con el tiempo de la Conquista, conllevó “un cambio del orden de la sociedad andina” que se tradujo en el *pachacuti* vigente (Curatola, 1977: 75) y, al mismo tiempo, será justo su resurrección a desatar el *pachacuti* necesario al restablecimiento del antiguo orden.

Pues bien, en el contexto de la guerra interna el *pachacuti* representó un concepto invocado más allá de los confines trazados por la literatura. La interpretación que algunos críticos y académicos dieron de la (falsada) adhesión del campesinado indígena a las filas de Sendero Luminoso ahondó a menudo en la noción de que la propuesta utópica y revolucionaria del grupo guerrillero se vinculaba ontológicamente al concepto de *pachacuti*, argumento que Rosa Cuchillo ficcionaliza y desmiente mediante la focalización interna en Liborio:

Estaba visto que para ellos su religión era la política. No tenían más dioses que sus líderes y las masas. La naturaleza sólo era naturaleza para sus mentes. Nunca podrían aceptar que las cochas, los cerros, los ríos tuvieran vida. Que en las piedras mismas se alojaran espíritus. No, no, eso no lo entendería. Como tampoco tendrían creencia en la vuelta de ese inca-dios cuya cabeza, según los abuelos, se hallaba enterrada en el Cusco y que se estaba recomponiendo hacia los pies. Y que una vez completo, iba a voltear el mundo poniéndolo al revés. Entonces la noche se haría día y los que ahora sufren, gozarían; los que hoy gozan, padecerían. Esos tiempos ya se estaban viviendo con el Pachacuti: el gran cambio, la revolución. *Solo que esta revolución era de mistis y no de los naturales* (Colchado, 2018: 143-144, énfasis mío)<sup>128</sup>

Así, en las tres novelas la actualización del hipotexto del *Inkarrí* no puede prescindir de una paralela reescritura del concepto mítico del *pachacuti*, que se da o que se busca lograr en el final de los tres textos. De hecho, el propio Liborio, que en su camino de autoconcientización había denunciado la falta de adherencia entre el proyecto senderista y la desmarginalización del polo cultural andino dependiente del *pachacuti*, es encargado por el dios Padre<sup>129</sup> de volver a la tierra para ordenar el mundo al revés (Colchado, 2018: 220), operación que su madre, ya transfigurada en Cavillaca, identifica de inmediato con un *pachacuti*. De esta manera, en el plano del contenido la novela sienta las bases para el futuro restablecimiento del orden prehispánico que operará Liborio tras reconstituirse su cuerpo terrenal.

---

<sup>128</sup> De la misma manera, el candidato presidencial Alejandro Toledo, abogado de fisionomía indígena educado en Harvard, se opuso a la tercera reelección de Fujimori apropiando el concepto de *pachacuti* y haciendo así entender que la guerra interna y la guerrilla senderista no habían volteado el mundo al revés y reestablecido el orden prehispánico, pero que su elección como primer presidente marcadamente andino sí podría lograrlo. En la marcha “de los cuatro *suyos*” – “nombre que toma de la división regional del imperio incaico” (De Vivanco, 2012: 103-4), Toledo proclamó abiertamente que “Pachakutiq ¡vive! ¡vive!” (*ibidem.*)

<sup>129</sup> En la novela, no es claro si el “dios padre” mencionado en el intercambio entre madre e hijo en el Janaq Pacha es Wari Wirakocha o el Dios de la tradición judeocristiana

En *Adiós, Ayacucho*, la resolución del esquema mítico del *Inkarrí* con la recomposición del cuerpo de Cánepa conlleva asimismo la promesa futura del *pachacuti*. De hecho, el protagonista de la novela no consigue recuperar sus propios huesos, por lo que elige profanar el sarcófago de Francisco Pizarro y reconstituir su cuerpo a partir de la fusión entre lo que queda de su esqueleto y los huesos apócrifos del fundador de la ciudad preservados en la Catedral de Lima. De esta elección, evidentemente, depende “una refundación de la historia de la fundación, que es el momento de escisión entre conquistadores y conquistados” (Cárdenas Moreno, 2016: 21), en la que, sin embargo, es el polo andino el que apropia el polo occidental haciéndolo suyo, como indagaremos más adelante. Aun así, en las líneas conclusivas de la novela breve encontramos sin lugar a duda la referencia más explícita al *pachacuti* que Cánepa se prepara a desatar, cuando él mismo profetiza: “Ya me levantaré en esta tierra como una columna de piedra y fuego” (Ortega, 1991: 77).

En cambio, en *Abril rojo*, la construcción de un simulacro corpóreo de *Inkarrí*, que, como vimos, denota la funcionalidad de la constancia icónica del mito en la intriga e incluso cierta dosis de exotismo, responde precisamente al planteamiento por parte del enloquecido asesino serial de la necesidad de desatar un *pachacuti* que barre con los horrores y las responsabilidades ineluctables del conflicto creando un mundo nuevo y limpio, en el que el polo *hanan* esté ocupado por los miles de muertos ocasionados por la guerra y que pueda asimismo otorgarle un sentido a un tiempo práctico y simbólico a la matanza acometida. Por más que, conforme a las convenciones estéticas y narrativas del género, la desvelación del motivo del asesino se confine a las últimas páginas de la novela, en realidad la valencia temática del concepto mítico de *pachacuti* es apreciable desde el principio. De hecho, a los capítulos que relatan la investigación llevada a cabo por Chacaltana a través de la voz de un narrador extradiegético focalizado en el fiscal adjunto, se interpolan unos fragmentos en primera persona sintácticamente muy particularizados, que presentan faltas ortográficas y un uso algo arbitrario de los signos de puntuación, y que, por esto, confluyen naturalmente en la construcción del *red herring* que apunta a orientar las sospechas del lector implicado hacia integrantes de Sendero o simpatizantes del movimiento procedentes del polo cultural andino. Dichos fragmentos textuales forman parte del diario al que el comandante Carrión confía sus delirios y en el que, por ello, se plantea la voluntad de desatar un *pachacuti*: “vamos a hincendar (sic) el tiempo y el fuego creará un mundo nuevo” (Roncagliolo, 2006: 29). En la novela de Roncagliolo, así, la construcción del *Inkarrí* es funcional a la necesidad del cambio de época alentado por el comandante, lo que evidentemente se tiene que leer como una interpretación eurocéntrica y occidentalizada del mito, acercado desde una lógica inservible en la cosmovisión andina de causa-efecto, según la que para obtener el *pachacuti* como consecuencia se hace necesario crear la causa del *Inkarrí*.

De esta concepción de la relación dialéctica entre los dos esquemas míticos depende la totalidad del andamiaje ideológico del asesino, que, en el desvelamiento final, se expresa de esta forma:

A principios de los ochenta prometimos resistir el baño de sangre. Los que se han sacrificado en estos días no han muerto. En nosotros viven y palpitan en nosotros. Sólo (sic) falta uno para que la tierra se estremezca, se incendien las praderas, lo de arriba quede abajo y lo de abajo, arriba. Sólo falta la cabeza... (Roncagliolo, 2006: 317)

Hasta ahora, ahondamos en la forma explícita en la que las novelas que conforman nuestro corpus apropiaron los esquemas míticos propios del Inkarrí y, por consiguiente, del *pachacuti* actualizándolos e insertándolos en el contexto de la guerra interna a través de la representación algo didascálica de los mitemas y de los elementos que constituyen la constancia icónica del relato mítico, con personajes mutilados cuya recomposición implica una transformación radical del mundo novelesco. Sin embargo, la recuperación que estos textos llevan a cabo no se limita, como anticipamos, al mero plano temático y diegético. De hecho, según De Llano (2013), el mito puede operar en el discurso de la novela tanto en forma explícita como implícita (2), convirtiéndose en este segundo caso en el principio dinamizador de lo imaginario (Herrero Cecilia, 2006) cuya inclusión en la urdimbre narrativa tiene injerencia en el montaje de la estructura novelesca (De Llano, 2013: 4).

Nos preguntamos, entonces, si el relato mítico del *Inkarrí* y el concepto mítico del *pachacuti* no estén operando en nuestro corpus de novelas incluso desde semejantes parámetros, como esquemas apropiados y restituidos desde un punto de vista estructural y retórico. Dicha hipótesis surge de la individuación por parte de la crítica de un antecedente discursivo en la pentalogía de *La guerra silenciosa* (1970 – 1979) de Manuel Scorza, debido a que en este conjunto de novelas “la cosmología asentada en la conciencia de la colectividad se convierte en «cosmología literaria», en un conjunto de factores que estructuran el espacio narrado” (Lienhard, 1990: 211) a partir del esquema mítico de su emanación. Ahora bien, por más que el *Inkarrí* represente la “gran metáfora de *La guerra silenciosa*” (Ramírez Vásquez, 2011: 144) en el plano del contenido, puesto que “a lo largo de cinco novelas, cinco líderes dirigen sus esfuerzos para restablecer la unidad de las comunidades, representada en el cuerpo fragmentado del héroe, mediante la recuperación de la memoria histórica y la organización de las comunidades, ahora dentro de marcos políticos” (*ibidem*), es innegable que la estructura misma de la pentalogía depende de una resemantización discursiva y retórica del esquema mítico que compone el relato. Nos encontramos, en efecto, frente a cinco novelas que colaboran en la construcción de un único aparato narrativo en el que la quinta y última entrega, *La tumba del relámpago* que citamos anteriormente, se abre con el sueño de un personaje en el que se actualiza la vuelta del *Inkarrí* y la puesta en marcha del *pachacuti*. Interpretada de esta manera, la pentalogía scorziana podría leerse como las cinco

partes independientes y separadas que conforman el cuerpo descuartizado del *Inkarrí* que concurren a la construcción de un único cuerpo textual. De acuerdo con esta lógica, la descomposición dependería justamente de la articulación de la obra en cinco volúmenes distintos que se recomponen en el terreno de la literatura hasta llegar a constituir y vehicular un único mensaje y propósito tanto ideológico como discursivo. Consideramos, entonces, que el mito del *Inkarrí* puede presentarse implícitamente como principio estructurador de las novelas que nos conciernen a presente.

En la misma medida, el mecanismo de desplazamiento y de resemantización que rige el *pachacuti* puede ser reapropiado literaria y textualmente. De hecho, el *pachacuti* pone en escena una inversión entre dos polaridades que conlleva asimismo un cambio valórico con respecto a un estado de cosas anterior. Quizás las potencialidades retóricas y discursivas de semejante mecanismo puedan entenderse más cabalmente a partir del análisis que Juan Ansión (1987) propone en torno al concepto de muerte en el mundo andino, que reproducimos parcialmente a continuación:

La muerte es así una especie de *pachacuti* individual donde aquel que ha sido pobre y ha soportado todo respetando las normas sociales de la reciprocidad, pasa al otro mundo donde encuentra la paz; en tanto que el que ha sido rico y avaro, que se ha negado a compartir con sus semejantes, está condenado a sufrir en el mundo subterráneo y en el de la noche (Ansión, 1987: 184).

En el ejemplo que acabamos de ilustrar, la transición de la vida a la muerte provoca un cambio radical que se expresa en la subversión de las condiciones valóricas experimentadas antes del fallecimiento: los pobres justos pasan del polo *hurin* al *hanan* mientras los ricos avaros sufren un destino igual y contrario. Ahora bien, el *pachacuti* cuenta con varios antecedentes literarios en la medida en que el canon indigenista ha apropiado frecuentemente la matriz destructiva ínsita en el concepto mítico para presentar, en la conclusión de unas novelas que hacen hincapié en la condición de miseria y postergación padecida por el sujeto indígena en la nación peruana, una promesa de liberación futura encerrada en el cataclismo telúrico que arrasa con el viejo orden y prepara el terreno para el nuevo, como ocurre en *Los ríos profundos* (1958) y en *Todas las sangres* (1964), de José María Arguedas (Lienhard, 1990; Cornejo Polar, 2003). Aun así, es en otro cuento arguediano, “El sueño del pongo” (1965) donde el mecanismo de inversión valórica que vertebra el *pachacuti* es apropiado discursiva y expresivamente y resemantizado en la estructura del relato, en el que se presenta el sueño titular del sirviente indígena como una inversión valórica de la relación de abuso y subordinación que este entretiene con su patrón<sup>130</sup>.

---

<sup>130</sup> En esta ocasión, nos valdremos del resumen de la intriga que proporciona el senderista encarcelado Durango en su primer coloquio con Félix Chacaltana durante una de las escenas más impactantes de *Abril rojo*: “(El cuento) habla de un pongo, lo más bajo de los esclavos de una hacienda, un siervo de los siervos. Un día, el pongo le cuenta a su patrón que ha tenido un sueño. En su sueño, morían los dos y se iban al Cielo. Ahí, Dios mandaba a sus ángeles a que

Una vez sentadas estas premisas, nos preocuparemos ahora por volver a analizar los textos que conforman nuestro corpus con el propósito de individualizar y detallar las marcas de la reapropiación y reescritura implícita de los esquemas míticos que vertebran tanto el *Inkarrí* como el concepto mítico de *pachacuti*.

En *Adiós, Ayacucho*, el *Inkarrí* actualizado desde el punto de vista del contenido se acompaña a una paralela iteración del relato mítico en el plano de la estructura y de la expresión, que se nos hace patente desde el icónico y ya ampliamente analizado primer párrafo del ensayo de ficción. De hecho, nos encontramos frente a una articulación narrativa y discursiva que opera dentro del antemencionado esquema mítico tripartido descomposición – ocultamiento/recomposición – levantamiento con *pachacuti*. En particular, la desestructuración se expresa, por un lado, en la clara y didascálica ruptura del cuerpo de Cánepa, quien emprende un proyecto reconstructivo proactivo y manifiesto saliendo en búsqueda de los huesos que le faltan para llegar a una integridad corpórea que es el reflejo, asimismo, de una integridad discursiva y estructural. En efecto, en palabras de Cárdenas Moreno (2016): “La ruptura del cuerpo social y del cuerpo físico se corresponde con la ruptura del cuerpo del lenguaje, es decir, con su sintaxis” (21). Como en “The Facts in the Case of Mr Valdemar” (1845), cuento de Edgar Allan Poe analizado por Roland Barthes en *L’aventure sémiologique* (1985), en *Adiós, Ayacucho* se produce un escándalo lingüístico y semántico inscrito en el enantiosema<sup>131</sup> que articula la condición enunciativa de Cánepa, quien afirma su propio estado de fallecido en primera persona y de acuerdo con un sentido que trasciende el uso metafórico del lenguaje (Barthes, 1985: 402)<sup>132</sup>. Así, a la búsqueda de huesos arrebatados se acompaña asimismo una búsqueda de discurso (Cárdenas Moreno, 2016). Esto se hace evidente en la multiplicidad de discursos autorizados y oficiales, ya analizados extensivamente, que conforman el tejido textual y que confluyen en la construcción de un contradiscurso colectivo que surja de la descomposición y reapropiación de sus antecedentes. La novela breve, de hecho, plantea una posibilidad de reconstrucción (Cárdenas Moreno, 2016: 21) que depende cabalmente de su adherencia al esquema mítico del *Inkarrí*. Evidentemente, en el plano del contenido, la integridad corpórea es lograda mediante la “reapropiación subalterna” (Vich e Hibbett, 2023: 65) de los restos del conquistador, que se

---

cubriesen al pongo de estiércol, hasta que toda su piel quedase oculta por la mierda. En cambio, al rico ordenaba que lo bañasen en miel completamente. El patrón está contento de oír el sueño del pongo. Le parece justo, cree que eso es exactamente lo que hará Dios. Lo anima a continuar, le pregunta: «¿Y entonces qué pasa?». El pongo responde: «Entonces, cuando vio a los dos ya cubiertos de estiércol y miel, les dice: ahora lámense mutuamente todo el cuerpo, el uno al otro, hasta dejarse completamente limpios» (Roncagliolo, 2006: 218)

<sup>131</sup> En este caso, la enantosemía se da debido a que un significante expresa un significado que contradice la propia emisión

<sup>132</sup> “Du point de vue proprement sémantique, la phrase «Je suis mort» asserte en même temps deux contraires (la Vie, la Mort): c’est un énantiosème, mais, encore une fois, lui-même unique: le signifiant exprime un signifié (la Mort) qui est contradictoire avec sa profération” (Barthes, 1985: 402)

concretiza pragmáticamente con la profanación del sarcófago de Pizarro pero que fue armándose a lo largo de la totalidad de la novela connaturalmente al proceso de búsqueda. Semejante planteamiento se reproduce en el plano de la expresión, porque es cierto que la construcción de un discurso alternativo es lograda en la progresión narrativa y textual, que podría representar las entrañas de la tierra donde el dios mutilado termina con ocultarse para operar su recomposición. Esto implica que el *Inkarrí*, por fin reconstituido como vehículo de una visión alternativa del estado de cosas vigentes, es el texto acabado e íntegro. El uso del *pachacuti* como recurso retórico que hace *Adiós, Ayacucho* mueve en la misma dirección. De hecho, la recomposición del discurso de la que hablamos es evidentemente ultimada en las líneas conclusivas de la novela breve, que reproducimos a continuación: “Mi voz sonó como de otro en la amplia urna. Me escuché a mí mismo en el eco, y entendí que mi hora era cercana. Ya me levantaré en esta tierra como una columna de piedra y fuego” (Ortega, 1991: 77). En este cierre, la supremacía de la palabra, establecida desde el íncipit, es confirmada, como lo demuestra la isotopía del sonido y de la palabra que articula el fragmento: “voz”, “sonó”, “escuché”, “eco”. Ahora bien, el hipotexto apropiado por la novela breve depende tanto del ciclo mítico como del relato de la Conquista, en el que la letra triunfa rotundamente sobre la palabra y con el que la oralidad pasa a ocupar, sin lugar a duda, el polo *hurin* tras la escritura monopolizar el polo *hanan*. En *Adiós, Ayacucho*, la carta destinada a Belaúnde y, por ende, la letra, termina estropeada en el suelo y depauperada de su potencialidad expresiva, exactamente como en el diálogo de Cajamarca. Empero, en la novela breve el resultado de este fracaso comunicativo se recorta como opositivo y opuesto, en términos valóricos, con respecto al hipotexto referencial: en esta nueva fundación, la oralidad sale ganadora de la confrontación, porque es la voz de Cánepa la que guía la reconstitución del *Inkarrí* y que anuncia la llegada del *pachacuti*. Bernardoni (2009) considera, por lo tanto, que la estructura de *Adiós, Ayacucho* encierra asimismo un *pachacuti* epistemológico y expresivo, que complementa la construcción de un discurso alternativo contrahegemónico en la base del ensayo de ficción.

Entre las novelas que conforman nuestro corpus, sin embargo, *Rosa Cuchillo* es la que más acertadamente conyuga y entremezcla la reescritura explícita y la resemantización implícita de los hipotextos míticos objetos de nuestro análisis. A este respecto, Quiroz (2006a) argumenta en su tesis de licenciatura que también en esta novela se expresa un “*pachacuti* discursivo” (108), como contraparte expresiva del *pachacuti* del contenido que se da en la conclusión. Desde un punto de vista puramente lingüístico, nos encontramos frente a un mecanismo de inversión valórica, propio del *pachacuti* que nos proponemos detallar, similar en sus supuestos al que analizamos unas líneas más arriba en *Adiós, Ayacucho*. De hecho, todavía Quiroz (2010) considera que la “inestabilidad del sistema lingüístico” (109), caracterizado por la incursión de

las pautas de la oralidad en el sistema textual escrito que “tiende a estallar, a fragmentarse en el choque con la cultura oral” (Lienhard, 1990), se configura como el “correlato del anuncio del *pachacuti*” (Quiroz, 2010: 109) y como “expresión del inminente cambio social” (*ibidem.*) auspiciado por la novela. Aun así, el *pachacuti* discursivo que vertebra *Rosa Cuchillo* quizás recoja en sí unos matices y unas facetas de mayor alcance con respecto al ensayo de ficción de Ortega editado unos años antes. Efectivamente y como ya vimos, en la novela confluyen una multiplicidad de elementos heteróclitos de raigambre bicultural, es decir, procedentes tanto del polo sociocultural y valórico andino como del occidental. El *pachacuti* desatado por la Conquista y la derrota de *Inkarrí* implicó una subordinación de lo andino al polo *hurin* como elemento y sustrato despreciado y depauperado de su fuerza simbólica, retórica y expresiva con respecto al polo occidental, asentado en la coordenada ontológica *hanan*. Es a partir de esta estructura, claro está, que Colchado pone en marcha su retórica vuelta del mundo, del espacio, del tiempo y de la episteme, debido a que el *pachacuti* discursivo delineado por Quiroz debe individuarse en la reorganización de los elementos que articulan los dos polos a través de una reasignación valórica. A título de ejemplo, Quiroz se concentra en la heterogeneidad de hipotextos que, como analizamos, se reescriben y reinscriben en la novela, que, según el crítico, sufrirían en su apropiación, resemantización y actualización la inversión valórica de la que nos estamos ocupando a presente. En efecto, si tomamos, por ejemplo, el hipotexto de *La Divina Comedia* dantesca notaremos que lo que el hipertexto *Rosa Cuchillo* apropia es la estructura tripartida del inframundo, que, sin embargo, es vaciada de su carga valórica dominante de raigambre griego-romana y judeocristiana al rellenarse de elementos procedentes del polo dominado andino: así, los tres espacios del mundo ultraterreno son habitados por personajes y criaturas retomados de la tradición oral quechua y acogen almas que expían pecados ligados únicamente a la cosmovisión y al modelo sociocultural andino. En la misma medida, la estructura familiar y genealógica que vertebra la familia cristiana es vaciada y resemantizada con la inclusión de personajes andinos derivados en gran medida del sistema religioso quechua y del Manuscrito de Huarochirí, texto que debe su existencia a la necesidad de extirparse las idolatrías en el área andina por parte de los evangelizadores católicos (Arguedas, 1975). Para resumir, el mecanismo de inversión valórica que Quiroz registra en el plan de la expresión depende del trastocamiento de la función epistemológica y simbólica desempeñada por cada polo en el contexto referencial que se produjo a raíz de la Conquista: el polo occidental pasa de dispensador de contenidos a *contenedor* que el mundo andino se propone rellenar de contenidos autóctonos y propios. En esta nueva ecuación, evidentemente el polo andino se positiviza recortándose nuevamente como *hanan* y con semejante desplazamiento ontológico y epistemológico el *pachacuti* del

contenido, preparado por el camino formativo de Liborio, encuentra su expresión discursiva y retórica.

Además, la novela reproduce la concepción cíclica del tiempo andino iniciándose y concluyéndose con la muerte de Rosa (Quiroz, 2010: 112), lo que implica asimismo otra forma de adherencia implícita al esquema mítico del *pachacuti* y del *Inkarrí*. De hecho, aclaramos anteriormente como la “vuelta del mundo” no debe considerarse un acontecimiento excepcional, por más que ocurra en circunstancias trascendentales y catastróficas: prescindiendo de momento del mito de *Inkarrí* y de su relación con el *pachacuti*, sabemos que este principio reorganizador del orden cósmico y temporal se da periódicamente cada quinientos años (Flores Galindo, 1994), por lo que el elemento de la ciclicidad resulta inscrito en el propio concepto mítico. Así, por más que en la novela no nos encontremos frente a una actualización diegética de la recomposición del cuerpo de Liborio y de su levantamiento como *Inkarrí*, hecho que es profetizado y programado pero que excede a los confines de la narración, podríamos argumentar que su estructura cíclica deja constancia del efectivo desatamiento del *pachacuti* con una “vuelta al revés” que en la lógica material y práctica del libro y del texto literario implica una necesaria vuelta al principio.

Ahora bien, a raíz del sofisticado trabajo de análisis llevado a cabo por Quiroz, consideramos interesante e incluso legítimo investigar sobre si *Rosa Cuchillo*, además de estructurarse conforme a un *pachacuti* expresivo, también presente un andamiaje discursivo derivado del esquema mítico tripartido del *Inkarrí*. En efecto, en la novela es donde este modelo vertebrador del material novelesco es realizado quizás con más eficacia, además de con una clara dosis de deliberación y planificación. De hecho, es posible individuar desde el íncipit un principio estructurador de la obra determinado e informado por la descomposición y la fragmentación. Como anticipamos en el acápite dedicado a la novela de Colchado, nos encontramos frente a una organización textual articulada como un conjunto algo heteróclito de fragmentos separados entre sí por un vacío espacial y discursivo y confiados a varias instancias narradoras, que operan en cronotopos cronológicamente transversales. Ahora bien, las instancias narradoras que analizamos remiten a tres personajes que encarnan los distintos actores del conflicto: en un primer lugar, Rosa, que relata su periplo por el inframundo y se caracteriza por un uso del léxico y de la sintaxis marcadamente oral; en segundo lugar, la voz que se dirige a Liborio en la segunda persona singular; y, finalmente, Mariano Ochante, rondero herido a muerto que proporciona un recorrido de la guerra interna mientras agoniza. Pues bien, la crítica se ha limitado a describir estas tres instancias determinando que son las únicas detectables en el texto y, de hecho, la interpolación de los fragmentos relatados por las tres sigue un ritmo bastante constante y ocupa unos cuatro quintos de la economía global de la novela. Sin embargo, consideramos que se ha

pasado por alto un fenómeno curioso que modifica substancialmente la articulación narrativa de la obra y que aparece cuando, de repente, después de un fragmento narrativo encargado a Ochante, nos encontramos frente a este pasaje:

Pasado el mediodía, Rosa vio cómo los militares sacaban a las mujeres, a las más jóvenes, entre ellas a Clara Tincopa y a Leonida Ricse. También a Anita Chapilliquén, que estaba embarazada, y a Rosalia Janampa, una niña de doce años. Arrastrando las llevaron hasta unos matorrales, y allí las violaron. Ella, llorando, oía sus gritos en el viento que subía del río” (Colchado, 2018: 148).

¿A quién pertenece esta voz? Entre las instancias que analizamos hasta ahora, el único narrador intradieгético que podría hacer referencia a la protagonista con su nombre propio y en tercera persona es el propio Mariano Ochante, pero los fragmentos narrativos que adoptan su punto de vista presentan una sintaxis y un uso de la puntuación sumamente identificativo que se mantiene invariado del comienzo de la novela hasta el final, caracterizado por la inclusión de puntos suspensivos que trasladan al plano lingüístico y prosódico la dimensión temporal y espacial en la que tiene lugar el monólogo interior del rondero, suspendido él mismo entre la vida y la muerte: “... No solo en Illaurocancha los morocos hicieron matanzas. También en Ocros, Chumbes, Cceraorko, Pajonal... Toda la familia Ñaupá, de Ocros, acusada de senderista, fue ametrallada...” (151). Es evidente, entonces, que no se puede obviamente tratar de Rosa, ni de Liborio, debido a que en ningún momento en el fragmento tomado en examen aparece la segunda persona<sup>133</sup>, otra constante en la construcción sintáctica y semántica de los fragmentos dedicados a este personaje, ni de Mariano Ochante: nos encontramos frente, entonces, a una cuarta instancia narradora.

Hay más. Unas páginas después, en la diégesis se asoma otra voz inédita, que se expresa en la persona del plural mayestático: “Después de comprometer a la Defensa Civil de Ocros a acompañarnos, en tanto los del puesto policial reunían más refuerzos en los pagos cercanos, nosotros nos pusimos en marcha” (Colchado, 2018: 160). De las informaciones que nos proporciona, entendimos de inmediato que se trata de un miembro de las fuerzas antisubversivas y, más específicamente, de un sinchi. La voz de los sinchis, evidentemente sujetos a una despersonalización inscrita en el uso del “nosotros” y, a veces, del “ustedes”, volverá a asomarse en las últimas páginas de la novela, para relatar la ejecución de Liborio siguiendo las mismas pautas retóricas que acabamos de subrayar.

He ahí, entonces, que las instancias narradoras que operan en *Rosa Cuchillo* no son tres, como se ha comentado reiteradamente, sino cinco, como las partes del *Inkarrí* que concurren a la reconstitución del cuerpo fragmentado y descompuesto del dios. La relación entre la

---

<sup>133</sup> En los párrafos relatados adoptando la focalización de Liborio, Rosa es evidentemente aludida como “tu madre”: “No sabemos cómo, pero hasta ese lugar situado en plena puna, llegó tu madre” (Colchado, 2018: 84)

estructura de la novela y el esquema mítico del *Inkarrí*, empero, no se limita a la fragmentación del texto en estas cinco voces, puesto que consideramos posible asimismo individuar el elemento textual y narrativo que desempeña el papel de la cabeza, que, como vimos, representa el elemento central en la reconstitución del cuerpo, puesto que las demás partes crecen hacia esta y con el propósito de reconectarse con ella. Consideramos que la novela construye una “cabeza” en el narrador supuestamente omnisciente y extradiegético que aparece para relatar los abusos de los militares (identificado por nosotros como la cuarta instancia narradora), que reaparece en el fragmento final de la novela, cuando la promesa del *pachacuti* desatado por la vuelta de Liborio al *kay pacha* ya ha sido formulada. Se trata, por ende, de la instancia narradora que hace confluir hacia sí los distintos cronotopos y la pluralidad de voces cronológicamente transversales que articularon la novela hasta su conclusión, recomponiendo efectiva y pragmáticamente los fragmentos narrativos en un texto, las unidades en un conjunto, que vuelve a renovarse en la “vuelta al principio” que caracteriza la estructura circular de la obra. Por lo tanto, la organización de las instancias narradoras en *Rosa Cuchillo* comparte con el ciclo mítico del *Inkarrí* una estructura típicamente andina, así descrita por Ansión (1987): “Entra así un quinto elemento que culmina cada una de las etapas de cuatro elementos, siendo al mismo tiempo el origen de un nuevo ciclo” (104)<sup>134</sup>. El texto es nuevamente el *Inkarrí*.

Ahora bien, con *Abril rojo* la iteración del *Inkarrí* como figura estructuradora y vertebradora del material novelesco no encuentra su expresión discursiva, quizás debido a los ya ampliamente debatidos lugar de enunciación del autor y circuito de circulación. La dimensión retórica del *Inkarrí* en el thriller de Roncagliolo, de hecho, no es particularmente explorada, privilegiando, en cambio, la apropiación del sustrato mítico del *Inkarrí* como recurso estético y cultural, como ya se subrayó en el acápite dedicado a la obra. El mito, así, pierde su fuerza retórica adquiriendo una clara función didascálica informada por su propia constancia icónica. De hecho, cada pedazo del “Frankenstein andino” (Roncagliolo, 2006) que Carrión se propone construir para desatar con su resurgimiento el *pachacuti* remite a un actor del Conflicto Armado Interno (Celis-Castillo, 2015). Se trataría de una simplificación (Ramírez Vásquez, 2011; De Llano, 2013: 5) en la que el texto incurre, por más que su apropiación y reescritura denote un evidente entendimiento de las potencialidades del esquema mítico como suma recompuesta de partes heterogéneas y fragmentadas. La recuperación y reinscripción del *Inkarrí* en la economía de la obra, de hecho,

---

<sup>134</sup> Podría incluso considerarse otra marca de resemantización del hipotexto de La Divina Comedia, porque en la misma medida en que Dante Alighieri organiza el material literario en torno al número tres, Colchado Lucio sigue el mismo patrón organizativo, pero con el número cinco, unidad basilar del universo andino: en el Manuscrito de Huarochirí, los runa tienen cinco días para salvarse del diluvio, el cuerpo físico del dios Pariacaca se originó a partir de cinco huevos, de los que nacieron asimismo cinco hermanos/hijos (Arguedas, 1975), los muertos regresan al quinto día en la tradición andina (Ansión, 1987).

sirve el propósito de ficcionalizar una realidad nacional atomizada y parcelada (Ramírez Vásquez, 2011) de cuya reconstitución depende el tipo de narración memorística en torno al conflicto que se termine produciendo y ratificando.

Es cierto, entonces, que a nivel propiamente estructural *Abril rojo* no mueve dentro del mismo andamiaje retórico y discursivo de sus antecedentes. Aun así, lo que sí se opera con cierta eficacia en la obra de Roncagliolo es un *pachacuti* valórico que, como en *Adiós, Ayacucho* y en *Rosa Cuchillo*, se acompaña al *pachacuti* del contenido que motiva el delirio homicida del comandante Carrión. En este sentido, el *pachacuti* valórico se da precisamente en un elemento que analizamos en el acápite anterior y que reside en la redistribución de responsabilidades operada por el texto con respecto a la memoria colectiva de la guerra interna. En *Abril rojo*, de hecho, los personajes que al principio de la novela se nos presentan como los héroes tanto de la intriga como del discurso nacional y que, por ende, ocupan el polo *hanan* con respecto a los Senderistas y a la población local relegados partidariamente al polo *hurin*, sufren un proceso de desenmascaramiento que lleva a la reasignación de su estado ontológico y valórico, con el deslizamiento del primer polo hacia el segundo y viceversa. Esto no se evidencia solamente en la figura de Carrión, el antagonista principal de la novela, que al principio se nos presenta como una fuerza de cambio social positiva que contrasta la violencia tanto de Sendero como de sus colegas más indisciplinados y que, sobre todo, parece representar un baluarte de rectitud y anticorrupción porque cree en la pista senderista propuesta e investigada por Chacaltana, y que pasa progresivamente a desvelar su implicación en las matanzas que el discurso nacional le tributa haber contenido. En cambio, dicha parábola descendiente es compartida asimismo por el fiscal adjunto Félix Chacaltana, quien sufre un paralelo proceso de conversión de encarnación de la justicia reparativa (Guardiola, 2010) y de la ley pública (Vich, 2009: 250) por su apego a la oficialidad institucional y al respeto de las normas, en un antihéroe (Estrada, 2010) que sigue la misma trayectoria de abusos y violaciones trazadas por sus superiores. Por lo tanto, la transformación de Chacaltana se recorta como una inversión valórica derivada del principio reorganizador del *pachacuti*. Así, en dicha redistribución y reasignación de roles y valoraciones ontológicas, las Fuerzas Armadas pasan a compartir el polo *hurin* con los militantes senderistas y cuantos colaboraron en la violación de derechos humanos, mientras la población andina es rescatada y devuelta al polo valórico *hanan* por haber sido tanto víctima de las circunstancias como blanco de la violencia.

## Conclusiones

Una decena de años separa temporal y espacialmente cada novela que conforma nuestro corpus de la otra. Dicha discrepancia cronológica implica necesariamente que su contexto de producción, en lo que respecta al propio desarrollo del conflicto armado, es distinto y el circuito de circulación en el que se insertan tras editarse también, entre muchas otras cosas, es informado en gran medida por el paso del tiempo. Aun así, el denominador común que nos ha permitido abordar estas tres obras desde un mismo marco teórico y crítico reside, en primer lugar, en la voluntad contestataria que anima su redacción y que se refiere, sin lugar a duda, a los patrones de los discursos autorizados, públicos, oficiales y, por ende, estatales, que en el momento de la escritura preocupaban con más urgencia a esos autores; y, en segundo lugar, en la posibilidad reconstructiva que acompaña cada labor descolonizadora y deconstructiva, sustentada y dependiente de la resemantización y la reinscripción, tanto en la diégesis como en el circuito textual y literario, del sustrato mítico andino, del que las obras recuperan hipotextos orales de fácil individuación, conceptos míticos e incluso principios organizadores y estructuradores.

Cada texto tomado en examen en el presente trabajo, entonces, mueve dentro de una parábola que oscila entre la deconstrucción, arraigada en el contexto referencial de los años del conflicto y de su narración, y la reconstrucción, operada desde la apropiación literaria de la cosmovisión andina y de su correlato mítico. En particular, la fuerza retórica de *Adiós, Ayacucho* reside en la densa red intertextual que la novela breve teje entre los hipotextos de la tradición oral andina y los hipotextos del discurso monológico de la autoridad, cuya conmixción y yuxtaposición es resuelta con la recomposición del cuerpo del *Inkarri* Alfonso Cánepa a la que corresponde, asimismo, un armamiento alternativo y multifocal del propio discurso sobre la guerra. En *Rosa Cuchillo*, en cambio, la deconstrucción de la narración que veía en el apego al pensamiento andino un elemento divisivo y fautor de las violencias se logra justamente con la articulación de una estructura narrativa, discursiva, expresiva y temática que depende de la reapropiación, resemantización y síntesis de elementos que remiten a ambas esferas culturales de forma aglutinadora y agregativa, lo que desmiente estructuralmente los supuestos sentados tanto por el discurso autorizado del Estado, como por el discurso revolucionario y pedagógico de Sendero, sobre las comunidades indígenas. Finalmente, *Abril rojo*, que, sin lugar a duda, debe parcialmente su estructuración genérica a las demandas del mercado globalizado, opera en el ámbito del desarmamiento del discurso de la memoria de raigambre fujimontesinista invirtiendo en la diégesis y en su articulación las atribuciones valóricas de quienes participaron en el conflicto y sirviéndose, por lo tanto, del principio reestructurador ínsito en el concepto mítico de

*pachacuti* para desvincular al polo sociocultural andino de su ligazón ontológica con la violencia senderista.

Como vimos, en los tres textos dichos mecanismos de deconstrucción y reconstrucción a polaridades invertidas de los discursos hegemónicos del poder arraigan primariamente en la apropiación, reescritura y resemantización del sustrato mítico ligado al ciclo del *Inkarrí* y al consiguiente *pachacuti* que la reconstitución del dios fragmentado y esparcido desata. Ahí donde esta reapropiación y reinscripción literaria se da con más acierto interpelando a la vez el nivel temático explícito y el estructural implícito, el propio texto pasa a encarnar el *Inkarrí* en cuanto recomposición integrada de líneas discursivas y temáticas anteriormente deconstruidas, lograda en el terreno diegético y literario a través de la progresiva articulación textual. El *pachacuti* expresivo y valórico necesariamente desatado por la recomposición y el “levantamiento” de esos textos-*Inkarrí* mueve dentro de la refundación del relato de la Conquista, codificado en los conflictos “oralidad vs. escritura” y “andino vs. occidental” inscriptos en el Requerimiento de Cajamarca, por lo que con la apropiación y actualización implícita del principio reorganizador y reestructurador del universo andino se sanciona, en el terreno de la literatura, la primacía de la palabra oral sobre el texto escrito y del sustrato aglutinador andino sobre el subordinante occidental, haciendo implosionar los límites del propio soporte comunicativo y tecnológico, el libro impreso, en el que se inscribe el reordenamiento. Así, la tecnología representativa por antonomasia del poder autorizado en los Andes, la escritura, es andinizada como respuesta contextual a una realidad referencial en la que el discurso de la autoridad (y, por ende, del poder) busca mantener y reforzar la subalternización y deshumanización de ese mismo polo sociocultural, con consecuencias, como vimos extensivamente, catastróficas, que desde el campo de la literatura se intentan corregir.

Evidentemente, la distancia temporal, geográfica, enunciativa y cultural desde la que operan autores criollos contemporáneos como Santiago Roncagliolo hace que la actualización y reescritura del *Inkarrí* y del *pachacuti* pueda inscribirse en un mecanismo discursivo contestatario, deconstructivo y parcialmente descolonizador sin que, por esto, la reorganización valórica operada rescate del todo el polo andino de su marginalización: de hecho, en *Abril rojo*, la prioridad discursiva reside en la desautorización del andamiaje mnemónico que veía en el aparato estatal una fuerza de contención positiva y heroica en el contexto de la guerra interna, por lo que la resemantización del sustrato mítico del *Inkarrí* y del *pachacuti* desempeña un rol alegórico y metafórico al fin y al cabo funcional a la representación de un país fragmentado que necesita un cambio de rumbo trascendental para seguir adelante.

Ahora bien, la ficcionalización del sustrato mítico andino, como anticipamos, responde a la necesidad de (re)construir, desde una óptica descolonizada, una identidad nacional integrada y

sincrética, como consecuencia del trauma del conflicto y desde la conciencia de que la tragedia se ha consumado precisamente debido a la subordinación y fragmentación imperantes en la concepción ontológica de “todas las sangres” que conforman al Perú. Aun así, en estas líneas conclusivas nos parece importante subrayar como el alcance descolonizador de las operaciones estéticas y éticas que acabamos de resumir reside en la visibilización y materialización del propio pensamiento mítico andino como instrumento hermenéutico vivo, práctico y vigente de acercamiento y evaluación del mundo en las comunidades peruanas de raigambre indígena. En efecto, en el momento en que el hipotexto del *Inkarrí*, connotado icónicamente por su vinculación con la corporeidad, penetra el tejido de la narración y, por ende, de la escritura reestructurándolo desde el interno, ya no se trata de rescatar solamente una voz silenciada o una visión ocultada, sino la propia materialidad y corporalidad de quienes producen y experimentan físicamente estos mismos relatos y principios estructuradores y articuladores del universo. Nos encontramos frente a una postura ideológica, que se expresa desde la literatura con ambiciones evidentemente extradiegéticas y referenciales, que supera marcadamente los supuestos sentados por el indigenismo decimonónico, en el que, para justificar la inclusión del componente andino en la identidad nacional, se hacía hincapié en los antiguos faustos incaicos inscritos potencialmente en los postergados y miserables sujetos andinos del presente. Pues, con las novelas que conforman nuestro corpus, el objetivo no es rescatar un pasado maravilloso o sensibilizar sobre las dificultades de la dimensión presente: se trata, en cambio, de proponer un principio articulador de la realidad y organizador del universo que tiende a la integración y al aglutinamiento, que busca la síntesis de sus contrarios tensionales, que tiende a la incorporación incluso frente a la fragmentación más violenta y que, por ende, puede proyectarse materialmente hacia el futuro como punto de partida para la reconstitución de una identidad nacional auténtica, solida e integra.

Al fin y al cabo, más allá de los límites impuestos por la diégesis y por el soporte material libresco, ¿qué es lo que ha sido descompuesto, que ha sido ocultado, que en ocultamiento ha logrado recomponerse y que, tras recomponerse, vuelve a levantarse como interlocutor legitimado y autorizado en el discurso de la (re)construcción identitaria? Pues bien, la “visión de los vencidos”, de acuerdo con una famosa máxima de Miguel León-Portilla, la voz subalterna, el espíritu de la comunidad que encarna, en la realidad referencial, el texto-*Inkarrí* articulado por la literatura (Vian, 2011).

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2005). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* [1995], Torino: Einaudi
- ANSIÓN, Juan (1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*, Lima: GREDES
- ARGUEDAS, José María (1960). “Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca”, *Folklore americano*, vol. 8/9, pp. 142-216
- (1965). *El sueño del pongo. Pongoq Mosqoynin*, Lima: Ediciones Salqantay
  - (1975). “Mitos quechuas poshispánicos”, en *Formación de una cultura indoamericana*, México D.F.: Siglo XXI, pp. 173-182
  - (1975). *Dioses y hombres de Huarochirí*, Buenos Aires: Siglo XXI
- ARGUEDAS, José María y IZQUIERDO RÍOS, Francisco (eds.) (2009). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Madrid: Siruela
- BARTHES, Roland (1970). *S/Z*, Paris: Seuil
- (1985). *L'aventure sémiologique*, Paris: Seuil
- BERNARDONI, Rodja (2009). “La voz de las víctimas: muerte y ficción en la narrativa peruana de la "guerra sucia"”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 34, núm. 1, pp. 151-164
- BLUMENBERG, Hans (2003). *Trabajo sobre el mito* [1979], Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica
- CABALLERO MEDINA, Carlos Arturo (2018). “Rosa Cuchillo. Desencuentros entre mito e ideología política”, *Pacarina del Sur* [en línea], año 9, núm. 35
- CAMPRA, Rosalba (2013). *America Latina: l'identità e la maschera* [1982], Salerno: Edizioni Arcoiris
- CARBAJAL, Eric (2020). “La ruralización de lo neopolicíaco en *Abril rojo* de Santiago Roncagliolo”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 44, núm. 2, pp. 297-318
- CÁRDENAS MORENO, Monica (2016). “Ruptura del cuerpo y ruptura del lenguaje en la novela de la memoria histórica en el Perú. Estudio comparativo de *Adiós Ayacucho* de Julio Ortega y *La sangre de la aurora* de Claudia Salazar”, *RIRA*, vol. 1, núm. 2, pp. 11-46
- CELIS-CASTILLO, Pablo G. (2015). “Loss, Emotions, and Politics: Mass Graves, Melancholia, and Performance in Santiago Roncagliolo's *Abril rojo* (2006)”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 39, núm. 2, pp. 321-339
- COLCHADO LUCIO, Óscar (2018). *Rosa Cuchillo* [1997], Lima: Penguin Random House
- COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR) (2003). “El PCP-SL entre 1983 y 1985” en *Informe final*, Tomo II, capítulo 1.1.3, Lima: CVR, pp. 43-60
- “La situación al cambiar el gobierno”, en *Informe final*, Tomo II, capítulo 1.1.4, Lima: CVR, pp. 61-108
  - “El gobierno del Partido Aprista Peruano (PAP)”, en *Informe final*, Tomo III, capítulo 2.2, Lima: CVR, pp. 33-57
  - “La década del noventa y los dos gobiernos de Alberto Fujimori”, en *Informe final*, Tomo III, capítulo 2.3, Lima: CVR, pp. 59-159
  - “El caso Uchuraccay”, en *Informe final*, Tomo V, capítulo 2.4, Lima: CVR, pp. 121-182
  - “La Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle «La Cantuta»”, en *Informe final*, Tomo V, capítulo 2.19, Lima: CVR, pp. 605-632
  - “La tortura y ejecución extrajudicial de Jesús Oropeza (1984)”, en *Informe final*, Tomo VII, capítulo 2.13, Lima: CVR, pp. 129-141

- “Las ejecuciones extrajudiciales del penal de El Frontón y El Lugarincho (1986)”, en *Informe final*, Tomo VII, capítulo 2.67, Lima: CVR, pp. 737-768

CORNEJO POLAR, Antonio (2003). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas* [1994], Lima: CELACP

COX, Mark R. (2008). “Bibliografía anotada de la ficción narrativa peruana sobre la guerra interna de los años ochenta y noventa (con un estudio previo)”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XXXIV, núm. 68, Lima-Hanover NH, pp. 227-268

- (2016). “Describiendo lo ajeno: narrativa criolla sobre la guerra interna en Ayacucho”, en Carlos Vargas-Salgado (ed.), *Conflicto armado y políticas culturales de la memoria en el Perú*, *Hispanic Issues On Line*, pp. 33-46

CURATOLA, Marco (1977). “Mito y milenarismo en los Andes: del *Taki Onqoy* a *Inkarri*”, *Allpanchis*, núm. 10, pp. 65-92

DEGREGORI, Carlos Iván (2013). *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*, Lima: IEP

- (2014). *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*, edición digital, Lima: IEP. Edición digital

DEGREGORI, Luis Nieto (2007). “Entre el fuego y la calandria. Visión del Perú desde la narrativa andina”, *Crónicas Urbanas*, vol. 12, Cusco, pp. 55-66.

DE LLANO, Aymarará (2013). “Senderos iluminados. Mito y violencia en la novela peruana contemporánea”, *Revista Pilquen - Sección Ciencias Sociales*, año XV, núm. 16, pp. 1-8

DE VIVANCO, Lucero (2012). “De *mesías*, *pachacutis* y *profetas*. El apocalipsis o el discurso de la contingencia en el Perú”, *Revista Chilena de Literatura*, núm. 82, pp. 95-117

ELIADE, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano* [1956], España: Guadarrama/Punto Omega

ESCÁRZAGA, Fabiola (2001). “Auge y caída de Sendero Luminoso”, *Bajo el Volcán*, vol. 2, núm. 3, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 75-97

ESTRADA, Oswaldo (2010). “La letra con sangre entra... violencia política en la nueva literatura peruana”, *Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y Literatura: CIEHL*, vol. 14, pp. 133-144

FAVARÓN PEYÓN, Pedro Martín (2023). “La cristiandad de Pariacaca: pedagogía y sincretismo en el *Manuscrito de Huarochiri*”, *Kipus*, núm. 54, pp. 57-78

FLORES GALINDO, Alberto (1994). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, cuarta edición, Lima: Horizonte

FREUD, Sigmund (1968). “La represión [1915]”, en *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2033-2082

GARCÍA DE LAS HERAS GONZÁLEZ, Mariano (2020). “El eventual legado de Mariátegui en la composición ideológica de Sendero Luminoso”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, año 22, núm. 43, pp. 393-417

GAVILÁN SÁNCHEZ, Lurgio (2012). *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*, Lima: IEP

GÉNETTE, Gérard (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado* [1962], Madrid: TAURUS

GONZÁLEZ, Raúl (1983). “Ayacucho. La espera del Gaucho”, *Quehacer*, núm. 20, Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, pp. 46-57

- GORRITI, Gustavo (2008). *Sendero*, Barcelona: Planeta. Edición digital
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe (1980). *Nueva corónica y buen gobierno*, ed. de Franklin Pease G. Y., Caracas: Biblioteca Ayacucho
- GUARDIOLA, Manuel P. (2010). “Constantes temáticas en tres novelas peruanas sobre la época del terrorismo”, *Romance Notes*, vol. 50, núm. 2, University of North Carolina at Chapel Hill for its Department of Romance Studies, pp. 229-239
- HALPERIN DONGHI, Tulio (2013). *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid: Alianza Editorial
- HEREDIA ALARCÓN, Ángel (2021). “El Partido es la luz del universo. La metáfora de la luz en el discurso inicial de Sendero Luminoso (1966-1976)”, *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 44, pp. 145-165
- HERRERO CECILIA, Juan (2006). “El mito como intertexto: la reescritura de los mitos en las obras literarias”, *Cédille. Revista de Estudios Franceses*, núm. 2, Tenerife, Asociación de Profesores de Francés de la Universidad Española, pp. 58-76.
- HUAMÁN ANDÍA, Bethsabé (2022). “Mediadores de ambos mundos: Rosa Cuchillo y Alfonso Cánepa”, *Lienzo*, núm. 43, pp. 123-137
- IMBELLONI, José (1946). *Pachacuti IX (El Inkario crítico)*, Buenos Aires: Editorial Humanior
- LIENHARD, Martin (1990). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492 – 1988)*, La Habana: Casa de las Américas
- LÓPEZ-BARALT, Mercedes (1989). *El retorno del inca rey: mito y profecía en el mundo andino*, La Paz: HISBOL
- LUDMER, Josefina (1980). “Figuras del género policial en Onetti”, *Texto Crítico*, nos. 18-19, pp. 47-50
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana [1928]*, México D.F.: Ediciones Era
- MATICORENA, Miguel (2003). “Jorge Basadre. Teoría del Perú e historicismo”, *Investigaciones sociales*, año VII, núm. 11, Lima: UNMSM/IIHS, pp. 239-247
- MERE COLLAZOS, Milagros (2017). “Conflictos discursivos: un estudio de *Adiós, Ayacucho* desde la perspectiva del análisis crítico del discurso”, *Tesis*, año XI, núm. 10, pp. 11-26
- MIGNOLO, Walter D. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, The University of Michigan Press
- (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Editorial Gedisa
- MUÑIZ LEAL, Lucía Carolina (2016). “El «lugar de enunciación»: sobre la realidad de la interpretación histórica”, *Euphyía*, vol. 10, núm. 18, pp. 9–30.
- ORTEGA, Julio (1991). “Adiós, Ayacucho”, en *El oro de Moscú*, Caracas: Alfadil Ediciones
- PEASE G. Y., Franklin (1977). “Las versiones del mito de Inkarrí”, *Revista de la Universidad Católica*, núm. 2/31, pp. 25-41
- PEASE, Henry (2003). *La autocracia fujimorista. Del Estado intervencionista al Estado mafioso*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-México D.F.: Fondo de Cultura Económica
- PUENTE, Javier (2018). “Una guerra de ocupación: la territorialización del conflicto armado interno en Perú, 1981-1986”, *Folia histórica del Nordeste*, núm. 32, IIGHI-IH-CONICET/UNNE, pp. 175-197

QUIJANO, Aníbal (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima: Mosca Azul Editores

QUIROZ, Víctor (2006a). *Pensamiento andino y crítica postcolonial. Un estudio de Rosa Cuchillo de Óscar Colchado*, Tesis para obtener el Título Profesional de licenciado en Literatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos

- (2006b). "Oralidad y memoria cultural andina en *Rosa Cuchillo*, de Óscar Colchado Lucio", *Wayra*, núm. 4, pp. 53-70.
- (2010). "Dualidad y diálogo postcolonial: desmarginalización de la lengua popular y del pensamiento andino en *Rosa Cuchillo*, de Óscar Colchado Lucio", *Iberoamericana*, año 10, núm. 37, pp. 103-117
- (2014). "La carnavalización del Archivo en *Adiós, Ayacucho* de Julio Ortega", *MESTER*, vol. XLIII, pp. 41-64

RAMA, Ángel (1984). *Transculturación narrativa en América Latina*, Buenos Aires: Ediciones El Andariego

RAMÍREZ VÁSQUEZ, Elicenia (2011). "El mito de Inkarrí: ideología y violencia en las novelas *La tumba del relámpago* de Manuel Scorza y *Abril rojo* de Santiago Roncagliolo", *Nexus*, vol. 10, pp. 136-149

RODRÍGUEZ CARBALLERA et. Al. (2009). "Un análisis psicosocial del grupo terrorista como secta", *Revista de Psicología Social*, vol. 24, núm. 2, pp. 183-195

ROJAS BÖTTNER, Andrés (2012). "Estrategias, agentes y encubridores: el estado peruano y las violaciones a los D.D.H.H. (1980-2000)", *Revista Encrucijada Americana*, año 5, núm. 1, Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales – Universidad Alberto Hurtado, pp. 58-73

ROJAS PRUDENCIO, Hardy (2016). "El relato histórico y el mito en *Rosa Cuchillo*", *Tesis*, año X, núm. 9, pp. 131-144

RONCAGLIOLO, Santiago (2006). *Abril rojo*, Madrid: Alfaguara

- (2018). *La cuarta espada. La historia de Abimael Guzmán y Sendero Luminoso*, Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial

ROSTWOROWSKI, María (1999). *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima: IEP

- (2001). *Obras completas I: Pachacutec Inca Yupanqui*, Lima: IEP

SALAZAR, Claudia (2013). "Género y violencia política en la literatura peruana: *Rosa Cuchillo* y *Las hijas del terror*", *Confluencia*, vol. 29, núm. 1, University of Northern Colorado, pp. 69-80

SCHRAM, Stuart R. (1967). "Mao Tse-Tung as a Charismatic Leader", *Asian Survey*, vol. 7, núm. 6, University of California Press, pp. 383-388

SOLARES-LARRAVE, Francisco (2000). "El discurso del mito: respuesta a la modernidad en *Leyendas de Guatemala*", en Miguel Ángel Asturias, *Cuentos y leyendas*, ed. Mario Roberto Morales, Madrid-París: ALLCA, pp. 675-705.

STRONG, Simon (1992). *Shining Path. Terror and Revolution in Peru*, New York: Times Books

TUCKER, Robert C. (1968). "The Theory of Charismatic Leadership", *Daedalus*, vol. 97, núm. 3, The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences, pp. 731-756

UBILLUZ, Juan Carlos (2009). "El fantasma de la nación cercada", en Juan Carlos Ubilluz, Víctor Vich y Alexandra Hibbett (eds.), *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política*, pp. 19-85, Lima: IEP

VARGAS LLOSA, Mario (1993). *Lituma en los Andes*, Barcelona: Planeta. Edición digital

VERVAEKE, Jasper (2010). “Figuración de la heterogeneidad sociocultural en *El misterio de San Andrés de Dante Liano y Rosa Cuchillo* de Óscar Colchado”, *Istmo: revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, núm. 20, pp. 1-24

VIAN, Elisa (2011). “El inkarrí entre los senderistas: reinterpretaciones de la cosmovisión andina en *Rosa Cuchillo*”, en Magdalena Chocano, William Rowe y Helena Usandizaga (eds.), *Huellas del mito prehispánico en la literatura latinoamericana*, pp. 207-216, Madrid: Iberoamericana/ Vervuert.

VICH, Víctor (2002). *El caníbal es el Otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*, Lima: IEP

- (2009). “La novela de la violencia ante las demandas del mercado: la transmutación religiosa de lo político en *Abril rojo*”, en Juan Carlos Ubilluz, Víctor Vich y Alexandra Hibbett (eds.), *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política*, pp. 247-260, Lima: IEP

VICH, Víctor e HIBBETT, Alexandra (2023). “La risa irónica de un cuerpo roto: *Adiós Ayacucho* de Julio Ortega”, *INTI: Revista de literatura hispánica*, núm. 97, pp. 58-68

## Sitografía

CASA DE LA LITERATURA PERUANA (2017). “Dos décadas de *Rosa Cuchillo*: cosmovisión andina y violencia”, <https://www.casadelaliteratura.gob.pe/dos-decadas-rosa-cuchillo-cosmovision-andina-violencia/>. Consultado el 19 de agosto de 2024 a las 15:14

CASA DE LA LITERATURA PERUANA (2023). “Oscar Colchado Lucio, un renovador de la mirada sobre el mundo andino”, <https://www.casadelaliteratura.gob.pe/oscar-colchado-lucio-renovador-la-mirada-mundo-andino/>. Consultado el 17 de agosto de 2024 a las 15:38

CHANDUVÍ JAÑA, Elsa (2009). “Former Peruvian President Fujimori Convicted of Crimes Against Humanity”, <https://digitalrepository.unm.edu/notisur/13773>. Consultado el 11 de mayo de 2024 a las 10:12

COMISIÓN VARGAS LLOSA (1983). “Informe sobre Uchuraccay”, Biblioteca Virtual de la Verdad y Reconciliación, [https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/libros/376\\_digitalizacion.pdf](https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/libros/376_digitalizacion.pdf). Consultado el 11 de julio de 2024 a las 08:51

ESCRIBANO, Pedro (2021). “Óscar Colchado: “Sendero cambió a los Andes””, *La República*, <https://larepublica.pe/cultural/2021/03/14/oscar-colchado-sendero-cambio-a-los-andes/>. Consultado el 17 de noviembre de 2022 a las 07:21

MIT WESTERN HEMISPHERE PROJECT. “The La Cantuta Massacre”, <https://web.mit.edu/hemisphere/pubs/abducted.shtml>. Consultado el 11 de mayo de 2024 a las 09:10.

PARTIDO COMUNISTA DEL PERÚ – SENDERO LUMINOSO (1980). “Somos los iniciadores”, Archivo digital del Centro de Documentación y Estudio de los Movimientos Armados (CEDEMA), [https://cedema.org/digital\\_items/642](https://cedema.org/digital_items/642). Consultado el 1 de junio de 2024, a las 18:27

REDACCIÓN MERCOPRESS. “Peruvian paramilitary chief convicted of a murder in the 1990s”, MercoPress, <https://en.mercopress.com/2023/06/17/peruvian-paramilitary-chiefs-convicted-of-a-murder-in-the-1990s>. Consultado el 11 de mayo de 2024 a las 09:41.

## Ringraziamenti

Una poesia a me molto cara recita:

No man is an island,  
Entire of itself;  
Every man is a piece of the continent,  
A part of the main  
(John Donne, 1624)

Consapevole di far parte di un “continente” meraviglioso, abitato da persone che mi appoggiano, mi incoraggiano, mi accettano e ricambiano l'affetto e la stima che io per prima provo nei loro confronti, vorrei adesso esprimere qualche parola di gratitudine e riconoscenza nei confronti di chi, in questi ultimi mesi (e non solo), mi è stato particolarmente vicino rendendo a tutti gli effetti possibile il raggiungimento di questo traguardo.

Ringrazio di cuore la Professoressa Margherita Cannavacciuolo per il sostegno, la disponibilità, l'affetto, la complicità, la fiducia e la generosità che in questi anni non mi ha mai fatto mancare. Per aver sempre dato piena dignità alle mie idee e alle mie intuizioni, valorizzando e rispettando la mia individualità, le sono eternamente riconoscente.

Ringrazio con altrettanto affetto la Professoressa Alice Favaro, per la vicinanza, la comprensione e la pazienza di sempre. Le sono grata per aver permesso, nel corso delle sue lezioni, alla mia creatività e curiosità di esprimersi pienamente.

Un doveroso e sentito “grazie” va anche:

Alla mia mamma, che merita tutti i vezzeggiativi esistenti, nell'ordine: per avermi supportata in tutto negli ultimi 26 anni, per essere la mia confidente più preziosa, per amarmi tantissimo per l'ammasso di cose eteroclite e caotiche che sono, per essere tu, proprio tu, la mia mamma. Nello specifico, grazie anche per esserti prestata al proof-reading di un elaborato scritto in una lingua che non parli e per aver inventato il metodo di stesura della vita: non butterò mai più giù una riga senza essermi registrata prima.

A Seb, per essere la mia musa ispiratrice, la mia casa, il mio rifugio, il mio compagno di avventure, il mio personalissimo centro massaggi portatile. Non riesco a immaginare la mia vita senza di te, frase molto *cheesy* e melensa che uso con piena cognizione di causa, perché, come ti ho già detto *time and time again*, sei tu a dare sapore a tutto quello che faccio. Anchata waylluyki.

A mio zio Andy, per non avermi mai fatto sentire sotto pressione, per dare valore ai miei sogni e ai miei progetti, anche quando cambiano drammaticamente nel giro di un mese, per proteggermi sempre e per condividere gioie, dolori, follie e scelte con me. Tua, Princess.

A mia nonna Luisa, per la quale avrei potuto laurearmi anche nel 2070 avendo presentato rinuncia almeno altre ottanta/novanta volte, per ricordarmi, specialmente quando io stessa lo dimentico, che il mio valore come persona non si misura nella rapidità con cui raggiungo e accumulo risultati,

bensi nel numero di casse d'acqua che riesco a portare su per le scale contemporaneamente, nonché per l'amore che do e che, per mia grande fortuna, ricevo centuplicato, soprattutto da parte tua.

A mio nonno Mario: il tempo che ho passato con te è ormai meno di un quarto del tempo che ho passato senza di te e, ciò nonostante, un granello così piccolo è bastato perché i nostri libri, i nostri disegni, le nostre bandiere, i nostri soldatini, il nostro amore incondizionato diventassero una parte essenziale della persona che sono. Sento ancora il tuo profumo, qua e là, e spero che non svanisca mai.

Ai miei amici, ai Power Rangers che colorano la mia vita, un doveroso grazie per la pazienza e per non aver chiamato la redazione di "Chi l'ha visto?" quando la stesura della tesi mi ha sequestrato. Ringrazio Giulia, perché in un momento di estrema "saturazione mentale" ha dispensato il consiglio "definitivo" che mi ha permesso di chiudere la tesi (consiglio che, ovviamente, non divulgherò, perché riservato unicamente agli iniziati nel club dei pressapochisti). Ringrazio Ve per aver accolto i miei scleri con partecipazione ed energia zen, per avermi costruito intorno con la massima cura una bolla protettiva nella quale cercare di chiudere il cerchio (me ne sono accorta, sì), perché dopo 21 anni insieme, è ancora la persona che meglio di chiunque altro sa leggermi nella mente. Ringrazio Bene per aver dissipato tutti i miei dubbi più uno, per aver seguito a distanza il divenire di questo progetto, per avermi accolto e capito e incoraggiato in ogni momento. Ringrazio Matteo, per avermi imposto di andare in vacanza. Avevi ragione. E per tutto l'enorme bene che mi fa conoscervi e ronzarvi intorno, grazie, sempre.

Alla mia tribù di Teatro +/Teatro Per: Alberto, Clarissa, Claudia, Emanuele, Giorgia C., Giorgia O., Michela, Roberta, Silvia, Stefano, Susanna, Maria Grazia, il nostro Cavallo, Paola, Vladi, Teresa e Maria, per aver contribuito massivamente al mantenimento della mia sanità mentale. Per la gioia, per la condivisione, per la "bea vita", per essere l'antidoto alla "putredine che dilaga".

A Paola e Maria, una menzione speciale: metti un post-Biennale in Via Garibaldi, un tavolino minuscolo dove mettere a stendere i sogni, la certezza di averli affidati a chi se ne prende cura come fossero suoi. Grazie, grazie per aver capito che cosa significa questo momento per me. E per accompagnarli.

Alla Dottoressa Beatrice Carrer, per avermi guidato senza mai giudicarmi (anche e specialmente quando io per prima mi riempivo di impropri), per avermi accompagnato un passo alla volta, per tenermi la mano mentre chiudo un cerchio dopo l'altro e mi preparo ad aprirne di nuovi. Le sono grata sempre, oggi più che mai.

Infine, al mio papà. Questa tesi è, in realtà, il frutto di un lavoro congiunto, costante, interdimensionale. Ogni idea originale l'ho prima passata al tuo vaglio, ogni paragrafo l'ho meditato facendotelo leggere, ogni virgola l'ho soppesata consultandoti, com'è sempre stata nostra consuetudine. Il te terrestre forse non è riuscito a scoprire in tempo chi fosse *Inkarrí* e che cosa potesse fare, ma il papà che abita dentro di me, nella mia testa, nelle mie vene, nel mio cuore, è perfettamente aggiornato: sa tutto. Come sempre, sei in tutto quello che dico, faccio, scrivo, fotografo, canto, ballo, vivo. E adesso che abbiamo chiuso questo nostro cerchio, non ci resta che incamminarci verso i nuovi lidi che ci attendono. Insieme.