

SASACHAKUY TIEMPO

Memoria y pervivencia

Ensayos sobre la literatura de la violencia
política en el Perú

Mark R. Cox

pasacalle
EDITORIAL

MARK R. COX

SASACHAKUY TIEMPO:
MEMORIA Y PERVIVENCIA

SASACHAKUY TIEMPO:

Memoria y Pervivencia

Mark R. Cox



PRESBYTERIAN COLLEGE

pasacalle
EDITORIAL

MARK R. COX

SASACHAKUY TIEMPO:
MEMORIA Y PERVIVENCIA

SASACHAKUY TIEMPO:

Memoria y pervivencia

Mark R. Cox

1ª Edición: junio 2010

Tiraje: 1,000 ejemplares

Portada: escultura Chavín,

foto de Ricardo Virhuez

Hecho el Depósito Legal

en la Biblioteca Nacional del Perú

Nº 2010-06907

ISBN: 978-612-45537-1-4

© Mark R. Cox, 2010

mcox@presby.edu

© Editorial Pasacalle EIRL, 2010

RUC 20515674471

Jr. Bella Unión 672 SMP Lima 31

pasacalle@gmail.com

www.pasacalle.pe

Edición electrónica

Olvidar o no olvidar la violencia: ¿ésa es la cuestión?

José Antonio Giménez Micó

Concordia University/

University of Calgary/

GRIPAL¹

No hay peor sordo que el que no quiere oír, ni peor amnésico que quien tiene la firme intención de olvidar. Una buena parte de la sociedad peruana en los años 1990 —y, en cierto sentido, así sigue siendo en la actualidad— se niega no ya a que se condenen, sino incluso a que se graben en la memoria colectiva las atrocidades cometidas por las fuerzas armadas y otros grupos paralelos. Carlos Iván Degregori, uno de los analistas más lúcidos de la guerra sucia en el Perú, habla al respecto de “memoria salvadora” o de “voluntad de olvido de los ‘excesos’ represivos del Estado”:

SL le había dado al Estado suficiente materia prima como para que éste construya una “memoria salvadora.” Los asesinatos de dirigentes sociales, los “castigos ejemplarizadores,” las masacres brutales, el desplazamiento y la reducción a servidumbre de comunidades enteras, así como los coches-bomba y los paros armados en las ciudades, se tornaron contra ellos. Sin mayor esfuerzo, los medios lo construyeron como el Otro monstruoso y la opinión pública atemorizada compartió esa imagen y contribuyó activamente a dibujarla. El régimen logró así un margen de maniobra suficiente como para seleccionar ciertos olvidos estratégicos y tratar de implantarlos en la memoria nacional... Esa voluntad de olvido de los “excesos” represivos del Estado fue compartida, al menos por un tiempo, por importantes sectores de la ciudadanía. (2003: 20)

Es cierto que, tras la caída del régimen, el papel represivo del Estado parece haber dejado de ser tabú. Como ha sido el caso en va-

¹ Este trabajo se inscribe en un proyecto de investigación colectivo sobre los imaginarios de la violencia realizado por el Grupo de Investigación sobre los Imaginarios Políticos en América Latina (GRIPAL, por sus siglas en francés), equipo del cual formo parte (véase la bibliografía).

Agradezco al Consejo de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales del Canadá (SSHRC, por sus siglas en inglés) y al Fondo Quebequés de Investigación sobre la Sociedad y la Cultura (FQRSC, por sus siglas en francés) por su imprescindible ayuda.

rios países que han conocido situaciones similares, una “comisión de la verdad” —a la cual, por cierto, se le agregó significativamente el “y de la reconciliación”— se pone en marcha. El tema de los “años de la violencia sociopolítica” —sintagma que da a entender que esta “violencia” únicamente se circunscribe a un período delimitado de un pasado terminado— va ganando en visibilidad en los medios masivos de comunicación, capitalinos y de otros países hispanos, como lo demuestra el hecho de que varias obras literarias sobre el tema son catapultadas por la industria cultural transnacional en castellano: así, novelas como *La hora azul* o *Abril rojo* consiguen importantes premios de novela en España (el Herralde 2005 y el Anagrama 2006, respectivamente) y se difunden en las principales ciudades de España y Latinoamérica.

Sin embargo, no está de más recordar que la producción literaria sobre el tema se remonta al comienzo mismo del conflicto. En 2000, Mark Cox ya “había podido juntar un corpus de más de 100 cuentos y 30 novelas publicados por 60 escritores” (67); en 2003 el número ya había “crecido bastante, con 192 cuentos y 46 novelas publicados por 104 escritores, y eso ni incluye varias obras inéditas” (ibid.). De hecho, desde comienzos de los años ochenta —cuando ciertos escritores “cosmopolitas” de Lima todavía ignoraban olímpicamente la suerte de sus compatriotas²— son casi exclusivamente los escritores andinos, tradicionalmente ninguneados por el campo intelectual de la capital, quienes “sienten la necesidad de publicar sobre la violencia política” (68).

Que yo sepa, todavía está por ver la luz un amplio estudio comparativo-contrastivo de las narrativas andina y “pituca³” que tratan del tema de la violencia. Mi objetivo, que se enmarca en la problemática del GRIPAL (véase n. 1), es más modesto: consiste en cotejar diversas marcas de “violencia” en las representaciones de la literatura “pituca” peruana contemporánea en relación no ya con

² “Iván Thays, ... en una conversación sobre la narrativa de los noventa y la violencia política, tiene esta reacción indiferente al sufrimiento de sus paisanos: ‘No hay por qué hacerles caso a quienes te exigen que reflejes una realidad que quizás no te tocó o te tocó de una manera indirecta, como es mi caso’ ... Para entender a cabalidad la narrativa peruana de los años ochenta y noventa, sería necesario no sólo estudiar a los que publican sobre la violencia política, sino a los que, como Thays, optan por no acercarse a este tema” (Cox 69).

³ Defino de modo tentativo y un tanto polémicamente como “literatura pituca” la producida por y/o para los sectores capitalinos que, ya lo hemos visto, puede llegar a trascender las fronteras del Perú y constituirse como “la” literatura peruana. La siguiente cita de Manuel Scorza me parece esclarecedora al respecto: “Lo que pasa es que nosotros vivimos en un país donde se quisiera que el eje de lectura fuera únicamente el eje de lectura de la pequeña burguesía mirafloresta” (*apud* Forgues 83).

la narrativa andina, sino con el “habla ordinaria” de la población de Ayacucho⁴. Ello es así porque en nuestro grupo de investigación tenemos en cuenta la multiplicidad de imaginarios de la violencia⁵ e intentamos privilegiar aquéllos que no representan necesariamente a las voces hegemónicas.

A este doble objetivo se dedicará el resto de este artículo. En primer lugar, comentaré un fragmento de la ya mencionada novela *La hora azul*, para posteriormente cotejar los resultados de este análisis con los de un estudio sobre el habla ordinaria de Ayacucho.

***La hora azul*. Olvidar o no olvidar: ¿más allá de la “memoria salvadora”?**

Comencemos por la novela de Cueto, presuntamente basada en un hecho real:

El doctor Adrián Ormache es un abogado próspero que vive en una zona acomodada de Lima. Tiene un buen sueldo, un trabajo estable que le gusta y una familia encantadora. Al cuidado de su madre, su infancia también ha transcurrido sin problemas. Adrián sólo ha visto esporádicamente a su padre, de cuyas hazañas como oficial de la marina peruana ha oído hablar. Tras su fallecimiento, descubre sin embargo que su padre estuvo a cargo de un cuartel en la zona de Ayacucho, durante la guerra de Sendero Luminoso. Gracias a ex subordinados suyos, se entera, además, de que ordenaba las sesiones de tortura y mandaba violar y ejecutar a las prisioneras. Pero en una ocasión su padre le perdonó la vida a una de ellas, que luego se escapó del cuartel. Cuando se entera de la existencia de esta misteriosa mujer, ... Adrián se propone conocerla. (*Contracubierta*)

La novela, que cuenta en primera persona la búsqueda de Miriam —la víctima del padre de Ormache—, tiene mucho de *Bildungsroman*: en una especie de descenso a los infiernos, el protagonista irá

⁴ Véase la sección “El habla ordinaria ...”.

⁵ Empleo el concepto de “imaginario social” tal como lo define C. Castoriadis: “institución de un magma de significaciones” (324) en constante transformación o más bien, en constante “deslizamiento, ... desplazamiento de sentidos, en el cual símbolos ya disponibles se invisten de otras significaciones que las ‘normales’ o canónicas” (177). Simplificando sin duda abusivamente, el “imaginario instituido” constituye el hegemónico, mientras que otros imaginarios marginales, los instituyentes, pugnan por desbancar al anterior. En este diálogo conflictivo, el imaginario instituido sólo puede perpetuarse a través de su constante transformación: “la significación instituida sólo puede existir alterándose, y se altera a través del hacer y el representar/decir social. Así la norma misma se altera por la alteración de la cual debía ser norma de identidad, esperando que se quiebre por la posición explícita de otra norma” (498).

Los imaginarios sociales no se limitan a ver, mostrar o re-presentar (presentar de nuevo) “el mundo” desde determinadas perspectivas, sino que son sus actores: hacen (realizan) este mundo —un “mundo” que no les es en absoluto preexistente. Estas esquematizaciones de la realidad construyen esta realidad. Referirse a los “imaginarios,” en nuestro caso a los “imaginarios de la violencia,” es hablar de algo completamente “real”: es hablar de una condición necesaria para que algo sea simplemente concebido como “real.”

en efecto cobrando conciencia de los fundamentos violentos en los que se sustenta cualquier sociedad en general, y en particular la peruana de mediados-finales de los 90, los del fujimorismo triunfante.

¿Por qué persiste el personaje en su búsqueda de la víctima de éste, por qué insiste en querer hablar con ésta? Más allá del posible sentimiento de culpa que pueda experimentar —lo cual, en mi opinión, es más o menos irrelevante—, lo que cuenta es que Ormache necesita saber. La “voluntad de olvido,” que tan imprescindible se había mostrado hasta entonces para que siguiera funcionando la “memoria salvadora,” aparece así completamente desactivada. Ormache necesita comprender lo que pasó, es decir, el contexto que permitió que su padre y muchos como él perpetraran impunemente tantas atrocidades.

Siguiendo la pista de la víctima de su padre, Ormache se desplaza a Ayacucho. Entre los lugares que recorre allá llega a la iglesia San Antonio de Padua de Luricocha (Huanta, Ayacucho), lugar de nacimiento de Miriam. Allá encuentra al cura y a un par de ancianos que sólo hablaban quechua:

Le pedí [al cura] que les preguntara si habían conocido a Miriam. Al oír su nombre, los ojos de la mujer se encendieron. Empezó a hablar en quechua.

Si se acuerda de ella, me dijo.

Que un día vinieron unos soldados y se la llevaron y no supieron más, dicen. Dicen que pregunte si usted sabe algo. ¿Tenía algún pariente en Luricocha, en Huanta o en Huamanga?

El hombre sacudió la cabeza. Su padre y su madre murieron, dice que no quisieron dar su comida de la bodega a los senderistas, dice que los senderistas se llevaron a su hermano para obligarlo a pelear con ellos. Después los senderistas asaltaron el puesto policial aquí también. Allí lo mataron a su otro hermano. No han vuelto a saber de ellos nunca. No saben nada de Miriam. La casa sigue cerrada. Ya casa fantasma parece. No saben nada de la familia de Miriam tampoco.

Caminé con el padre Marco hasta la pista donde me esperaba el mototaxi.

...

—¿Cómo puede hacer para consolar a esta gente, padre?

—Ya no quieren consuelo, señor. Pero quieren hablar, quieren contarme sus cosas, **eso nomás quieren**, y por eso yo los oigo pues. Los oigo y ellos hablan y los sigo oyendo y cuando ellos se van yo me quedo solo y lloro todo lo que puedo, señor. Entro a mi cuarto, me echo boca arriba en la cama, y rezo un rato y entonces me pongo a llorar y me pongo de costado, el llanto se me viene solo, yo no hago nada y de repente estoy llorando, es mejor así, y después ya me siento mejor, y les digo que recen mucho, y que no los olviden, sobre todo

eso, que no se olviden de sus muertos pero que los recuerden con alegría, así les digo, y así se la pasan recordándolos, y yo también. Así podemos seguir viviendo, pero llorando siempre, eso sí. (176-177; mi énfasis)

Eso nomás quieren. Aunque, según el cura, el consuelo ya no forme parte del horizonte de expectativas de la pareja de ancianos, la función terapéutica de la escucha es innegable. Elizabeth Jelín señala al respecto que “para relatar sufrimientos, es necesario encontrar del otro lado la voluntad de escuchar,” y agrega:

...Hay coyunturas políticas de transición... en que la voluntad de reconstrucción es vivida como contradictoria con mensajes ligados a los horrores del pasado. En el plano de las memorias individuales, el temor a ser incomprendido también lleva a silencios. Encontrar a otros con capacidad de escuchar es central en el proceso de quebrar silencios. (35-36)

Eso nomás quieren. Eso es exactamente lo que hace el cura de Luricocha en sus reuniones con los supervivientes del *sasachakuy tiempo*. Y *eso nomás* es lo que hace Ormache a lo largo de la novela y lo que le impele a escribir el libro. *Eso nomás* es igualmente lo que motivó los trabajos de la comisión de la verdad y la reconciliación, para que estas memorias individuales pudieran convertirse en una memoria colectiva común a todos los peruanos. Aunque sólo sea porque “un país que olvida su historia está obligado a repetirla,” como reza la página inicial del informe.

Eso nomás quieren. Ya no buscan consuelo. Pero “ser o no ser consolados” quizá no sea la cuestión. La verdadera cuestión podría ser la siguiente: ¿únicamente quieren “contar sus cosas,” *eso nomás quieren?* ¿De verdad?

De hecho, es lícito preguntarse quiénes son los que quieren *eso nomás*: ¿los dos ancianos de la novela y, con ellos, el resto de supervivientes, las viudas, los huérfanos? ¿O quienes quieren *eso nomás* no serán, más bien, el narrador de la novela, sus lectores implícitos, la mayor parte de sus receptores empíricos: esos lectores fundamentalmente hispanohablantes capitalinos e internacionales —por ejemplo, españoles— que, como Ormache, se obstinaban hasta no hace tanto tiempo en “olvidar,” en “no saber”? ¿Quiénes son, *verdaderamente*, quienes quieren *eso nomás*: los supervivientes de la violencia o aquéllos cuya firme voluntad de amnesia quizá tuvo un papel en esa violencia, aunque sólo fuera por omisión?

“*Eso nomás quieren*, y por eso yo los oigo pues.” Quizá no sea casual que el testimonio de los dos ancianos de la novela se refiera casi exclusivamente a los brutales actos de Sendero Luminoso. Quizá también sea significativo que las maneras de proceder del ejército, ciertamente censurables, sean imputadas en la novela a pulsiones humanas, demasiado humanas de individuos que, como el padre de Ormache, simplemente habrían sacado partido de una “situación excepcional” para satisfacer sus más bajos instintos, más que a una violencia estructural e institucional de la cual los pueblos originarios han sido y continúan siendo víctimas. En este contexto, esta marca que tiene como efecto cerrar el relato, impedir que se abra en cualquier otra dirección que constituye ese *eso nomás quieren* se podría muy bien interpretar como un síntoma del efecto de violencia producido por el imaginario instituido del cual quedan excluidas, una vez más, las víctimas actuales, “mayoritariamente pobres, rurales, indígenas, con escaso capital simbólico y dificultad de hacerse sentir y escuchar, en un país donde el racismo subsiste” (Degregori 2006: 16). Es decir: las mismas que lo fueron anteriormente tanto de Sendero Luminoso como de las fuerzas de represión del Estado.

Eso nomás quieren. ¿Y si, en muchas ocasiones, tal no fuera el caso? ¿Y si varios, muchos sobrevivientes y miembros de familias de desaparecidos no quieran *nomás que eso*? ¿Y si un imaginario *otro* que el imaginario instituido⁶ se desprendiera de su habla ordinaria? A estas preguntas intentaré responder en las secciones siguientes.

Eso nomás quieren y la ANFASEP

La frase *Eso nomás quieren* sería sintomática del rechazo del imaginario instituido post-Fujimori a ir hasta las últimas consecuencias de la lógica de rememoración. Las víctimas del *sasachakuy tiempo*, esas grandes porciones de la población peruana a quienes siempre se les ha negado formar parte íntegra de la nación, fueron en efecto escuchadas, sí, pero siempre y cuando permanecieran siendo justamente eso: víctimas. Se les concedió, como mucho, el estatuto de *testigos* de una situación *ahora* considerada inaceptable, sí, pero inevitable y, sobre todo, *perteneciente al pasado*. Para que nos digamos a escucharlas, estas “antiguas” víctimas deben seguir siendo objetos (jamás actores) de un destino trágico, sí, pero, en cierto

⁶ Para una definición de “imaginario” (instituyente e instituido), véase la n. anterior.

sentido, “normalizado” —ya se sabe: la tragedia es, por definición, inevitable—. Hablen del pasado trágico y, sobre todo, terminado y los escucharemos, los compadeceremos, incluso los acompañaremos en sus llantos; pero ni se les ocurra hacer propuestas de futuro: como el presente, el futuro sigue perteneciéndonos, ahora y siempre.

Eso nomás quieren... ¿Seguro? No es exactamente lo que constaté en abril de 2007 durante mi estancia en Huamanga. Allá visité el Museo de la Memoria, inaugurado sin ninguna ayuda gubernamental en 2005 por la ANFASEP (Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados y Detenidos-Desaparecidos en las Zonas Declaradas en Estado de Emergencia del Perú). La señora Elena Gonzales, la guía e integrante de la ANFASEP que me mostró el museo, me contó no su historia particular —como hace la pareja de *La hora azul*, los que “eso no más quieren”—, sino la historia de los veinte años de violencia extrema e, ineludiblemente, la historia de la resistencia de la ANFASEP. Los miembros de la ANFASEP quieren, obviamente, recuperar los restos de sus seres queridos. También exigen la verdad, la justicia, la reparación. Pero no se quedan ahí. Siguen rememorando lo inaceptable que han vivido y rechazando lo inaceptable que siguen sufriendo. Su museo no es un cementerio de objetos anticuados, su memoria no se ha quedado anclada en el pasado. A diferencia del informe oficial de la muy oficial Comisión de la Verdad... y de la Reconciliación, su memoria no es en absoluto un asunto ordenado y archivado por los siglos de los siglos.

El habla ordinaria en Ayacucho.

Olvidar o no olvidar: ¿una cuestión insensata?

Sin embargo, no parece haber en Perú movimientos de masa similares a los que conocen otros países andinos como Ecuador y Bolivia. Sí, el malestar social es palpable y ciertos movimientos campesinos, particularmente de cocaleros, se oponen a veces ferozmente a las medidas gubernamentales, pero es difícil prever una corriente de protesta extendida y, con mayor razón, de una alternativa política suficientemente representativa que surgiera de estos movimientos. Podemos preguntarnos, eso sí, hasta qué punto la posición crítica y activa de la ANFASEP traduce la emergencia más o menos embrionaria de un imaginario instituyente *otro*, más inclusivo, en la población de Ayacucho, y en particular entre los menos afortunados, aqué-

llos que sufrieron más directamente este período extremadamente penoso de la historia peruana contemporánea.

Intentaré responder a esta pregunta a partir del examen de las entrevistas efectuadas en abril de 2007 en el departamento de Ayacucho, en el marco del proyecto del GRIPAL (véase n. 1). En total, se hicieron treinta: diez en medio rural, a las cuales me referiré más abajo; otras diez a estudiantes universitarios, realizadas por Tania Edith Pariona Tarqui, estudiante de la Universidad de San Cristóbal de Huamanga; y, por último, otras diez entrevistas en medio urbano marginal, realizadas por Demetrio Mendoza Ventura, estudiante de la misma institución; siguiendo el modelo del proyecto colectivo del GRIPAL, aplicado en otros diez países latinoamericanos, me concentré en la transcripción de dos entrevistas para cada una de estas dos primeras categorías y de tres para la última, aunque también tuve en cuenta, *grosso modo*, el resto de las entrevistas.

Obtener diez entrevistas entre la población rural (concretamente, en Vilcashuamán, localidad situada a aproximadamente 120 km de Huamanga, lo que equivale a unas cuatro horas de “combi” —microbús— por un sendero de tierra) supuso un arduo trabajo. Incluso si el entrevistador —y responsable del equipo local de asistentes—, el artista y educador social Wari Zárate, es originario de una comunidad vecina, por lo que empleó de la manera más natural la variedad local del quechua en el momento de los primeros contactos (de hecho, varias entrevistas se desarrollaron, parcial o totalmente, en esta lengua), la gran mayoría de las personas solicitadas se mostraron más bien reticentes a participar. Los recuerdos de las atrocidades cometidas tanto por Sendero Luminoso como por la policía y el ejército en un pasado todavía muy reciente seguramente influyeron en esta desconfianza, incluso si, en principio, el cuestionario no formulaba preguntas explícitas sobre el tema. De hecho, estos recuerdos dolorosos resurgieron a lo largo de varias entrevistas, hasta tal punto que Wari debió interrumpirlas para consolar a algunos informantes que se encontraban extremadamente emocionados.

El entrevistador de las zonas marginales urbanas también tuvo que sortear una serie de dificultades, aunque de otro tipo: los habitantes de los *pueblos jóvenes*, que migraron de las comunidades rurales hace diez, veinte años (muchos de ellos huyendo de las zonas más conflictivas de la época), ocupan en efecto desde hace años

terrenos que pertenecen legalmente a propietarios privados —por eso estas zonas suburbanas son denominadas coloquialmente “invasiones”—. Hay muchos litigios judiciales para expulsarlos. Ciertos líderes comunitarios, buscados por la policía, se hallan en paradero desconocido. Abundan los rumores de delaciones, de presencia de agentes de la policía secreta, de espías a sueldo de los propietarios. Cualquier persona que desea entrevistar a los habitantes de estas barriadas se convierte automáticamente en sospechosa.

Estas circunstancias puntuales, que explican la desconfianza de los residentes rurales y de los habitantes de los *pueblos jóvenes*, se inscriben de hecho en un marco mucho más amplio de exclusión (es decir, de violencia económica, estructural, simbólica) que se remonta a los tiempos de la colonia. A nadie asombrará que la relación de los autóctonos y de los desheredados en general con todo lo que tiene que ver con la *ciudad letrada*⁷ sea más o menos problemática. Es en particular el caso de las relaciones de estas poblaciones con las “autoridades” (gubernamentales, civiles, militares, policiales...), exacerbadas durante los “años de la violencia.” Actualmente, se diría que la única “autoridad” indiscutible que queda es, probablemente, la considerada como “autoridad” suprema: Dios.

Una vez hechas estas precisiones, intentaré ahora analizar algunas informaciones que se desprenden de las entrevistas. En primer lugar, las referencias a la violencia que se detectan explícitamente de los enunciados de una buena parte de los entrevistados forman a menudo parte de la tipología “violencia conservadora” e incluso derrotista, que se podría parafrasear de esta manera: “la situación” no es fácil, es cierto, pero siempre ha sido así, no es algo que vaya a cambiar de la noche a la mañana... Hay que reconocer, sin embargo, que estamos “un poco mejor” que como nos encontrábamos durante “los años de la violencia”... La mayoría de los informantes, en las tres categorías, parecen coincidir en esta percepción, incluso quienes más críticos se muestran hacia el *statu quo*. Sin embargo, cuando se tiene menos en cuenta el sentido literal de los enunciados

⁷ Empleo aquí la noción de Ángel Rama: en toda ciudad colonial “siempre hubo otra ciudad, no menos amurallada ni menos sino más agresiva” ocupada por la élite. “La ciudad letrada cumplía las funciones culturales de las estructuras de poder... A través del orden de los signos..., la ciudad letrada articuló su relación con el Poder, al que sirvió mediante leyes, reglamentos, proclamas, cédulas, propaganda y mediante la ideologización destinada a sustentarlo y justificarlo” (25, 41). Fenómenos como el “desborde popular” (Matos Mar 1984 y 2004) ponen cada vez más en tela de juicio la eficacia de esta máquina de producción y reproducción de poder y de exclusión.

y se presta más atención a los mecanismos discursivos de la enunciación, se observan marcas recurrentes de otras percepciones de la violencia que, en ocasiones, incluso contradicen los enunciados que vehicular expresamente la violencia conservadora. La marca más sobresaliente, pues quizá sea la más generalizada en las tres categorías de informantes —un poco menos entre el grupo de estudiantes—, es la iteración de palabras (a menudo negativas: *no, nada, nunca*, etc.) que, es cierto, confirman a menudo explícitamente la violencia conservadora o de “situación excepcional” que parece eternizarse, pero cuya *repetición obsesiva* da más bien a entender una anulación o, en todo caso, una problematización más o menos consciente de su significación.

Veamos varios ejemplos. A la pregunta: “¿Ha sido víctima de algún abuso de poder?”, un informante rural de 76 años (cuya lengua materna es el quechua) responde: “Nada, nada, nada, nada... nada, nada, nada, nada, mas antes he pasado dos veces alcalde de ... cuando era distrito acá en ... sin sueldo, sin nada pero yo he cumplido todo ese mandato del presidente cuando era el presidente Belón (sic), no tenemos ninguna (sic) problema en esta casa acá⁸.” Esta repetición de partículas negativas aparece en muchas de las respuestas de este informante. Por ejemplo, un poco más tarde, a esta pregunta: “¿Tiene algún recuerdo de un encuentro (mitin, concentración, manifestación, misa, etc.) en el cual haya sentido una fuerte emoción?”, contestará: “Nada, nada, de eso nada”; finalmente, a “¿Ha participado en algún programa de ayuda del gobierno?”, su respuesta es: “Nada, nada, nada, nada, si recibimos a veces un vaso de leche, a veces por, por la edad, por la edad...” Un estudio que se hubiera interesado únicamente en el “contenido” del mensaje, por ejemplo una entrevista telefónica realizada por un empleado de una firma de sondeos, se habría limitado a considerar esta respuesta como un “No” (o un “Sí,” o un “De vez en cuando”: poco importa); la complejidad, la ambigüedad, la indecidibilidad que los temas abordados parecen suscitar en ciertos informantes se habrían perdido irremediablemente.

Otra informante, ésta de 42 años y residente de una barriada marginal de Huamanga pero procedente del ámbito rural —como la

⁸ Para preservar el anonimato, ciertos datos han sido suprimidos en la transcripción. Por supuesto, los informantes nunca facilitaron su nombre.

“Belón” es, presumiblemente, Fernando Belaunde Terry, presidente del Perú de 1963 a 1968 y de 1980 a 1985.

inmensa mayoría de los habitantes de estas zonas—, responde así a la pregunta sobre el abuso de poder:

No, no, no, no, no hablemos de los policías, pero que ellos me ayudaron en mi problema, ellos me animaban, me decían no llores vas a salir, para qué, cuando mi hermano nos amenazaba, a mí y a mi madre, a veces yo caminaba de miedo, llorando, diciendo este en cualquier momento me va a matar, y les decía a ver si mi hermano se encaminaba, pero... ellos sí me ayudaron, yo no puedo decir que no...

Curiosamente, a una pregunta formulada poco antes: “¿Le ha ocurrido alguna vez encontrarse en una situación en la que se dijo algo así como: ‘aquí se acabó, es mi última hora’?”, esta misma persona, incitada por el entrevistador a explicarse tras haber pronunciado un magro “Sí”, había esbozado el siguiente relato de vida (reproducción íntegra de esta respuesta):

Yo estaba en mi pueblo y han venido cuarenta guardias y me han traído amarrando la mano, poniéndome en mi cabeza tres revólveres cargados, ahí sí pensé en Dios, pero... yo tenía como 16 años y que no estaba entregada a la iglesia, sí, así fue.

Estos guardias, ¿no serían entonces “policías”?⁹ Nunca lo sabremos, pues el entrevistador respeta la marca de cierre de su interlocutora (ese “así fue” que le permite concluir el relato y, de alguna manera, “explicar” por qué ocurrió “así”), así como el silencio subsiguiente. Esta “detención” inusitada no parece ser considerada como un “abuso de poder.” Todo parece indicar que este acontecimiento traumático ha sido naturalizado (objetivado, como si formara parte, o casi, de “el orden normal de la realidad”) hasta el punto que, si hay alguien responsable de lo que ocurrió, sería la misma locutora. ¿Cómo interpretar de otro modo su penúltima frase: “ahí sí pensé en Dios, pero... yo tenía como 16 años y que no estaba entregada a la iglesia”?

Pero volvamos a la cita precedente, es decir, a la respuesta que comienza con cuatro “No” seguidas del imperativo “no hablemos de los policías.” Éstos serían los rasgos principales de la enunciación: 1. repetición exacerbada de la negación; 2. empleo del adversativo

⁹ Es posible que la informante se refiera a la Guardia Civil, especie de cuerpo de policía militarizada que fue reemplazada en 1988 por la Policía Nacional del Perú.

“pero” —que, por cierto, se encuentra también abundantemente en el discurso del primer informante que he citado—; y, sobre todo, 3. esta doble negación final con la cual se pone punto final y definitivo al relato (“yo no puedo decir que no”). Antes de formular una hipótesis a propósito de lo que estas marcas discursivas pudieran revelar, detengámonos un instante a la manera en que varios informantes responden a la pregunta “¿Cree que se puede tener confianza en la autoridad?” Citaré aquí la respuesta de un informante de 29 años de edad de otro “pueblo joven,” la cual es muy similar a la que ofrecen otras personas entrevistadas:

¿La autoridad? Pues bueno, las autoridades son buenas, *pero* las autoridades *ahora* son como engañadores, al pueblo lo engañan con una cosa, y después otra cosa hacen, y por lo tanto *hasta el momento, desde que tengo uso de razón*, ninguna autoridad hizo bien al pueblo, todo es llenarse los bolsillos nada más.

La primera frase, “las autoridades son buenas,” se entenderá como la expresión del imaginario instituido —*lo que debe o debería ser*: verdad universal, intemporal, por no decir eterna—... *Pero* las cosas no son así *ahora*: un *momento* lo suficientemente amplio para abarcar, al menos, “desde que tengo uso de razón”... La contradicción entre enunciado y enunciación es flagrante.

Lo que tienen en común respuestas de este tipo con los relatos de la informante precedente es que una “realidad” presentada en primer lugar como “excepcional” (*pero, al mismo tiempo*, más o menos “naturalizada”: así ocurren las cosas *ahora... desde que tengo uso de razón*), presuponen un conflicto entre un sentido *instituido*: *lo que debe o debería ser*, más allá de toda temporalidad, y otro sentido que pugna por emerger, éste relacionado con *lo que es* en realidad: “así fue,” “las autoridades son buenas, *pero* las autoridades *ahora* —*desde que tengo uso de razón*— son como engañadores.”

¿Cómo interpretar esta aparente contradicción? ¿Estando en presencia de la aparición de un imaginario *otro*: de un imaginario alternativo, cuya finalidad sería abolir el imaginario instituido *ahora* hegemónico? En todo caso, parece innegable que se trata de una contestación —consciente o no, eso poco importa— de la homogeneidad impuesta por el imaginario instituido.

Conclusión

Regresemos a esta frase que, en mi opinión, sintetiza uno de los nuevos rasgos distintivos del imaginario instituido post-Fujimori en el Perú: *Eso nomás quieren*. “Ellos” sólo quieren recordar, “ellos” únicamente desean transmitir públicamente sus testimonios. Eso nomás. Una vez lo hayan hecho, “nosotros” podremos olvidarlos una vez más.

Afirmar que la emergencia de un imaginario instituyente *otro*, plural (que incluyera a ese “ellos” múltiple presupuesto —para evaluarlo mejor— en *Eso nomás quieren*), está a la vuelta de la esquina en Ayacucho sería pecar de optimismo. “Las cosas tal como son ahora” son más bien aceptadas e incluso naturalizadas, aunque sólo sea por defecto: a diferencia de lo que se puede observar en algunos de los países andinos vecinos, nada parece indicar que exista la más mínima esperanza de cambio significativo. Las dos décadas de terror que Ayacucho ha sufrido contribuyen probablemente a que la menor crítica hacia los poderes instituidos siga considerándose sistemáticamente como “violencia,” y por lo tanto deslegitimada incluso antes de que se manifieste.

Lo que sí hemos podido constatar, a través del análisis de las huellas de la violencia en la enunciación del habla ordinaria de Ayacucho, es una puesta en tela de juicio, por relativa que sea, del imaginario instituido. Es cierto que estas marcas no consiguen desembochar en la emergencia de un imaginario instituyente. Pero, al menos, se puede detectar un malestar cierto frente a un estado de cosas que se juzga excepcional... y, al mismo tiempo, habitual, normal. La conclusión más obvia de este conflicto irresoluble entre enunciados “conservadores” y una enunciación más o menos “contestataria” es la anulación del sentido instituido o, al menos, su suspensión, su problematización. Lo cual no es poco, teniendo en cuenta las duras, muy duras circunstancias *del momento*.

Obras citadas

Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (informe hecho público el 28 de agosto de 2003). <<http://www.cverdad.org.pe/pagina01.php>>

Cox, Mark R. "Apuntes para el estudio de la narrativa peruana desde 1980 y la violencia política." En *Pachaticray* (El mundo al revés). Testimonios y ensayos sobre la violencia política y la cultura peruana desde 1980, M. R. Cox, ed. Lima: San Marcos/Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2004.

Cueto, Alonso. *La hora azul*. Barcelona: Anagrama, 2005.

Degregori, Carlos Iván. "A tres años del informe de la CVR: La persistente exclusión." *Argumentos* 1.6, julio de 2006.

<<http://www.revistargumentos.org.pe/facipub/upload/publicaciones/1/84/files/Argumentos%206%20jul2006.pdf>>

---. "Introducción" al volumen colectivo *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, C. I. Degregori (ed.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003.

Forgues, Roland. *Palabra viva I*, "Narradores." Lima: Studium, 1988.

GRIPAL (*Grupo de Investigación sobre los Imaginarios Políticos en América Latina*). <<http://www.gripal.ca/content/view/135/82/>>

Jelín, Elizabeth. "Memorias y luchas políticas." En *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*, C. I. Degregori [ed.]. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003.

Matos Mar, José. *Desborde popular y crisis del estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1984.

---. *Desborde popular y crisis del estado: veinte años después*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

Roncagliolo, Santiago. *Abril rojo*. Madrid: Alfaguara, 2006.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: Mark R. Cox / 5

I. PERSPECTIVAS DE ESCRITORES ANDINOS

- Dante Castro, “Los Andes en llamas” / 11
Luis Nieto Degregori, “Incendio en un vaso de agua” / 19
Enrique Rosas Paravicino, “La violencia en la narrativa:
gravitación y perspectivas” / 23
Dante Castro, “¿Narrativa de la violencia o disparate absoluto?” / 25
Ricardo Vírhuez Villafane, “*Abril rojo*, de Santiago Roncagliolo” / 31
Luis Nieto Degregori, “Un país en el infierno: Sociedad, política
y cultura en el Perú de los ochenta y noventa” / 34

II. PERSPECTIVAS DE ESCRITORES EX-INSURGENTES

- Desde la persistencia*: Agrupación Cultural Ave Fénix / 47
Camino de Ayra-bamba: Grupo Literario Nueva Crónica / 53
Rafael Masada, “Ensayo sobre la violencia y la narrativa” / 58
Grupo Literario Nueva Crónica, “La narrativa
sobre la guerra: apuntes iniciales” / 64

III. PERSPECTIVAS DE ACADÉMICOS

- Antonio Melis, “Una mirada poética sobre la violencia:
Alejandro Romualdo” / 79
Carlos Vargas Salgado, “Quieres una moraleja? La violencia política
en dos dramas peruanos” / 89
James Higgins, “La narrativa peruana ante la violencia
política de los 80 y 90” / 103
Mark R. Cox, “Dos perspectivas literarias opuestas: Dante Castro
y el Grupo Literario Nueva Crónica” / 118
Juan Zevallos, “Imaginario de élite peruana y guerra
interna en *American Chica*” / 134
José Antonio Giménez Micó, “Olvidar o no olvidar la violencia:
¿ésa es la cuestión?” / 145

pasacalle
EDITORIAL

www.pasacalle.pe