

Pontificia Universidad Católica del Perú

Escuela de Posgrado



**“Porqué de lo contrario vuelta”: Violencia política, “estado de excepción” y
“ritual obsceno” en “Las retiradas”**

Tesis para optar el grado de Magíster en Estudios Culturales

Autor: David Durand Ato

Asesor: Dr. Juan Carlos Ubilluz

Jurado: Dr. Víctor Vich

Dr. Gonzalo Portocarrero

Dr. Juan Carlos Ubilluz

Lima - 2013

Índice

Introducción	3
Capítulo 1: La política del encierro: la representación del goce senderista en el testimonio	9
1.1. La “palabra (en)cerrada”: el discurso de entrada senderista y los primeros actos obscenos del conflicto	12
1.2. “Llevar la vida en la punta de los dedos”: “Las retiradas” y la “nuda vida”	30
1.3. El mensaje del Presidente Gonzalo: intento de reproducción del Estado-nación en “las retiradas”	42
Capítulo 2: La “máquina mutiladora”: El Ejército peruano, ritual obsceno y la simetría con la disidencia senderista	51
2.1. De frente al acto: el discurso militar y su posición perversa	55
2.2. “Objeto a goce”: desubjetivación y el ritual del “callejón oscuro”	63
2.3 De cómo “Comer un perro”: inclusión y degustación del mandato militar	67
2.4 “Enterrando el miedo”: los ronderos y su salida del discurso militar	73
Conclusiones	83
Bibliografía	87

**“Porqué de lo contrario vuelta”: Violencia política, “estado de excepción” y
“ritual obsceno” en “Las retiradas”**

¡Amado sea aquel que tiene chinches,
el que lleva zapato roto bajo la lluvia,
el que vela el cadáver de un pan con dos cerillas,
el que se coge el dedo en una puerta,
el que no tiene cumpleaños,
el que perdió su sombra en un incendio,
el animal, el que parece un loro,
el que parece un hombre, el pobre rico,
el puro miserable, el pobre pobre¡

César Vallejo: *“Traspié entre dos estrellas”*

Introducción

La presente investigación trata sobre una parte de los testimonios registrados durante el proceso de violencia política que vivió el país en los últimos años y que dejó una cifra de cerca de 70,000 muertos. Más de tres décadas después de iniciado, y con un final indeterminado por la persistencia de las principales fuerzas beligerantes, dicho momento aparece, paradójicamente, lejano y cercano a la vez. Para la gran mayoría de la población es un periodo que debe quedar “enterrado” de la memoria contemporánea; similar actitud demuestra un amplio sector de la oficialidad y de la derecha. Pero, por lo visto, aparte del terror, miedo, desprecio u olvido, etc., constantemente aparecen noticias circunscritas al VRAE (valle del río Apurímac y del Ene) en donde casi siempre mueren soldados o son capturados miembros subversivos; todo esto no hace más que enturbiar los orígenes, motivos y alcances del conflicto llenándolo de oscuridad, vileza e ignorancia. Parafraseando a Freud, lo reprimido, lo oculto, apesta a presente, regresa y acosa.

Lo anterior no puede explicarse sin tomar en consideración al agente “estrella” de todo el conflicto. Los testimonios traen un espectro, un fantasma que de vez en cuando recorre el imaginario social para provocar miedo, lo cual, a su vez, coloca a este fantasma en los límites de lo siniestro. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso – a partir de ahora SL- no solo inició el conflicto, sino que lo tradujo en un espacio abierto a la destrucción fanática e insana. Con SL la vida se convirtió en una excepción. Pero, si algo sabemos de éste, y de toda forma fantasmática, es que no sale de la nada. Más bien, deseo asegurar que SL surge para rediseñar la injusta

imagen en la que se constituyó (y se constituye) la representación de la sierra peruana para la nación.

Al respecto, cabe ver que la violencia en la sierra peruana tenía una larga tradición, la cual ya había sido representada, discutida e interpretada por la literatura indigenista. Y, de cierta manera, se podría decir que esta corriente apuntaba a denunciar que la relación entre la oficialidad peruana y el mundo andino estaba marcada por la injusticia y el desprecio. En consecuencia, SL surgió, al menos así lo pensaron sus dirigentes, para llenar esta ausencia de representación y tratar de reconfigurar este conflicto a partir del andino. Y para esto, tendrían que cambiar y transformar al “Estado”.

Ante este intento de SL, la reacción del Ejército lo convertirá en el agente que defiende al Estado oficial. Pero, sus acciones no buscaron solucionar el nuevo conflicto—la violencia senderista— a partir del anterior conflicto— la indigna representación y olvido del país con respecto a la sierra peruana—, sino que se centró en acciones brutales que buscaban destruir cualquier tipo de simpatías; aunque para esto tuvieron que asesinar a muchos inocentes.

Digámoslo brevemente, lo que se vivió en los últimos años es una parte de lo que representa la historia del Perú, enmarcada en una tradición y en una lógica que viene de muy atrás. Lo llamativo de esta última etapa es el acceso a una información que nunca antes habíamos contemplado con tanta “claridad” y espanto. Es así que los testimonios nos traen viejas, actuales, nuevas y perturbadoras relaciones marcadas por el abuso, el fanatismo y la crueldad.

Me propongo, entonces, estudiar los testimonios circunscribiéndome a un lugar que, a decir de las frías estadísticas, tiene la particularidad de ser el “epicentro” de la violencia y del exterminio dentro del imaginario peruano. Como ya se sabe, pero poco se comprende, Ayacucho no solo fue el foco y nacimiento de la guerra interna, también fue el lugar más golpeado por las muertes y desapariciones de muchas personas y de comunidades enteras. Si nos atrevemos a mirar el mapa de las víctimas y desaparecidos dados por la CVR (Comisión de la Verdad y la Reconciliación), veremos que existe un lugar en donde el color rojo (utilizado para marcar la intensidad de la violencia) se hace más intenso, ocupando casi toda la totalidad del territorio observado¹. Este lugar es Chungui, provincia de La Mar, conocida despectivamente como “Oreja de Perro” (apelativo dado por los miembros del Ejército para referirse al extremo este de dicha provincia ayacuchana). Chungui vivió una guerra generalizada,

¹ Ver: http://es.wikipedia.org/wiki/Conflicto_armado_interno_en_el_Per%C3%BA

donde la noción de amigo y enemigo eran contradictorias. Allí se estableció “las retiradas”, las cuales conforman parte de la historia no conocida del conflicto. Las retiradas eran espacios territoriales a los cuales los campesinos habían sido obligados a ocupar de modo momentáneo. La cúpula senderista había tomado la decisión de retirarlos por la presencia abusiva del Ejército, que llegaba a las comunidades a exterminar a las personas posiblemente “contaminadas” con la ideología senderista. La existencia de estos dos frentes antagónicos, propició que senderistas y militares “experimentaran” con la subjetividad del campesino, intentando o bien volverlo militante o dócil a la maquinaria disciplinaria militar. Por eso apunto que, desde mi punto de vista, “la retirada” del campesino tiene un aspecto más amplio y metafórico. Es la “retirada” de la comunidad cultural andina del espacio social del proyecto senderista y nacional.

Pero, ¿qué pueden decir los campesinos de todo esto? Los testimonios a los que he tenido acceso son producto de una transcripción del trabajo de la CVR, muchos de ellos son traducidos del quechua. Al respecto quisiera aclarar dos puntos. El primero es el carácter contradictorio del testimonio, ya que se trata de narrativas ambiguas en las cuales el testimoniante no logra reconocer directamente su agencia y su papel activo con los senderistas (simpatías); y tampoco reconoce su compromiso con los abusos de los militares (negaciones). El testimonio tiene la “virtud” de enfrentarnos con los discursos, los sentimientos y las posiciones de los participantes, pero también acarrear la dificultad de no entenderlos o que se encuentren modificados ideológicamente por quien activa y exige este discurso, en otras palabras la misma CVR, marco institucional del Estado. ¿Cómo reconocerse cómo un agente de la historia de la violencia política si la CVR o el Estado quiere encontrar la “verdad” y generar responsabilidades directas o indirectas?

El segundo punto consiste en que, al no ser entrevistas hechas por esta investigación sino transcripciones, debo dejar en claro que mi intención es tratar de “escuchar los ecos” de los campesinos, es decir los restos y huellas de las agencias que se rememoran, deletreando de esta manera la posición de los participantes. Vale recordar que la palabra investigación viene del latín *investigare*, la cual deriva de su raíz *vestigium* que significa ir tras las huellas o rastros. La “huella” es una excelente comparación para explicar el intento de la presente tesis, la cual procura acercarse al conflicto político vivido en nuestro país a partir de los ecos y rastros del testimonio. Con esto quiero decir que mi objeto de estudio se muestra “enmascarado” y nunca inteligible, por lo cual solo estoy sugiriendo un acercamiento interpretativo y nunca una hipótesis única y cerrada.

Con respecto a al enfoque de esta investigación, subrayo el marco interdisciplinario propio de los Estudios Culturales, pues considero importante rescatar y respetar la misma heterogeneidad y polifonía de los testimonios. El método interdisciplinario busca superar la visión institucional y tradicional, sobre todo porque el mismo objeto de estudio así lo exige. Al respecto, el testimonio no es la “verdad”, pero contiene la verdad en tanto antagonismo y percusión del silencio²; no es literatura, aunque contiene estrategias narrativas, muchas figuras literarias, ironía y hasta sarcasmo; tampoco forma parte de un sistema legal o jurídico, pues el intento es conocer las historias y la violencia que las “animan”, más allá de los hechos ocurridos de acuerdo a responsabilidades legales. Está en un lugar límite, en una frontera del mundo occidental y del mundo andino. El testimonio es el escenario de la batalla de estos dos mundos.

Entonces me propongo organizar esta investigación en dos capítulos. Primero, interpretar las prácticas discursivas de los campesinos que representen la participación de SL como iniciador del conflicto y organizador de “las retiradas”, en tanto considero que estas logran explicar el comportamiento de todos los participantes en el proceso de violencia política³. En otras palabras, interpretar la posición discursiva que ocupa el senderista en el imaginario del campesino. Segundo, comprender la posición que ocupan los militares dentro del discurso; pero no solo registrando sus abusos y crueldades, sino interpretando como estos entablan medios disciplinarios con los comuneros. Lo que tenemos de ambos agentes, no son solamente promesas de cambio ni reivindicaciones sociales, sino, por el contrario, la existencia de un goce⁴ establecido a partir de la violencia y del cuerpo del campesino, del asesinato de forma extrajudicial, además de la perturbación y transformación de la comunidad en algo similar a un “campo de experimentación”, es decir en “otra retirada”. Asimismo, cada capítulo tiene al inicio una introducción en donde ubicó las coordenadas y categorías que se van a utilizar. Allí deseo plantear las preguntas que guían esta investigación, así como un recuento de lo trabajado y dicho anteriormente.

Asumo que la categoría toponímica de “retirada” sirve más allá del uso que le dieron los participantes para los raptos que sufrieron con SL, y que funciona para ver la

² Como bien saben los que practican la semiótica, el silencio significa y tiene sentido.

³ Mi intento interpretativo es observar las relaciones que existen fuera y dentro de “las retiradas”, relaciones que enmarcan toda la nación en su conjunto social.

⁴ El concepto “goce” es central en esta investigación, pero ¿qué es el goce? De una manera simple, el goce es más que el placer, más bien el goce es un exceso de placer. Es un “espacio” para la locura, la muerte, la destrucción, etc., pero sobre todo para la ejecución de una forma de gozar sobre los demás o en uno mismo. Esta idea de “gozar” es central en lo que va de la investigación.

“retirada” del subalterno del proyecto nacional, ejemplificado por el abuso que realizan los agentes oficiales del Estado. Si algo observamos, es que éste goza a costa del subalterno, lo cual no solo puede significar un goce producto de personajes perversos, sino algo más amplio. Se trata de un goce enmarcado por el desprecio y la incompreensión del mundo oficial con respecto al mundo andino. Con esto no quiero decir que los senderistas no hayan tenido esta forma de gozar en su relación con los subalternos, pero llama la atención cómo los militares lo llevan de forma directa sin pasar por un discurso utópico que si tenían los subversivos (claro que después estos gozaban rompiendo sus promesas, traicionando a los que decían defender). Los militares traen “rituales” marcados por el desprecio y la crueldad, rituales que también, hay que decirlo, tienen su historia dentro del Ejército peruano, como los bautismos o el caso de “comer un perro”.

Muchos testimoniantes apuntan y remarcan el título de la presente tesis: “porqué de lo contrario vuelta”, ya que así señalan la ausencia de intelección y libertad cuando son obligados a cometer actos ilegales por los dos agentes principales (los militares y los mismos senderistas se amparan en este mismo enunciado, pero desde su aspecto burocrático: si no obedezco, soy castigado). Habría que decir que en el mundo popular, “dar vuelta” es matar, asesinar, degollar, etc., y se trata igualmente de una amenaza que no oculta para nada el modo salvaje en que la persona amenazada puede morir. Igualmente, nuestra frase contiene no solo la violencia de la amenaza, sino que también la ambivalencia y contrariedad propia del “estado de excepción”. Con ella, los campesinos parecen justificar actos “entre prójimos”, o hechos de excesiva brutalidad difícil de reconocer como parte de su historia. “Porqué de lo contrario vuelta” es también una fórmula discursiva que se vuelve en acto performativo, en acción simbólica y en estrategia política, en tanto siempre (d)enuncia la misma justificación para actos de ilegalidad y de crueldad, siendo así formas de agencia. “Treta del débil”, diría Josefina Ludmer⁵.

Paralelamente a lo anterior, habría que añadir un punto que aparecerá, como satélite, en todos los capítulos. Pienso que el estudio de los testimonios que corresponden al “otro”, en este caso a las comunidades andinas, no puede ir acompañado simplemente de una voz académica; es necesario hallar un “puente cultural” y al mismo tiempo narrativo que intente resumir las relaciones de exclusión y sus prácticas discursivas. Desde este punto de vista, la narrativa de José María Arguedas permite establecer un diálogo enriquecedor y, sobre todo, esclarecedor con el objeto de estudio. Su

⁵ Ver: <http://www.isabelmonzon.com.ar/ludmer.htm>

pensamiento da luces sobre las complicadas y antagónicas relaciones que aquí se registran entre el mundo andino y la nación, otorgándole un grado único en su discurso literario. Discurso que, al igual que los testimonios, se “escapan” a una conclusión determinista. En tanto puente cultural, el narrador arguediano reconstruye las relaciones abstrusas entre dos mundos cercanos pero distintos, cuya convivencia aparece siempre como la fractura del Estado-nación. Fractura que parece siempre regresar, parece siempre “dar vuelta” a nuestro futuro como sociedad.



Capítulo I

Mientras que el PCP, según los entendidos, lo que dice lo hace, lo que promete lo cumple; y así han comenzado a poner a la sociedad peruana, como opina la gente común y corriente, “patas arriba”. Para “Sendero Luminoso”, las normas, los acuerdos, los tratados y las reglas sí se cumplen. Para el PCP si hay que disciplinar, se disciplina; si hay que organizar, se organiza; si hay que caminar, se camina...

Julio Roldan. *“Gonzalo”: el mito Apuntes para una interpretación del PCP*.

La política del encierro: la representación del goce senderista en el testimonio

0. Introducción

Leyendo la novela “carcelaria” de Arguedas, me refiero a *El Sexto*, encontré una frase que parecía haber sido escrita para efectos de este trabajo: “Solo en el ambiente de la prisión aparece mejor definido la percepción de lo que es el Perú” (1983: 263). En otras palabras, solo podemos conocer mejor al país en una situación de excepción o, en el caso de la cárcel limeña, con la pérdida de la libertad. Es allí en dónde emergen los lados ocultos de las subjetividades, independientes de cualquier condición social, posición política y cultural.

Y es, justamente, este lugar/posición de excepcionalidad al que quiero enfocarme en este capítulo a través de distintos fragmentos testimoniales que den cuenta de una relación entre los campesinos y los senderistas. Busco entonces responder algunas preguntas: ¿cómo representan los campesinos los discursos, actos o hechos realizados por los militantes de SL? O, ¿de qué manera se relacionan y evalúan “las retiradas”, esa especie de campo de experimentación o cárcel sin rejas, a las cuáles va a ser obligados a participar? Y, siguiendo el hilo de la novela arguediana, ¿cuál sería la función “oculta” de ese lugar/posición que nos permita entender el conflicto? ¿Qué imagen del país se puede desprender de esta configuración senderista a partir de su relación con el campesino?

Quiero resaltar esta última cuestión pero de un modo distinto al habitual. La pregunta por “Sendero”, es ya un lugar común. La historia del mismo movimiento plantea una “leyenda” (re)construida y comentada en dos grandes conjuntos interpretativos que no podemos determinar cómo contradictorios, pero tampoco similares. Un grupo lo constituye la “versión oficial”, es decir, la que conforma la prensa, La Iglesia, el gobierno y varias instituciones educativas. Su descripción del conflicto, y de los “terroristas”, se enmarca a un oscurecimiento de los hechos que ha generado una fantasía ligada a la perversión, la locura y a la maldad senderista. Algo de cierto hay en esta perspectiva, pero el miedo y el “terror” no debe impedir que el pensamiento crítico intente interpretar la “situación” más allá de la impasibilidad a la que nos avienta las impresiones comunes del conflicto. Señalar a los senderistas como figuras o semillas del mal, impiden pensarlos como seres humanos con sus respectivos discursos.

El otro grupo interpretativo corresponde a estudios enmarcados en las disciplinas sociales que, hasta hoy, han ofrecido distintas luces sobre la situación del nacimiento, formación y declive de SL. Su visión corresponde a mostrar a este como un movimiento político absolutamente autoritario que degeneró en una violencia fanática-mística y demencial por la ansiedad de tomar el poder. Un grupo de locos manejados por un loco. Por reflejo podríamos señalar que, bajo esa lógica, los militares asesinaron por qué el Estado es asesino. Esto sería reproducir, sin darnos cuenta, los tópicos senderistas. Aunque esta simetría sí nos trae el “fracaso simbólico” de estos dos participantes con respecto al mundo andino.

Entonces, hay un enfoque “histórico”, interesado en mantener con miedo a la población, y una perspectiva social-científica que, a pesar de no coincidir en sus interpretaciones, mantienen un presupuesto metodológico: a grandes rasgos, no se atreven a reflexionar de forma clara en la inevitable relación que mantuvo el campesinado con la ideología senderista y sus militantes. O, ¿por qué un grupo de “locos”, “maniáticos” y “malvados” pudo tener en vilo al país? Por otro lado, se piensa a partir de SL y no desde quiénes fueron “empujados” a ser sus fuerzas de apoyo. ¿En dónde se amparaba SL para ejercer una “seducción” ideológica y política sobre los campesinos? ¿Por qué SL captó tantos militantes en la zona andina y, sobre todo, por qué fueron los mismos campesinos quienes los expulsaron de sus tierras y comunidades? Recordemos que muchos intelectuales de izquierda, Flores Galindo, Miguel Gutiérrez, Pablo Macera, entre otros, pensaron a SL como un producto y efecto de la singularidad andina, es decir, como un contra-referente del proceso de la colonización española y occidental. Una alternativa peruana y andina al mismo tiempo.

Y, para terminar, ¿qué planes podría ocultar este tipo de “seducción”? No puedo responder a estas preguntas de forma contundente, en cambio pienso imaginar un tipo de interpretación que construya una perspectiva desde la representación del conflicto por parte del campesinado de Chungui. Una interpretación “total” es sumamente difícil por no decir imposible e ingenua.

A partir de lo anterior, deseo dividir el presente capítulo en tres secciones. En primer lugar, encontrar las prácticas discursivas de lo que llamo el “discurso de llegada”, el momento en el cual los militantes de SL se presentaron “oficialmente” ante la comunidad. Si bien, el contacto inicial se dio en el espacio escolar –con un “discurso pedagógico” bien marcado-, hay un momento que marca el inicio de los actos violentos y que conforma un registro común en todos los testimonios. En este punto me interesa relacionar los excedentes discursivos y las marcas libidinales que dan cabida a hechos de ejecución indiscriminada de personas o autoridades. SL demuestra aquí que lo que dice lo hace, sin importar a quién. Se trata de manifestar que ellos no solo hablan en serio, sino que también piensan ejecutar un plan de acción política total, una reconstrucción de las relaciones sociales. Es decir, estaban “haciendo algo” distinto.

En segundo lugar, al ingresar en el conflicto las fuerzas oficiales del Estado (policías, en un primer momento, y luego miembros del Ejército), SL ve mermado el apoyo y decide llevar a cabo “las retiradas” como una estrategia de mantener “cercaños” a lo que llamaron “fuerzas de apoyo” o de base. Es en este momento crítico, el instante de un “rapto colectivo” que muchas veces parece ser impuesto y otras aceptado, es el inicio de un “experimento biopolítico” por parte de SL. De esta manera, SL ejecuta indiscriminadamente un proyecto de dominación totalitaria sobre el campesino. No solo lo “saca” simplemente de su comunidad, sea voluntaria o involuntariamente, sino que vuelve su vida miserable, deshumanizada, una “vida desnuda”. La finalidad es mantener activo el discurso y la lucha senderista a costa de la vida del campesinado. No reconoce, en ningún momento, la cosmovisión, agencia o la singularidad andina o los intereses con respecto a la modernidad. Se trata simplemente de imponer un modelo y una propuesta.

Por último, busco interpretar este momento como un “simulacro” de las verdaderas intenciones senderistas: control total a partir de la figura de un líder y de su proyecto de corte “estatal”. La organización de partido, entonces, no estaría simplemente fijada en liberar al proletariado y/o campesinado del Estado opresor de “cuño burgués”, como decían sus documentos, sino de asemejarse al lado obscuro de esa misma sociedad que criticaban, odiaban y buscaban des-configurar. Si “las retiradas”

demuestran algo, es que los propósitos de SL se “cohesionan”, subrepticamente, con aquello que busca destruir o, tal vez, perfeccionar (el sistema burocrático y la despersonalización de los individuos). Esta es una interpretación que se desprende de los mismos testimonios, por tanto me sirve para localizar el “goce ideológico” que se (des)engancha de sus acciones y prácticas discursivas.

Como veremos más adelante, si SL utilizó la cárcel como un lugar de adiestramiento, una comunidad de seres humanos cohesionados a partir de la disciplina y la autoridad, fue porque allí se encuentra escenificada su “política del encierro”. Mientras que en las cárceles los militantes encontraban reafirmada su voluntad de lucha, en “las retiradas” los campesinos veían como su libertad era destruida por la reafirmación del goce senderista: someter y disciplinar. Aquí es dónde se encuentra el soporte del fantasma senderista, y el espacio de la cárcel nos permite observar una metáfora de su caminar, el rumbo que deseaban tomar o de su propio “sendero”.

1.1. La “palabra (en)cerrada”: el discurso de entrada senderista y los primeros actos obscenos del conflicto

José Luís Renique señala que el radicalismo senderista puede ser resumido en una sola frase: “Barrer lo viejo para que nazca lo nuevo” (2003:17). Pero, ¿qué entendían ellos por lo viejo? ¿Cómo interpretar el acto de barrer (borrar) lo anterior y, sobre todo, generar lo nuevo? ¿Se refiere a la izquierda tradicional, al Estado burgués, al mundo andino, al gamonal o a todas esas cosas al mismo tiempo? Inmediatamente surge en mí un desplazamiento: barrer va ligado a la basura, o, en palabras de Rocío Silva Santisteban, a la “basurización simbólica”⁶. ¿Quién es esa “basura simbólica”?

Asimismo, y siguiendo con la idea anterior, Guillermo Rochabrún señala que SL era un “fenómeno nuevo”, ya que la violencia que practicaron no tenía precedentes en la historia del Perú (2009: 409). Por otro lado, Carlos Iván Degregori enfatiza una tesis contraria. Desde su punto de vista, los militantes senderistas se comportaban como “nuevos mistis”, cubriendo así el vacío dejado por los gamonales en el mundo andino (Degregori 2010: 243 y ss.). Algo de cierto existe en ambas interpretaciones, pero

⁶ A grandes rasgos, el concepto de “basurización simbólica” permite observar cómo ciertas personas, ya sea social o culturalmente hablando, son señaladas como excedentes de cierto discurso, o en palabras de la autora: “un ser humano sobrante, que atora la fluidez de un sistema simbólico y que, por lo tanto, debe ser re-significada fuera de él.” (Silva: 2008). Volveré sobre esta categoría por tanto es clave para entender la “nuda vida”.

considero necesario matizar la evolución y el proceso mismo por el cual aparece SL como un movimiento “atractivo” (su novedad y su intento por “barrer” lo viejo) para la comunidad de Chungui.

El lugar escogido para esta “apertura ideológica” se encuentra, naturalmente, en la escuela, institución en donde se dan las primeras acciones discursivas. Y es claro, SL surgió de los claustros universitarios, lo cual los incitó a construir una relación pedagógica con los militantes y luego con los campesinos. Por eso mismo, los profesores provenientes de la capital ayacuchana, serían los encargados de comenzar un proceso de adoctrinamiento con los estudiantes, en otras palabras emprenden un “discurso pedagógico” de carácter utópico. Imagino que su prédica no podía ser evaluada negativamente por los campesinos, por tanto estos profesores se amparaban en el prestigio que tenía la institución educativa, lugar posible no solo de mejoramiento social, sino también de un reconocimiento cultural. Además, existía un gran interés y expectativa de la comunidad por tener profesores, ya que representaban los ansiados lazos con la comunidad nacional y la modernidad⁷. Además, desde un marco tradicional, la escuela es el “lugar” en donde reina la voz de este profesor. Pasemos a ver un testimonio para entender cómo pudo haberse construido este tipo de relación alumno- profesor.

E. C. es un joven campesino cuya historia de vida estuvo marcada por la desaparición y muerte de sus padres en distintas circunstancias del conflicto. Su posición de testigo es “privilegiada” porque explica a partir de su propia vida y recuerdos traumáticos, los movimientos y relaciones de la comunidad con los demás participantes del conflicto. Su padre muere asesinado por SL, su madre desaparece en “las retiradas”, su hermana es violada y luego ultimada por los militares. Posteriormente, su vida cambió radicalmente al migrar a la costa de Ica, para regresar, luego de mucho esfuerzo, con un título profesional de agrónomo e intentar reconstruir su comunidad y su vida. Aparte, parece poseer una memoria clara de todo el conflicto, a pesar de que era un niño cuando este empezó. Y lo primero que recuerda es sumamente importante. Como alumno mantiene muy presente las enseñanzas del profesor con respecto a la ideología senderista. Llama la atención la forma en que recuerda fechas y las relaciona con eventos históricos.

⁷ No debe llamarnos tanto la atención de este punto. Hasta el día de hoy, cuando una comunidad campesina sufre algún tipo de catástrofe por un acontecimiento natural o realiza una protesta, siempre surge el reclamo por el abandono del Gobierno, por la falta de carreteras, colegios y profesores.

...él tantas cosas un poco que el profesor decía pe, sí verdaderamente ellos son campesinos como nosotros y que no hay que temer y que los siempre hay que ser compañero con mucho respeto porque no hay porque hacer [...] ah son comunistas decían, no, son comunistas que en otro país ya habían tomado el poder como en caso de Cuba nos explicaba, no. Fidel Castro [...] nos explicaba que bonito todo lo de Rusia lo que es socialismo lo que fue la revolución China del 47 lo que es la revolución cubana del 50 no entonces tantas cosas nos explicaba ciertas cosas, no, y bueno eso era casi todo...

Podemos observar que la intención del profesor es la de adiestrar política e ideológicamente a los alumnos. Se puede notar cómo se construye una identificación que se asume a manera de verdad: “son campesinos como nosotros”. Pero, ¿de qué tipo de campesinos se tratan, por tanto poseen algo que los diferencia en un “nuevo saber”? Efectivamente, los profesores tienen un tipo de saber que es fácilmente reconocido. Ellos traen no solamente los hechos del pasado, sino los hechos nuevos, en otras palabras la “novedad” de la que habla Renique y Rochabrún. Y esa novedad viene signada por el comunismo, la cual produce una segunda identificación: “ah, son comunistas, decían”. La estrategia es significativa y determinante: este tipo de discurso es excesivo, por tanto los profesores logran tener dos tipos de identificaciones: campesinos- compañeros como ellos y comunistas como los que se refiere a continuación. Están adentro y, al mismo tiempo, están afuera. De esta manera construyeron un prestigio social importante y un nivel de expectativa llamativo. Entonces, los senderistas son “excepcionales”. La estrategia se amplía cuando el discurso elabora una suerte de perfil utópico: es necesario el cambio para ser como ellos, los comunistas de Cuba, Rusia y China. ¿Qué es lo que falta para ser como estos países? Tomar el poder, hacer la revolución.

Es sumamente importante evaluar las calificaciones que E. C. da cuenta con respecto a estos profesores. Para él, la comunidad no solo los miraba con respeto, sino como “buenas gentes”, es decir, desde un punto de vista moral y no solo político, aunque son, al parecer, conscientes de este último punto. La simpatía era parte del inicio de un reconocimiento de la capacidad del campesino de “cambiar” y “modificar” su mundo⁸. Me parece que por este punto se va perfilando la ideología senderista en tanto plantea un exceso y contradicción en la identificación: “Nosotros también somos como ustedes, pero ustedes deben ser como nosotros”. La ambigüedad del enunciado debió estimular un deseo de identificación por parte del campesinado. Un deseo de cambio. Ellos traen la novedad, son “buenas gentes” y se identifican con nosotros. Y,

⁸ Pero se trata de una posibilidad que no era parte de un auto-reconocimiento de la misma capacidad del campesino, digamos, por ejemplo, de la formación épica del Tahuantinsuyo, sino de la proyección en lo que otros pueblos o países (Rusia, China y Cuba) podían haber hecho bajo el influjo del comunismo. No hay indicios de un reconocimiento al esfuerzo andino o a la reciprocidad, en otras palabras “no hay mucho de mundo andino” en su discurso.

debajo de esto, exigen que se conviertan en militantes de un cambio total de las relaciones sociales. Pero, para ser “como ellos” se debía de despertar cierto revanchismo y odio de clase, tal como veremos a continuación.

Paralelamente, hay que partir también de las fechas a las que pertenece este momento. De 1980 a 1982, aun no se intensificaba la lucha subversiva en la zona andina y sobre todo en Chungui. La presencia de SL era esporádica y solo relacionada, como hemos visto, con la escuela. A finales de 1982, diciembre, y comienzos del 83, la dirigencia de SL inicia su actividad guerrillera en el campo como parte de su política de tomar el poder. En otras palabras, consideraban que el proceso de adiestramiento ya no era necesario o bien era suficiente para empezar la lucha. Abandonan el “discurso pedagógico utópico” por acciones directas. Necesitaban entonces de otro discurso. Después de esta decisión, el proceso será radicalmente distinto y del cual ya no habrá retorno. ¿Bajo qué signo ideológico abandonaron el ámbito de la escuela –la formación del individuo consciente- para pasar al espacio de la ideología revolucionaria –la construcción del militante, del guerrillero?

E. C. nos dejar ver que esa decisión debió haberse tomado en un ambiente de prestigio y respeto (se les ve como “buenas gentes”) que la institución educativa les otorga simbólicamente. El “discurso pedagógico utópico” incrementó su confianza y su “capital simbólico” con respecto a la comunidad. Tampoco hay que olvidar que la escuela es un lugar de adiestramiento intelectual, en otras palabras del disciplinamiento del ser humano para que cumpla un lugar funcional en la sociedad o comunidad a la que pertenece. También para que el alumno se convierta en un motor de cambio social. Pero el punto más importante es observar las jerarquías que se establecen a partir del saber y conocimiento del profesor. Él es el pastor de las almas ignorantes de sus alumnos.

A pesar de lo anterior, del prestigio ganado y el reconocimiento del espacio escolar, pienso que abandonar el espacio escolar debió haber significado un momento bastante delicado para los senderistas. Tal vez lo tomaron con entusiasmo y alegría – los campesinos ya están preparados para seguirnos, pensaron- o con algo de temor – aún falta mucho para convencerlos-, la verdad sería muy difícil de conocer. Lo que sí notamos es la necesidad de escenificar un “ritual”, una performance, una marca para dar inicio al camino revolucionario. A este instante he decidido llamarlo “discurso de entrada”, ya que considero que forma parte de un plan de presentación de los puntos esenciales que SL busca con respecto a los campesinos, aparte de dejar una “máscara oficial” para dar inicio a la guerra. Aunque ya estaban “dentro” de la

comunidad –la escuela- ahora se trataba de estar adentro y afuera del espacio escolar, manteniendo un poco del anterior discurso pero exigiendo y proponiendo acciones radicalmente nuevas. Es su entrada oficial como SL y la exigencia de “deben ser como nosotros”.

Aquí es necesario pensar los efectos de este discurso sobre el recuerdo de los campesinos, y así encontrar un indicio del goce que escenifican los senderistas. A partir de aquí analizaré tres testimonios ligados a la acción discursiva de SL con los campesinos de “Oreja de Perro”⁹. Los consideraré en dos bloques, siendo el primero el más importante y los otros dos siguientes complementarios. De esta manera podemos dar cuenta de las similitudes, y también de las diferencias, del discurso senderista.

ahí mismo diferente llegaron a la escuela así y llegaron al salón y se presentaron *nosotros hemos venido estamos en lucha armada, queremos que estudien eh, las cosas que están estableciendo este gobierno de Belaunde tenemos que derrotar y que ya no hay azúcar, ni kerosene no hay nada cada día sube el costo de vida nosotros tenemos que cambiar nosotros somos última opción no tenemos que vivir por igualdad de estos miserables que tienen plata deben morir estos miserables que tienen ganado, terreno, desaparecen, nosotros el pueblo nos toca gobernar* decían ellos, no, y simplemente el profesor trajo sus golosinas repartió a todos a partir de allí casi no más está escrito el himno de la guerrilla de allí nos enseñaba hasta que aprendiéramos (E. C. Chungui).¹⁰

La presentación es contundente: “nosotros estamos haciendo la lucha armada”. El verbo “estar” da inicio al planteamiento ideológico que, de cierta manera, es aun dependiente del espacio escolar: “queremos que estudien”. Pero “estudiar” conforma un signo distinto al habitual: estudiar se relaciona con la ideología y a “tomar conciencia”. “Concientizar” representaría el hecho de asumir un dominio y posibles diferencias: señalar a los que ostentan el poder sobre los campesinos, a saber sus inmediatos “enemigos”. Esa voz ya no es la del profesor, aunque siga “educando”, sino que se trata de una voz “maestra”, que abre otro espacio: señala la diferencia social y perpetúa la reivindicación. Vemos así como las condiciones sociales de carencia (alimentos básicos, combustible, etc.) se ligan con el gobierno de Belaunde. Carencia y empobrecimiento (“cada día sube el costo de vida”) son factores económicos que el campesinado pobre, a lo largo de su historia, siempre ha reclamado como señal del abandono del Estado-nación con el mundo andino. Los senderistas lo saben muy bien

⁹ Hay una diferencia entre estos testimonios. E. C. es de Chungui, zona norte, la zona dominada por el Ejército. En cambio los otros dos testimonios son de “Oreja de Perro”, zona subversiva y de mayor contacto con los senderistas. La distinción es importante, pero quiero dejar demostrado la complementariedad de las prácticas discursivas que aquí se apuntan.

¹⁰ Uso la cursiva para distinguir el “discurso reportado”, es decir, los fragmentos que pertenecen a los integrantes de SL y que forman parte del recuerdo, de la cita directa o como la forma en qué se asume directamente la voz del senderista.

–incluso, es parte de su balance social y económico de la sociedad andina– y lo explotan de acuerdo a una estrategia de identificación: “nosotros”, “nosotros somos la última opción”, “nosotros somos el pueblo”. Instauran un lugar único y excepcional en tanto se consideran “entendidos” del desarraigo del campesinado y, al mismo tiempo, sus “salvadores” y “reivindicadores”¹¹. Si ellos no tienen, con SL pueden tener. Si ellos han sido desplazados del poder, con SL pueden tener acceso al poder. SL reconoce su abandono y se establecen, al menos así lo parece, como la “llave maestra” que podría sacarlos de ese desarraigo. Claro que, si esta maestría hubiese sido cierta, en el sentido del reconocimiento no solo de su abandono sino de su singularidad como habitantes del espacio andino, la historia actual sería completamente distinta. La “llave” no abría la puerta a la salvación o al reconocimiento, sino a todo lo contrario. Hay que ampliar un poco este último punto.

Hasta aquí, el “discurso de entrada” funciona como una “bisagra”: los senderistas abrirían la puerta a un mundo nuevo, dejando atrás el viejo. Y escribo “bisagra” porque considero que SL no les ofrece una “llave”, es decir, un elemento singular para generar algo nuevo que abra un camino a partir de sus propias posibilidades y características culturales y sociales. Más bien su discurso parece estereotipado y, desde mi punto de vista, habría que considerar que no figura ninguna reivindicación positiva del mundo andino. No se le reconoce agencia (frases que podrían como “ustedes lo saben bien”, “su/nuestra cultura ha sido desarraigada” o, al menos, un signo que señala el racismo del mundo oficial hacia el andino). Se trata de una práctica que asume a SL como salvador a partir de darles lo que antes no tenían. El conflicto –la historia, el desprecio, la colonización, etc.- ha sido reducido a una posición clasista y no cultural.

Aprovechemos la anécdota que la cita nos presenta para ejemplificar este punto, por tanto funciona como “acto simbólico” de la relación del senderista con los campesinos. El regalo de la golosina es importante porque se reconoce, metafóricamente, a la comunidad como a un niño, se la reduce en su capacidad intelectual, al menos así lo recuerda E. C. En cierto sentido, la golosina sella el lugar desde el cual SL mira al campesino andino (un individuo que necesita ser “salvado” y al cual hay que darle un plan de acción en contra de los poderosos). Pero, además, desde la semiótica narrativa sabemos que los “regalos” funcionan para tener en vilo al sujeto que lo

¹¹ ¿Cuál es la diferencia entre este tipo de discurso subversivo y el de cualquier político en campaña por la presidencia? Al parecer, por el momento, ninguno, ya que ambos explotan la realidad del campesinado para sus propios fines. La gran diferencia consiste en que SL va a intentar llevar a cabo aquello que promete, con la similitud de ser ellos quienes dirigen todo el proceso.

recibe. Es decir, tiene que poseer algún tipo de “responsabilidad” con el regalo mismo y así puede significar “otra cosa” más. Regresaré a este punto.

He dejado un el elemento importante en esta primera identificación. La narrativa conocemos que al establecer una relación de identificación con un “amigo” o un “compañero”, todo esto para conseguir un fin o cumplir un deseo, se hace a consta de otra “identificación negativa”, me refiero al obstáculo o al “antagonista”. En palabras simples, para llegar a una meta, necesito recorrer un camino y pasar por diferentes obstáculos. En este testimonio, esto último está relacionado con los “enemigos”. El gobierno de Belaunde se identificó como el “primer” enemigo, el representante de la injusticia que se encuentra fuera de la comunidad controlando sus destinos (sube la gasolina, el arroz, etc.), pero inmediatamente el “enemigo” amplía su espectro de identificación y se desplaza hacia otro lugar indeterminado: “estos miserables”. ¿Quiénes son estos “miserables”? La disposición ideológica senderista para identificar a los enemigos es bastante interesante: primero se trata del enemigo “tradicional”, pero que no se encuentra en la comunidad en ese momento. Luego en “enemigo” se traslada a la comunidad, a su interior, a los “miserables”. Así, el discurso plantea que este es todo aquel que posee “algo más” y, en consecuencia, “rompe” la igualdad: “ganado”, “terreno”, “dinero”, etc., se constituyen en elementos que ostentan ese poder, una diferencia económica y social. Pero ¿cómo determinar quién tiene “algo más”? Me parece entender que el “miserable” es un “lugar vacío” que puede ser ocupado de acuerdo a una “indicación” ideológica. En otras palabras su función es abrir el espacio, supuestamente homogéneo, de la comunidad campesina y explotar las diferencias ocultas o visibles de clase social o del estatus económico. Ante la ausencia del poder del gobierno o de algún representante, se abre la posibilidad de la presencia de los enemigos internos. El aparato senderista para ejemplificar su ideología se pone en funcionamiento.

En consecuencia, SL apunta a desaparecer a los que tienen mayor capacidad adquisitiva, aquellos que por sus posesiones pueden ser señalados como los causantes de la desigualdad¹², sus excesos ideológicos. Así, el “discurso de entrada” asume características “obscenas” con respecto al lugar en que colocan a los “excedentes” de la comunidad. El discurso se entabla en satisfacer los deseos -

¹² Faltaría observar lo que SL entiende por “igualdad”. Además, si el gobierno se encuentra lejos de la comunidad, si este enemigo aun no aparece en toda su dimensión, se hace necesario, desde el punto de vista de SL, construir un enemigo distinto, más cercano, circunstancial y “funcional”. Así no solo se demostraría que “las cosas van en serio”, sino que se dejaría marcado el compromiso con la “lucha armada”. La promesa de exterminar “al que tiene más” se configura como el lado obscuro de este “discurso de entrada”. En la segunda parte de este capítulo trataré de acercarme a estas ideas.

ocultos, privados o públicos- de la comunidad con respecto a si misma. Una comunidad “ideal” e “igualitaria” sería aquella que puede eliminar a los individuos que se identifiquen con el mal social. Veamos los siguientes testimonios para matizar estas ideas:

Vamos a luchar, en ese sentido, vamos a luchar, en ese problema, con nosotros vamos a luchar decidieron en esa política, vamos a luchar contra la pobreza. Así nos dijo. [...] Y entonces para esa semana, le hablan de la igualdad de la justicia y todo eso, bueno les dices si no se unen le liquidamos, y de frente les dice que se tienen que retirar (J. J.: Belén Chapi).

...en el segundo viaje también ha venido entonces allí he... nos dijo de que todas los brujos tienen que morir, ladrones tienen que morir y la gente que convive con dos mujeres tiene alguna cosa también tiene que morir borracho también tiene que morir, el que avisa de que hemos venido a cualquier persona a cualquier militar, también tiene que morir nos advirtió en segundo viaje (M. J.: Sonccopa).

El lado reivindicativo del discurso subsiste, pero ha dejado paso a la escenificación latente de la violencia. En ese sentido, la duplicidad del discurso, su lado utópico y su lado obscuro, se ha desequilibrado por el factor tiempo que ambos individuos establecen: después de una semana, en un caso, y en el segundo viaje, en el otro. La amenaza surge como el elemento que incide en el compromiso: “si no se unen le liquidamos”. Hay cierta ansiedad por asumir el discurso en su práctica. Liquidar, exterminar, barrer –en palabras de Renique-, limpiar, conforman un conjunto semántico que (de)construye el discurso reivindicativo. Y justamente tiene que observarse cómo se establece un lugar para la “basurización simbólica”, determinada en otro tipo de excedente social de la comunidad: brujos, ladrones, bígamos, mujeriegos, borrachos, etc. Todos ellos se establecen en los indeseables que, desde un punto de vista moral, tienen que ser “exterminados” de la comunidad para su mejor funcionamiento, sus excesos. ¿Cómo explicar este entrecruzamiento de ideas al parecer distintas? O, ¿es acaso un suplemento del mismo discurso senderista?

Lacan argumentaba el “emparejamiento” entre la moral y el sadismo como dos formas de constituir una acción conjunta que produce goce¹³. El sadismo ocurre al nivel del superyó, el cual genera una “satisfacción” en cumplir los deseos obscenos del Otro (la comunidad y el mismo SL, para nuestro caso) o en otras palabras, el goce se desprende sobre el cuerpo que representa el exceso y por lo tanto debe ser desechado como “basura”. Y justamente, su exterminio pasa por ser percibidos como el “roba goce” de la comunidad y del mismo SL. Para la comunidad son innecesarios, aunque nadie se atreva a deshacerse de ellos, y para SL son necesarios, por tanto es con ellos que pueden establecer su papel de “barrer” y “borrar” a lo viejo. De esa

¹³ Es Zizek quien mejor ha explicado esta idea lacaniana en “Kant y Sade: La Pareja Ideal”.

manera, ambos goces coinciden de acuerdo a intereses al parecer disjuntos: el hacer una comunidad nueva, en donde SL reconozca su posición de excluidos y con problemas internos que no pueden ser solucionados; y, por su parte, SL inscribiría así su deseo revolucionario, por tanto cumple un mandato de hacer “algo” en dónde no se hace nada, limpiando-barriendo aquello que no va de acuerdo a su propia concepción del mundo que desean. Pero, el goce no es algo que se pueda dominar, por tanto es siempre exceso incontrolable. En tanto exceso, los términos van a tener al desequilibrio y, en consecuencia, a la ampliación de los deseos senderistas. Después de limpiar viene el “orden” (dar un “orden” social y una forma de dar “órdenes” a los campesinos) sobre lo removido socialmente.

Moral e ideología quedan entrelazadas por las mismas expectativas que la comunidad tienen con respecto a SL. La limpieza moral, al mismo tiempo que ideológica, registrada por el discurso no hace más que remarcar que la ideología tiene un cariz autoritario que se construye de acuerdo a la economía libidinal del sujeto senderista: prometer y atemorizar. Podría ser arriesgado señalar que SL toma algo de las expectativas de goce de la comunidad, por tanto hemos registrado que estas promesas de limpieza moral quedan como simples promesas. Aunque cabe la posibilidad de que dichos actos existieron y simplemente no son reportados por los testimonios. Puede tratarse de un “silencio cómplice”, una forma de no dar parte de las acciones consideradas como “positivas” para la comunidad.¹⁴.

No podemos descartar estos hechos, así como el posterior silencio y el compromiso tácito de los pobladores. Definitivamente significó parte del atractivo que SL mostraba. No hay evaluaciones ni calificaciones, del campesinado, al cual ampararnos para interpretar su posición. Entonces, algo de su goce se ponía en juego con la matriz obscena senderista. En contraparte, nos dan algunas luces de los argumentos ideológicos que los senderistas utilizaban para presentarse y convencer. Al respecto, Slavoj Zizek señala algo importante con respecto a la ideología:

Por lo tanto, lo que aquí se discute no es simplemente que la ideología trasciende el nivel supuestamente no ideológico de la vida cotidiana, sino que esta materialización de la ideología en un objeto concreto exterior pone en evidencia los antagonismo

¹⁴ Esgrimo esta opinión, un poco “indeterminada”, porque sí existieron masacres perpetuadas a homosexuales y prostitutas, por tomar un ejemplo. Me refiero a la masacre del 6 de agosto de 1986 en Aucayacu (provincia de Huánuco) en donde murieron cerca de diez personas, todas ellas señaladas como “indeseables”. Según la CVR, estos hechos fueron muy comunes en la zona de la selva y representó varias dificultades para los comisionados, por tanto se trataban de fosas comunes y cuerpos nunca reclamados. Asimismo, se apunta que estos hechos fueron apoyados tácitamente por la población local, ya que para ellos significaban actos positivos. Un resumen del hechos puede verse en: <http://gpuc-guds.blogspot.com/2010/05/los-homosexuales-y-sendero-luminoso.html>

inherentes que no pueden ser reconocidos por la formulación ideológica explícita: es como la edificación ideológica, para poder funcionar “normalmente”, debiera obedecer a un “diablillo perverso” y formular su antagonismo inherente en la exterioridad de su existencia material (Zizek: 1999: 12).

La contradicción ideológica se encontraría en la forma en que se materializa, más allá de su propio discurso, en un “objeto concreto exterior” en el cual se establece de forma obscena. En el caso de la Alemania nazi, el judío personificaba este excedente que debía ser eliminado para lograr la ansiada “unidad ideológica” del pueblo alemán, a saber su pureza racial. Regresando a los testimonios, habría que observar la sutil estrategia discursiva que el campesino reporta: “el soplón”, “el que avisa”, “el que denuncia nuestra presencia” –“el objeto concreto exterior”-, ese también tiene que morir, de acuerdo a los propios intereses de SL. De esta manera, el soplón y el “amoral” son englobados subrepticamente para generar una supuesta empatía con la causa revolucionaria. Si regresamos al ejemplo de la Alemania nazi, el enemigo no solo era el judío sino todos aquellos que mantuvieran un discurso disidente y contrario a la ideología del nacionalsocialismo. Testigos de Jehová, gitanos, comunistas, demócratas cristianos y muchos otros, también irían a parar al campo de concentración. La estrategia nazi era obvia: a partir del odio y repudio al judío podían, después de haber captado el poder, meter en el saco de los “indeseables” judíos a los “otros”. SL parece tener una estrategia contraria: a partir de los “otros” indeseables, de los “roba-goce”, construyen un espacio para el “representante del Estado”, nos referimos al alcalde, el policía, el militar, etc. Un representante inscrito en la oficialidad, incluso un comerciante, representante de la moral del “Estado burgués”. El enemigo que ostenta el poder que debe ser arrebatado. Regresaré en breve a este punto.

Por otro lado, Giorgio Agamben (2005) nos dice que en esa contradicción se encuentra el inicio del “estado de excepción”. Regresando, nuevamente, a los nazis, estos prometían reubicación y reorganización a los judíos de Alemania, mientras que bajo la mesa se propiciaban políticas de exterminio. Igualmente, se le daba al pueblo alemán indicios de bienestar y solaz, mientras que se preparaban la guerra y se atentaban contra las libertades y derechos constitucionales. Lo excepcional es la forma en que esta situación se puede normalizar de forma constante y no crítica para la población. Lo anormal tiende a normalizarse. Distinto pero funcional para esta tesis, SL fue hilvanando el momento en que la “lucha armada” y el compromiso político se transformen en el inicio de “las retiradas”, todo esto escenificado sobre las expectativas de la comunidad y del mismo SL. El “discurso de entrada” cumpliría la función de no solo ponerlos en contacto con los lineamientos oficiales, sino de

ubicarlos en relación con el suplemento obsceno de la Ley senderista¹⁵. Estos dos puntos constituyen el proyecto biopolítico de SL: exterminar los excesos y controlar a la población restante, aunque, después, ambos elementos distintos se confundirían: se tomaba como a la población restante a modo de un exceso al cual depurar y transformar de manera perpetua. Se abría, como resultado, el espacio para la experimentación biopolítica¹⁶. Su Ley se establecería en esa excepción que conforman “las retiradas”.

Consecuente con esta determinación de depurar no sólo “excedentes” de la comunidad (la utópica y la comunidad “real”), se da la eliminación de los miembros oficiales que representan al Estado peruano para, de esa manera, suplantarlos por otros que SL nombra. Esta forma de asesinato va a ser una regla en muchos pueblos en los cuales SL toma contacto. La idea de “nombrar” a sus representantes constituye el lazo simbólico que los campesinos deben mantener con ellos: no solamente han hecho una “limpieza social” de los indeseables, ahora llegaba el momento de hacer una “limpieza ideológica” de los indeseables para SL.

De esa manera los envuelven en una lógica de fidelidad ambigua e indeterminada: aún no se ha constituido el nuevo estado, pero ya se pueden ir nombrando a sus autoridades que los representen ante otros campesinos. Más que hablar de la “ansiedad” senderista por tomar el poder, y también de sus contradicciones –todavía no están capacitados para “nombrar”, pero ya “nombran”-, se trata de una forma de asumir la palabra, de “señalar” a uno para poder nombrar. Me explico. Si bien es cierto, todo movimiento revolucionario “nombra” personas de su confianza que puedan seguir las pautas de su proyecto ideológico, la actitud de los militantes senderistas posee una lógica distinta. Ellos no piensan en las posibles consecuencias que puede tener este “nombrar” con el ingreso de las fuerzas del Estado (sus enemigos), más bien parece querer dividir la comunidad entre aquellos que son fieles y los que son débiles. Aquellos que se someterán y aquellos que los denunciarán. SL siempre

¹⁵ La ley no vale en sí misma sino por lo que oculta, es decir, una violencia que no se puede nombrar socialmente, sino “experimentar”. La contrariedad es que la ley necesita de ese “lado oculto”, innombrable y por eso mismo obsceno, que todos “experimentan” pero no puede pasar al discurso cotidiano.

¹⁶ Obviamente, no creo que esto sea solo el “espectro” senderista que pudo haber puesto en simpatía a los campesinos, tomando en cuenta que se trataba de comunidades que ya habían participado en actos “revolucionarios” (en el segundo capítulo veremos esto con mayor detalle). Pero es así como presentan, generalmente, su relación con SL. La posibilidad de muchas estrategias discursivas debe sugerirnos en seguir señalando la complejidad del conflicto, no así de sus contradicciones que pienso resaltar para, a través de ellas, construir el escenario de “las retiradas”.

encontró personas que les ayudaban a identificar a los “soplones”, para luego exterminarlos en un momento apropiado para escenificar un ritual.

Y, además, no solo se trata de “nombrar”, es un “nombrar” ritualizado o en otras palabras, una sujeción que pasa y se sostiene en la “sangre” de otro campesino. Un nombrar que separa el orden de las cosas y genera un nuevo dominio a partir de otro “roba goce”. Así, en “Oreja de perro”, esa muerte ritualizada ocurre cuando un comerciante es señalado –“nombrado” también- como “exceso”. Su muerte se constituye en un “pacto” y al mismo tiempo en un sacrificio. Nombrar, para ellos, les genera goce. Veamos y expliquemos esto en detalle.

Hemos examinado como SL prometía exterminar los que, desde su punto de vista, son excesivos a la comunidad campesina (adinerados, brujos, mujeriegos, etc., y los soplones), en otras palabras aquellos que SL no reconocía como militantes¹⁷ y partes del nuevo estado. De esta manera, los intereses de la comunidad y los de SL se confundían. Algo del deseo senderista entró dentro de la comunidad. No se trata solo del discurso, sino que SL era “discurso en acto”, una forma de cumplir lo dicho a través del goce, de los soterrados deseos de cualquier comunidad humana.

Cabe entonces observar cómo reporta el campesinado esta “promesa cumplida” en el cuerpo de una persona. La muerte de R. J. –un comerciante señalado como adinerado- es uno de los momentos fundamentales y, al parecer, el acto que inicia la historia de violencia “real”. El evento es recogido por varios testimonios, siendo E. C. quien puede darnos algunas luces del mismo. Ante las preguntas que le hace el entrevistador (le pide una evaluación del evento) por las posibles causas del asesinato de R. J., E. C. no atina a problematizar esa posible causa, sino a responder de forma simple:

Entrevistador: Pero, todo esto, alguna represalia no más, o sea gente, del que ha estado aquí, que no le caía bien, tenían que matarlo no más, algo así.

Respuesta: gente que no le caía bien.

E: gente que no le caía bien o que no compartía esas ideas con sendero.

R. no compartía esas ideas y al mismo tiempo cuando no compartía las ideas con ellos ya no me caes bien [sonrisa], entonces todo esto pues [sonrisa].¹⁸

¹⁷ La idea de “pureza” debió circular mucho dentro del imaginario senderista, en el sentido en que ellos se colocaban como individuos que habían pasado por un sistema de valoración distinto, en donde la fidelidad y la disciplina se colocaban en la cima de su pensamiento.

¹⁸ Más adelante veremos el testimonio de A. V. quien no solo perteneció a la comunidad de Chungui sino que se trata de un “rondero” cuya narración también recoge el asesinato de R. J., pero la complejiza más. Desde su posición, la muerte de R. J. ocurre por ser “gente de tener”, por ser comerciante y ganadero. E incluso lo señala de forma moral: “Si, era buen hombre, él es quien mando hacer la casa comunal también, cuando estaba de presidente”. Pero inmediatamente señala que él no presencio el hecho, sino que andaba en la selva, parte alta

Hay que observar que E. C. parece no problematizar, en primer lugar, mucho la muerte de R. J., más bien son las preguntas del entrevistador las que intentan producir su evaluación. En segundo lugar, los senderistas son los responsables directos del acto, por tanto el individuo en cuestión no les caía bien porque no simpatizaba con su ideología. Hay dos cosas que se desprenden de esta parte. Primero, que los “excedentes”, ahora son aquellos que no solo tienen algo que ostentar, no son los mismos cómo se sugiere al comienzo de los actos, ya que implica que simplemente son personas que no simpatizan con SL. Segundo, entonces el “enemigo” del pueblo es en el fondo el que no logra ingresar y comprender la ideología senderista. Pero, ¿por qué sonrío E. C.?

Para entender su sonrisa hay que seguir la lógica de la narración. E. C. pudo haber estado “comprometido” con estos actos, pues después de asesinado R. J., los senderistas van a proceder a regalar las cosas que tiene en su tienda. En este momento nos dice: “bueno a mí, yo he recibido un short grandazo (sonrisa) [...] después, me toco un pantalón eso que llaman vaquero, jean”. La posible evaluación está teñida de cierta emotividad ante el regalo, y existe una ambigüedad con el hecho mismo. Hay que recordar que, desde su testimonio, estamos ante el segundo regalo de SL. El reparto sella –con otro regalo- ese compromiso implícito que E. C. no problematiza más allá de su ambigüedad. El regalo más que fundar una relación de solidaridad (la semiótica la llama “reciprocidad positiva”: tú me das yo lo devuelvo con una buena acción), establece una situación de negatividad y de un compromiso negativo (“reciprocidad negativa”, es decir, ante el regalo hay que devolver algo que no se desea dar, la vida por ejemplo).

Podríamos intentar construir una interpretación que busque responsabilizar a SL: E. C. se encuentra sobrecogido de terror y adopta la posición de receptor por tanto “no puede hacer nada”. Trasladar solamente la responsabilidad a SL no cierra las posibilidades de notar la posición discursiva de este testimonio que luego, contradictoriamente, va a apuntar: “bueno, no recibíamos felices, si no por temor, si es que no recibías estas simplemente como miserable decían”. Aquí puede notarse cómo, nuevamente, el calificativo “miserable” se ha ampliado. Ante el asesinato y la posible complicidad, “miserable” sería también él que no goza con SL. Ante el banquete que se prepara con los restos del muerto, no cabría posibilidad de

de Chungui, sembrando con su esposa. Esta forma de colocarse fuera del evento tiene distintas implicancias por lo que E. C. nos cuenta después.

abstenerse. Esto último sería volverse también parte de la “comida”¹⁹. Pero, ¿en dónde quedaba la responsabilidad de la comunidad o los individuos que presencian el acto de muerte?

Antes de responder esta pregunta, veamos la estrategia narrativa que nos plantea E. C. Este había señalado que “no recibían felices los regalos”. Claro que esta aseveración surge por la insistencia del entrevistador: “¿y recibían felices lo que les daban?”. Y, al parecer, la estrategia de E. C., es la de construir una narración similar al “cuento de hadas”: SL sería el lobo vestido de piel de cordero, la bruja que regala la manzana envenenada, etc., en otras palabras sería el agente con las cualidades y capacidades disponibles que le permiten engañar a los campesinos. Esta es una estrategia popular que se extiende más allá del mismo Chungui, incluso en Lima. El campesino es un ser ingenuo que se deja engañar porque carece de deseo, es decir, de actividad o agencia.

Por otra parte, un punto clave para entender el “estado de excepción” consiste en que las responsabilidades ya no son tales, más bien siempre se desplazan a otros individuos. Al igual que el cuento de hadas, el “estado de excepción” tiene la particularidad de constituirse en una especie de sueño o pesadilla: no asumo mi acto porque soy inconsciente del mismo u ocurrió por un tipo de engaño del cual no podía darme cuenta. En ese sentido, este tipo de actos ritualizados (matar-regalar) inician el campo ambiguo de la ética, dejando una marca de goce de la cual el campesino no puede salir, a pesar del tiempo transcurrido. Es como cuando al salir de una horrible pesadilla, aun nos sintiéramos fascinados por sus violentas imágenes²⁰. Tal vez en eso consiste la sonrisa que registra el testimonio de E. C.

¹⁹ Hay que recordar otro punto para entender este hecho. SL no entraba a las comunidades con toda la parafernalia de los movimientos guerrilleros: no habían ni muchas armas, ni menos ropas adecuadas que los distinguen de los campesinos. Si habían entrado a las comunidades es porque estas les habían permitido entrar. Aun es el primer SL, no es “SL” –el efecto del mal, un efecto sin causa-, sino un movimiento con muchas simpatías dentro de la comunidad. Pero, como vemos, E. C. asevera que ya se trataba del “SL”, por eso mismo se contradice. Es justamente esta contradicción el inicio del “estado de excepción”. No es solamente una estrategia narrativa, es también una formación del testigo mismo del acto. Primo Levi señalaba que en los campos de concentración, lugar de la “excepción” en el sentido “puro”, se trataba de que la: “Víctima y verdugo son igualmente innobles, la lección de los campos es la fraternidad de la abyección”.

²⁰ Primo Levi cuenta que después de salir del campo de concentración, no podía aun tomar conciencia de su propia libertad. Al ver arbustos o higueras le producían la reacción de tirarse encima de ellas para devorarlas. Imre Kertész en su clásica novela sobre los campos, me refiero a *Sin destino* da cuenta de una situación similar: acaban de colgar a tres prisioneros judíos que han tenido el valor de intentar escapar, pero el protagonista, un niño, solo piensa que ahora no podrá comer por los castigos que impondrán los nazis.

Ahora bien, otro punto que llama la atención y que debe ser interpretado es la posible falta de un accionar de la población para impedir la ejecución de personas que les representan políticamente y de otras que son parte de la misma comunidad ¿A qué se debe está pasividad posiblemente engañosa del campesinado?²¹ A pesar de considerarse en rebeldía, los militantes senderistas buscaban mimetizarse con la población. En cambio, otras guerrillas o movimientos armados latinoamericanos utilizaban vestimentas militares para distanciarse y separarse de la población local y así evitar que estos sean confundidos y exterminados por los militares. A SL le preocupa muy poco esta actitud, más bien parece que se trata de incidir más en la división y la rabia que el contra-accionar del Ejército pueda crear en el campesinado. Así estarían más seguros, los campesinos, de seguirles a “las retiradas”.

En suma, ¿por qué no reaccionaron ante personas que matan a sus autoridades y paisanos? Esta pregunta parte de entender que la comunidad andina tiene sus propios normas “legales”. Un asesino, un grupo de abigeos, o cualquier persona que irrumpa en el espacio comunal destruyendo o dañándolo, serían castigados de forma cruel o, incluso, sanguinaria por la misma comunidad. Las comunidades, hasta el día de hoy, tiene su Ley, su forma de auto-regularse, sancionar y castigar. Y no hay más razón para esto que la ausencia de Estado (una Ley escrita, una “Ley legal”). Por eso mismo, es una “Ley ilegal”, es decir, no oficial. Es la parte “singular” de la comunidad.

Desde mi punto de vista, SL personificaría ambos espacios: una Ley instaurada mediante una promesa (además amparada en el colegio como lugar reconocimiento social) y su suplemento obscuro, la parte oscura de la misma Ley, es decir, actos ilegales que traen un goce sobre el cuerpo de otro y mantienen unida a la comunidad mediante la complicidad y el silencio. Pero, ¿de qué manera se ejerce esta Ley sobre el campesinado?

Al respecto Raymundo Mier apunta que la Ley nace de la instauración de prohibiciones que pueden sustentar la vida en la comunidad, la fundación de una sociedad se ejerce a través de la violencia de la Ley²². Entonces podemos entender la

²¹ Obviamente es difícil presuponer que un militante senderista “dialoga”, más bien se trata de no discutir sus propósitos, pero considero que al tomar contacto con ellos, los campesinos debieron mantener un espacio para discrepar y tomar conciencia de sus actos.

²² Vale citarlo por extenso: “Las estrategias para la preservación de la norma nos hacen patente esa alianza íntima de la ley con la destrucción de todo aquello que no fortalece la clausura de los horizontes y la duración de la ley misma. Toda preservación de las leyes involucra entonces no solo la violencia de la ley misma, la memoria de su destrucción originaria –toda ley se edifica sobre la ruina de las leyes que su propio poder ha devastado-, sino de la violencia de los recursos de su preservación. Esto nos permite pensar entonces en una multiplicación de los tiempos de la violencia. Es el tiempo y la manifestación de la violencia de estado lo que hace

supuesta “pasividad” del subalterno ante la violencia senderista, en tanto esta aparece como Ley²³ y exige ser obedecida de forma irreversible, casi burocrática²⁴. Se impone a la Ley de la comunidad porque algo de ella tiene. Y algo de nuevo también. SL se asume como una Ley que puede disciplinar a partir del mismo aspecto ilegal que la comunidad ejerce.

¿Banalidad del mal? No, necesariamente. Más bien estamos ante la construcción de un testigo impotente: fascinado por el acto o por el goce del discurso senderista y el terror que el mismo hecho (in)justo les produce. Captado por el cumplimiento de las promesas. Esta escisión es parte del desarrollo del proyecto ideológico de SL. Pero, hay que notar que el proceso se va ampliando más allá de las mismas expectativas de los campesinos. Algo del pasado del campesino regresa con SL. Algo que había desaparecido pero se mantenía latente en la memoria y en el imaginario colectivo. Analicemos un testimonio que da cuenta, “contradictoriamente”, de un momento en que SL llega, asesina a las autoridades y los obliga a escapar al monte, para entender esta idea:

todos sí [estábamos en la selva], siempre otros han quedado con ese miedo y casi ahí estábamos como enero, febrero y marzo, sin autoridad, y también sin gente que nos oriente nada, estábamos, tranquilo, con tristeza, tranquilo estábamos como tres meses trabajando uno por uno así en nuestras chacras. [...] cada uno tenía su parcela y con ese afán de trabajo nomás estábamos (J. J.: Belén Chapi).

¿Tranquilos y trabajando? ¿Tristeza y desamparo? Puede ser que estemos ante otra estrategia de representación para evitar cualquier tipo de responsabilidad, pero el punto que deseo remarcar es que no se cuestiona el poder ideológico de SL. Esto sucede no por una simple pasividad del individuo, más bien porque la presencia de la ideología, durante el “estado de excepción”, ocurre en tanto se vuelve “normal” y cotidiano, en ese sentido el trabajo los mantiene en actividad. En otras palabras, hay un tipo de relación “tradicional”. El antiguo “Amo”, que los mantenía trabajando y al

visible la ley. La violencia es el único recurso para edificar la visibilidad de la ley, pero también para hacer patente su carácter aparentemente intemporal, inhumano, inaccesible.” (363-364).

²³ ¿De qué forma se ha podido relacionar el subalterno con la ley sino es a través de su suplemento obsceno? Esto se convertiría en la “normalidad” para el mismo subalterno, pues el Estado-Nación siempre ha aparecido de esa forma.

²⁴ Y hay que tomar en cuenta este último punto, por tanto SL tenía una performance burocrática hasta el exceso. Las proclamas, asambleas y, sobre todo, sus órganos partidarios eran órganos excesivamente ritualizados alrededor de un poder único. Por ejemplo, los distintos y variopintos comités que SL utilizaba en Lima, así como Comité de Apoyo Popular (CAP), Comité Central (CC), Ejército Guerrillero Popular (EGP), Movimiento Clasista Barrial (MCB) y un sinnúmero de organismos de control. Y, efectivamente, este exceso de siglas e instituciones son parte sintomática de estas ansias por tomar el poder y controlar el orden social. Víctor Klemperer, señalaba que durante el “Tercer Reich”, los nazis utilizaron este formato institucional hasta el absurdo burocrático. Así se aseguraban un control social ritualizado en el poder de la institución.

mismo tiempo los atemorizaba con su poder, no era otro más que el gamonal. Al igual que el este y el Estado, SL reinscribe su acción discursiva en una tradición construida a lo largo de la historia y la memoria. Entonces, la particularidad ideológica de SL, queda obstruida por el accionar no diferenciado con el pasado gamonalista o el Perú oficial.

A pesar de esta inscripción en el pasado, SL, al romper los lazos legítimos con el Estado, parte de la creación de la Ley misma entendida como “destrucción” –para crear algo desconocido-, por eso mismo lo senderistas plantean lazos nuevos –una especie de “pacto de sangre”- con la comunidad nombrando nuevas autoridades (“Barrer lo viejo para que nazca lo nuevo”). Su máscara es la de la Ley, la seriedad de estar construyendo algo nuevo desde un horizonte de poder. En consecuencia, necesitan que la violencia se muestre para representar las “serias” intenciones del proyecto ideológico²⁵. Amparándose en la Ley como un acto de destrucción y como creación, el mensaje de SL deviene en una especie de identidad: “nosotros somos la Ley y por tanto ustedes se ponen a trabajar no para nosotros, sino para ustedes mismos”.

La posible contradicción debe tomarse con cuidado. Si bien es cierto, SL partía de una ideología reivindicativa que, a grandes rasgos, buscaba la transformación radical de toda la sociedad, también hay que observar que no puede dejar de tomar algo del contexto del cual surge, a saber, las relaciones de poder en el mundo andino. Si bien el Estado aparece de vez en cuando en la sierra, la relación del campesinado se da con los gamonales –mistis- que, tomando en cuenta la ausencia de un sistema legal, asumen la Ley en sus manos. Y esa imbricación da pie a un comportamiento que, para Carlos Iván Degregori, apunta a utilizar la figura del “nuevo misti” para dar a entender al sujeto que estaba fuera y dentro de la Ley, y podía en consecuencia utilizar como “masa” y “base” al campesino, al que supuestamente dice representar y proteger. Por eso mismo, se remarca una idea que apunta Gonzalo Portocarrero sobre el sistema gamonal, pues este se convertía en un medio excepcional que ubica al gamonal dentro de la ley y por fuera de la misma, tomando en cuenta los intereses para fijar su actuación. En la hacienda se vivía, también, en un “estado de excepción”.

²⁵ Y desde un punto de vista maoísta la violencia y el terror se justificaban. En palabras de Mao: “Los ‘excesos’ son precisamente producto de la fuerza de los campesinos despertada por el poderoso auge revolucionario en la zonas rurales [...] Para decirlo con toda franqueza en todas la aldeas se necesitan un breve periodo de terror”. (citado en Rénique 2003:47). Pero hay que tomar la cita con cuidado. El revolucionario chino apuntaba esto en un contexto marcado por el poder de los terratenientes y las condiciones de esclavitud en la cual vivían millones los campesinos. En el contexto peruano, en la sierra, la ausencia de terratenientes o del mismo Estado era más que llamativa en los 80`s.

Asimismo, la hacienda era parte de una especie de “campo de concentración” en donde el valor de la vida del pongo, en el caso extremo, no valía nada²⁶. Más bien su existencia justificaba el goce del gamonal para con una vida siempre maleable. SL se inscribe dentro de esta tradición paradójica, toma lo viejo y no lo barre del todo, más bien parece que parte del mismo estado anterior para escenificar e instaurar su poder. Su radicalidad es engañosa, se trata de reproducir terror y miedo, al mismo tiempo que toma las raíces anteriores. Similitud con los gamonales y con el mismo Estado, como veremos en el siguiente apartado. Por este lado de la comparación se encontraría el fantasma que soporta el accionar de SL: gamonalismo y el Estado oficial han mirado al mundo andino de forma negativa, con más desprecio que afecto, con más odio que respeto. Solo sirven, desde su perspectiva, para trabajar y obedecer órdenes.

Asimismo, a diferencia del gamonalismo, en donde se busca reproducir siempre la impotencia del indio o campesino, con SL estamos ante la construcción de un “nuevo sujeto” capacitado para seguir los rumbos de su ideología. Entonces es cierto que los senderistas son “nuevos mistis”, pero, en contraparte, poseen un proyecto de construcción social que no incide en la impotencia del sujeto andino (un ser degradado, incapaz de salir de su atraso y solo le queda servir al amo gamonal), sino en su potencia, siempre y cuando se inscriba a su régimen ideológico. Aquí es indispensable resumir un poco para dar cuenta esta nueva operación ideológica. Primero, SL entraba en las comunidades bajo un prestigio social y luego inscribía su discurso ideológico, es decir, el inicio de SL. Segundo, este discurso producía una identificación en cuanto el campesino se “implicaba” en la posible satisfacción de sus demandas históricas, además que observaban a un grupo humano que cumplía lo que decía. Tercero, el discurso pasa en acto y se soporta en el “roba-goce”, ese “otro” que impide la cohesión de la comunidad. Cuarto, a partir de este se entraba en la Ley de la comunidad, una forma ilegal de hacer algo que el Estado no puede hacer. Quinto, pero debajo de este señalar al “roba-goce” se inscribía al posible enemigo de SL, es decir, el representante del Estado, el adinerado, el soplón, etc. Sexto, SL asume una mascarada de Ley, pero una Ley anclada en el pasado andino, el gamonal, y el presente, El Estado, como veremos en la última sección de este capítulo. Faltaría ver la última operación ideológica para notar la diferencia con el pasado o el carácter de novedad que tiene SL.

Obviamente, no eran “mistis”, es decir, no tenían tierras, no se amparaban en la religión o simplemente en la tradición andina. Se trataba de individuos resguardados

²⁶ Estas ideas parten de una conversación personal con Gonzalo Portocarrero.

en un discurso que buscaba la igualdad y la participación activa de los campesinos. Ni los gamonales, ni el Estado podrían hacer esto. Pero, poco a poco los campesinos descubrirán que los senderistas los quieren como puro cuerpo o una materia sin espíritu ni cultura. Una “tabula rasa” en la cual registrar su deseo de Estado nuevo. Y justamente, más que “campo de concentración”, “las retiradas” se tornaran en “campos de entrenamiento” para este nuevo sujeto. Este era entonces su proyecto “moderno” y su última operación a la cual hay que revisar con detenimiento, es decir, en “las retiradas”.

Como hemos podido observar, las prácticas ideológicas registradas de SL son fundamentales para determinar las distintas posiciones discursivas dadas, contradictoria y subrepticamente, por el campesino dentro del “nuevo” espacio que van a crear inmediatamente. Si bien la escuela se transforma en el lugar que hace el enlace para el compromiso y que los prepara para recibir a los miembros oficiales de SL (los compañeros de Ayacucho), el “discurso oficial” de estos es contradictorio y “excepcional”: promete incorporación mientras elimina indiscriminadamente. Esto no quiere indicar que esta articulación senderista no tenga marcas de lo “real”: efectivamente, el campesinado ha sido desplazado y “retirado” del Estado-nación. En otras palabras, SL responderá al deseo del campesinado (la inclusión en un proyecto que los soporte como individuos), pero este regresará por su lado obscuro (incluidos en tanto solo un cuerpo al cual se le inscribe el deseo senderista). Siguiendo las tantas veces mencionada fórmula de Žižek -“ten cuidado con lo que deseas porque se puede cumplir”- podemos ver cómo se hace efectiva dentro de la representación de los primeros contactos con SL y cómo después esto construirá el espacio para “las retiradas”.

1.2. “Llevar la vida en la punta de los dedos”: “Las retiradas” y la “nuda vida”

La cárcel es, el mundo moderno, un lugar en donde las relaciones sociales habituales se rompen de forma radical. La pérdida de la libertad señala el castigo social impuesto mediante la deshumanización de las relaciones sociales. El individuo deviene en una especie de animal: no hay dignidad y el lenguaje no sirve para entablar un vínculo digno. En consecuencia, la cárcel es un espacio para liberar un goce ilegal sobre el cuerpo de otro deslegitimado y torturado.

Contrariamente, SL utilizó la cárcel como el sitio “ideal” para el adiestramiento político e ideológico, incluso militar. Para ellos, “Las luminosas trincheras del combate” –así definían sus pabellones en los distintos centros penitenciarios en donde se agrupaban para cumplir sus condenas- eran espacios en que transformaban la derrota en victoria: a pesar de las cadenas, aún seguían fieles al partido y esperando el momento de liberación. Construyeron una “política desde el encierro” y una esperanza sin libertad. De aquí sale su halo de misticismo que, hasta hoy, deja estupefactos a cualquiera. ¿Fidelidad, terquedad o locura?

Irónicamente, fueron los primeros en utilizar el concepto de “campo de concentración” para definir su situación de “prisioneros políticos”²⁷ (Rénique 2003:62). Increíblemente, SL organizaba en la sierra de Chungui “las retiradas”, especie de “campo de concentración” o de experimentación, en la cual los senderistas “raptaron”, “secuestraron”, “invitaron”, etc., a los campesinos a formar parte, “oficialmente”, de su movimiento guerrillero. En otras palabras, no solo les reclamaron fidelidad total, sino que los convirtieron en parte de su proyecto biopolítico y de su experimento ideológico, instalándolos en zonas agrestes en donde podían ser controlados. Al igual que la cárcel limeña, “las retiradas” se convirtieron en un lugar de deshumanización en donde poder construir una “(bio)política en el encierro”.

Hay que tomar en cuenta que “las retiradas”, como un significante perteneciente al contexto de violencia política en Chungui, por cuanto pueden confundirse con “escapar”, “irse” o “desplazamientos”, ya que los campesinos utilizan los términos como sinónimos en contextos enunciativos completamente diferentes. En una conversación con el profesor Rodolfo Cerrón Palomino²⁸, especialista en quechua, apuntaba que dentro de las comunidades campesinas la palabra castellana “retirada” no posee correspondencia con algún equivalente quechua, y que, desde su punto de vista, era parte del discurso político senderista. Esta aseveración es fundamental para entender el accionar guerrillero de SL, pues, como comenta Gustavo Gorriti, este movimiento en sus “primeras acciones habían abierto “zonas de operaciones”, es decir, aquellas en las que la guerrilla llega, golpea y se retira”²⁹ (Gorriti 1991:146). Como palabra militar, y de uso específico de la estrategia política, la “retirada” se amplía no sólo como significante para la huida de los senderistas, sino que también define una relación con respecto a la población. Es, entonces, una palabra

²⁷ Las declaraciones se dieron durante la toma del “Frontón” en 1986, antes que ocurriera la masacre de los presos.

²⁸ La conversación fue dispuesta por la profesora Francesca Denegri quien también sostuvo un diálogo productivo con el lingüista.

²⁹ Gorriti se basa además en los documentos oficiales de la parte militar y operativa de SL.

pertenciente a la estrategia de SL y que debe ser asumida como elemento “productivo” para entender el conflicto. Veamos algunos usos de la misma dentro de los testimonios:

...posiblemente pero esa vez los jóvenes no estaban acá pues inmediato otros se *retiraron* y allí empezó...” [...] “ya se habían quitado, ya se habían *retirado*, entonces, no había autoridad (R. Z.: Chungui).

Entonces empezó a organizar tomar *retiradas* al monte al bosque ya, ya no estábamos en la casa [...] es decir salimos de acá de la población salimos por ejemplo de acá a un kilómetro así estamos en la cuevas fuera de la población ya, en *retirada*. Fuera de la población estábamos (F. C.: Orroncoy).

...nos siguieron por los montes los subversivos diciendo que nos teníamos que *retirar* en esos instantes, y a las personas que se rehusaban a *retirarse* les encerraba en su casa y les prendía fuego y todos se quemaban penando (G. T.: Chungui).

En primer lugar, la “retirada” surge como un efecto estratégico de SL: a partir del vacío de poder dejado por la misma lógica del conflicto (los militares asesinaban a las autoridades nombradas por SL), entonces era necesario “sacarlos” de sus comunidades. En un segundo momento, los campesinos remarcan la idea de salir de su comunidad (la población) para ser “llevados” al monte, a la cueva a cualquier sitio que los mantenga cercanos al control senderista. Es, entonces, un salir de la cultura para entrar al espacio de la naturaleza, de lo salvaje. Y tercero, se hace visible que no existía una decisión o alternativa posible para las personas que no deseaban forma parte de la “retirada”, salvo la muerte. Este último punto no deja observar si es que en algún momento los campesinos estuvieron de acuerdo en ir. Se representan como coaccionados y empujados, sin una decisión clara o autónoma.

Siguiendo lo anterior, entendemos “las retiradas” cuando SL obligaba a una comunidad a salir de su territorio tradicional para desplazarse constantemente por los alrededores del mismo Chungui. Estas acciones empiezan a comienzos de 1983, después de los primeros contactos a través del “discurso de llegada”. La necesidad de movilizar a la población nace como una parte de las directivas de la cúpula senderista en un intento de abrir zonas guerrilleras (“bases”) y, por otro lado, ante el peligro que significaba la presencia de las fuerzas militares³⁰.

La consecuencia de “las retiradas”, entendida como secuestro y apartamiento del Estado-nación³¹ de los campesinos, es la de hacer que les sirvan en distintas tareas y

³⁰ La lógica era sencilla y cruel: como ya dijimos Sendero mataban a los representantes oficiales del Estado dentro de las comunidades, esos mismos representantes eran asesinados por los militares cuando se reportaban las primeras acciones. Una especie de juego de quien mata más es lo que permite el “estado de excepción”.

³¹ A partir de ahora hay que señalar que ya no se trata solamente del Estado, es decir, de la lógica del estado de derecho y el respeto por la Ley que nos representa, sino del Estado-

además de ser adiestrados en la lucha guerrillera, es decir, crear especies de *proto-estado*³². Por eso mismo, propongo leer estos “eventos” como parte del poder soberano, en otras palabras, la forma biopolítica de utilización y modelación del cuerpo para fines políticos. En otras palabras, al retirar a los campesinos de los lazos simbólicos –precarios o casi inexistentes- con el Estado-nación, SL tiene el poder de controlar la vida (*bios*) de los campesinos y convertirlos en animales (*zoe*); quitarles así su humanidad. Hay que entender que el fin del poder soberano no es solamente el control completo de los individuos, sino en convertirlos en *nuda vida*³³ y así construir un “estado de excepción”.

El “estado de excepción” es una estrategia estatal para mantener la Ley que se ve amenazada por un antagonismo o rebeldía social. De forma contradictoria, se suspende la Ley para protegerla del antagonismo. Se responde a lo ilegal con la suspensión del sistema legal. En cambio, el “campo de concentración” se constituye a partir de la suspensión de la Ley (se suspenden los derechos constitucionales, el Ejército ocupa el lugar de la policía, hay toques de queda, cualquier persona es sospechosa de subversión y puede ser ejecutada, etc.) para destruir o eliminar a enemigos políticos, disidentes (como los casos en los campos de concentración en Chile y Argentina³⁴), o en su caso más conocido, a una población religiosa y/o racial (casos típicos son de la Alemania nazi o la Turquía a comienzos del Siglo XX)³⁵. Pero, siguiendo a Agamben, dentro del mismo se puede observar otro tipo de trayectoria del exterminio político o racial: el campo surge como la “oportunidad” de experimentar con la vida del individuo, con su cuerpo y su mente. Se lo moldea y redefine de acuerdo a

nación, en tanto es el Perú más allá del simple Estado. La nación no solo son sus miembros sino las tradiciones y historia que un espacio territorial contempla.

³² Algunos testimonios apuntan la repetición de Sendero de recrear las instituciones estatales “básicas”: la escuela y el servicio militar obligatorio dentro de “las retiradas”. Cantar los “himnos” senderistas, izar la bandera roja, etc., son acciones típicas dentro de lo establecido por las jerarquías.

³³ En palabras de Agamben, la *nuda vida* es el cuerpo donde se aplica la soberanía de un poder o de una ley, no es por eso mismo, una forma de vida especial, anclada a un pasado o a una dignidad, sino que es una vida desnuda, donde el biopoder y la biopolítica se hacen y se inscriben en el cuerpo del sobreviviente. (Agamben: 2001 14-15). En ese sentido, nos parece indicar el término de *proto-estado*, pues la característica de la nuda vida es fundar la soberanía de todo Estado-nación, es su fundamento y su particularidad.

³⁴ Casos conocidos y ampliamente comentados, son la creación de estos centros de reclusión en los países del cono sur durante la dictadura de los gobiernos dictatoriales de derecha. En el caso peruano, es SL quien, desde su posición de izquierda radical, constituye su espacio para controlar y a grandes grupos de poblaciones. Los fines son distintos, aunque los medios similares.

³⁵ Pocos conocen que el primer exterminio de un grupo humano en Europa se hizo en Turquía durante la mitad de la primera década del Siglo XX. Aunque no se sabe el número total de muertos, se calcula que fueron alrededor de un millón y medio y dos millones de personas. El mismo Hitler dirá en su momento que el exterminio judío se justificaba y se podía tolerar, ya que nadie recordaba, ni mucho menos comentaba críticamente, el genocidio de los armenios. Y había que aclarar que los armenios tenían en común con los judíos ser pueblos sin Estado.

un sistema no solo de disciplinamiento (como la escuela) sino de tortura y deshumanización (al igual que la cárcel). Y, aunque se considere una estrategia “oficial”, habría que observar la particularidad con respecto a SL.

Obviamente, este no deseaba exterminar a la población andina, sino en convertirla en un “nuevo sujeto”, un militante. Para hacer este proceso, esta transformación, es necesario eliminar (“barrer”) las particularidades sociales y culturales que se pueda tener. En ese sentido, necesita “hacer” la “nuda vida” no para eliminarla directamente, sino para generar su maleabilidad. “Las retiradas” son, entonces, “campos de entrenamiento” que devienen en una especie de “campo de concentración”: se asesina y se tortura indiscriminadamente, mientras se reclama la formación de un “nuevo estado guerrillero”. SL no mata por el placer de matar (ese no es su fin), sino por un supuesto ideológico que los lleva a eliminar cualquier obstrucción al mismo proyecto. Solo bajo este presupuesto, indirectamente, goza matando al campesino, ya hecho nuda vida, una vida sin valor, y gozan en el discurso senderista. La potencia misma del discurso en acto, su exceso metodológico, discurre por el genocidio. Explicó esto a continuación.

Además, tienen en común es la noción de la pérdida de la dignidad en la persona y la deshumanización de, primero los campesinos, y de los mismos senderistas. Estas características se amplían hasta los ronderos³⁶, donde, al igual que los senderistas y los militares, van a pasar por el mismo proceso siguiendo la lógica del “estado de excepción”. Si algo caracteriza la nuda vida es que cualquiera que se pretenda superior, ideológica o racialmente, va a cometer -contra el otro deshumanizado por dicha perspectiva- actos de absoluta crueldad y de total inhumanidad. Agamben nos dice que en el “estado de excepción” se da carta libre a este proceso de deshumanización del otro convertido en animal. Entonces, se crea y reproduce un “marco legal” perverso cuyo único fin es romper la Ley para que esta funcione en su máxima potencia. En efecto, el goce circula constante e indiscriminadamente. Aquel que deviene “animal” puede ser golpeado, humillado o exterminado para producir temor y control en los testigos del acto. Se controla en la nuda vida –el exterminado, el

³⁶ Aunque también subalterno, el rondero tiene características bastantes particulares. Primero, es un subalterno empoderado por el Estado-nación, por tanto tiene la capacidad y la posibilidad de defender al Estado de la amenaza de SL; tiene, en suma, un accionar militar sin serlo propiamente. Segundo, esa capacidad de empoderarlo es ambigua, por tanto su facultad de tomar acciones y decisiones va ligada a su transformación en “carne de cañón”. Los militares lo utilizan como “presa” fácil para los senderistas cuando salen a patrullar y así localizan a las bases guerrilleras; en esos momentos también se convierten en *nuda vida*. Lo importante, y lo terriblemente simétrico, es que son utilizados por las mismas ideologías que dicen defenderlo.

castigado o torturado-para decirle a la nuda vida –el resto que queda con vida- quien tiene el control.

Regresando a los testimonios, la constante movilidad de “las retiradas” es producto de una difícil geografía que permite una red intrincada de operaciones de control. Al respecto, un testimonio de un ex rondero nos da una representación de este punto:

...bueno esa parte era bastante amplio, hay montes tremendos, amplios. Entonces ahí escapaban pues, en esos lugares donde fuera encontraron sus campamentos, a otros campamentos escapaban entonces, los demás los republicanos los que andaban en patrulla no con fines de agarrar ellos no andan, solamente ellos andan con su interés de traer ganado vender a otro sitio, y también van con caballo, o sea salen de la base montado, pucha entonces los senderos están en los cerros cualquier momento se ven y entonces se ocultan, entonces ellos están andando por el camino nomás... (Testimonio de J. J.: Belen Chapi)³⁷

Escapar y ocultarse son los elementos directrices de “las retiradas” y algo que se instala en la mentalidad del subalterno como una forma de sobrevivencia en un espacio que los transforman en espectros: son vistos y luego se ocultan. Igualmente, hay que tomar en cuenta las particularidades de la zona geográfica como uno de los elementos que posibilitan la movilidad de muchas poblaciones secuestradas y que, obligadas a formar parte de SL, hayan estado un largo tiempo bajo su poder. Por ejemplo, la presencia de la selva –los campesinos le llaman genéricamente como “monte”- proveía a la dirigencia de SL de una posibilidad de mantener el control sobre las poblaciones y abastecerse de medios o recursos, de mano de obra o de los productos que cultivaban.

La particularidad del evento de “las retiradas” se da en dos sentidos: el abandono del espacio comunal por la creación de un lugar nuevo y el temor de morir asesinados por los miembros de SL o por otros campesinos empoderados por estos. Dos testimonios permiten ver esta forma de control:

Y después así, cuando estábamos una semana en ese plan de organización nos llevarían a nuestro pueblo a hacer chocitas en distintos sitios del monte, cada hombre, vamos a tomar retirada diciendo, del lugar del pueblo cada uno a un lugar desierto (J. J.: Belén Chapi).

...ya había cantidad de gente [comprometidos] casi todos forman parte de comandos, todos cantidad de gente toda la juventud sin excepción estaban en las armas, porque de lo contrario vuelta [...] entonces nos mandó retirar a la punta del cerro para no conversar con nadie (E. C.: Chungui).

El traslado geográfico es paralelo a la desobjetivación de los campesinos. El aislamiento construye un espacio subjetivo distinto que rompe los lazos simbólicos con la comunidad y con el Estado-nación. Theidon nos dice algo bastante simple pero que

³⁷ Las cursivas son mías.

es necesario recordad: las comunidades andinas son “sociocéntricas” (2004:62). La identidad de la persona andina se define de acuerdo a sus relaciones con los otros, siendo dependiente de un contexto social determinado. En ese sentido, sacarlos de su lugar tradicional significó uno de los primeros traumas del conflicto. Es fácil ver que SL no meditó en ningún momento sobre estas características del mundo andino, más bien impuso “el nuevo lazo simbólico” de manera autoritaria. La decisión se produjo desde la actividad y presencia del Ejército que asolaba las comunidades campesinas. En ese sentido, se trató de una reacción negativa –sacar a la comunidad- ante la ejecución de otro plan de exterminio realizado por el Ejército –eliminar a las comunidades “contaminadas” con SL.

La emergencia de este nuevo lugar, como espacio vacío de simbolización, cercano al monte, a la naturaleza, a la “selva”, permite la maleabilidad del campesino y su conversión en nuda vida. Pero en tanto experimento biopolítico, SL no apunta a la destrucción del campesino, sino a su “conversión” ideológica: del lazo roto con lo viejo surgiría el hombre nuevo, de la pérdida de la libertad –como la cárcel limeña- surgiría el “militante de hierro”, el guerrillero que seguiría hasta el fin las causas ideológicas. Emanaría el “ser humano” que “llevaría la vida en la punta de los dedos”. Entonces, se trata de hacer *nuda vida* para hacer “nueva vida”.

Habría que observar ese espacio creado desde la posición del campesino. Lamentablemente con “las retiradas”, como hechos traumáticos, no son fácilmente reproducibles en un discurso articulado. Más bien se trata de ocultar este espacio de animalización. Es un lugar de vergüenza difícil de reconocer, salvo para las mujeres³⁸. Al respecto, Rodolfo Cerrón Palomino apunta y diferencia entre los enfoques de género a través del posicionamiento social de los actantes dentro de la comunidad. Es decir, el hombre está más dirigido a la modernidad y a un sentido de la auto-superación entendido como progreso (educación, comercio, participación política, etc.) y búsqueda de los espacios de la ciudad y no del campo. En cambio, la mujer se encuentra ligada más al mantenimiento de las representaciones culturales de su propia comunidad, cuidando y mostrando con orgullo la lengua quechua símbolo de una resistencia no solo indentitaria sino genérica. Por eso podemos señalar que las mujeres “son más indias”³⁹.

³⁸ El trabajo de dolor y memoria de las mujeres andinas tiene varios capítulos en el libro de Kimberly Theidon *Entre prójimos*.

³⁹ Marisol de la Cadena, señala que dentro de la comunidad campesina, para el caso de Cusco en Chitapampa, la estructura social no sólo está jerarquizada por lo económico sino por lo interétnico, y dentro de lo interétnico la posición más subalterna la ocupa la mujer. La

Siguiendo con este punto podemos observar a presencia del cuerpo y las marcas de las retiradas dentro de la narración de las mujeres. Veamos el testimonio de una mujer que paso por “las retiradas”:

igual hemos sufrido, cuando a sus esposos lo han matado, viuda se quedaban, sufriendo hemos estado, así hemos sufrido, nos mandaban vigilancias, preparábamos nuestras comida y compartíamos lo poco que había, aunque sea una cuchara comíamos, así era mama, cualquier cosa compartíamos haya o no haya, comíamos o no también, así soportábamos tanto mujeres como varones, cuando han matado a nuestros esposos... sus mujeres se han quedado así libres como yo, lo hubieran llevado a su mujer, siendo varón, con ellas tenían relaciones, sabes con que, con sus mujeres, de eso yo me he escapado, uff con cuatro varones habrá pasado eso...en la tarde tenían relaciones con una viuda, soltera [...] las mujeres se han vuelto locas, solas caminaban sin vergüenza, sin faldas, sus cabellos todas brujas, cantando caminaban, pero eso se han salvado con yerbas (T. V.: Huallhua).

Como se puede notar, T.V. construye un discurso a partir del cuerpo de la mujer convertido en lo que Agamben denomina “musulmán”⁴⁰. Esta categoría es funcional para entender como T. V., desde su propia singularidad, reconstruye su percepción de las mujeres que se transformaron en nuda vida -, pero obviamente alejándose de ser una “musulmana”: a pesar de haberse quedado viuda, ella no ha sido violada, es decir, algo de su dignidad se mantiene con ella. Es importante notar cómo el sujeto asume una marca comunitaria: “nuestros esposos”, tomando en cuenta no solo la sensación de desamparo, sino la orfandad que significa la ausencia de la parte masculina. Por eso mismo, la violación es fundamental para entender el sometimiento de las mujeres: al quedar solas son tomadas como un cuerpo que puede registrar otro tipo de ganancia libidinal o, más bien, mostrar el lado oscuro del proyecto estatal ensayado. Cuerpo por el cual puede pasar el goce de los distintos participantes en “las retiradas”.

Otro testimonio de una mujer nos permite observar la vida precaria que llevaban en “las retiradas”:

Es triste recordar como poco a poco se iba terminando nuestras ropas. Los compañeros de Fuerza Principal traían ropas después de los asaltos y no alcanzaba. Ya parchaditos caminamos a veces no había aguja, hilos, faltaba retazos para parchar, a veces ya no se podían coser ni parchar y así se terminaba poco a poco la ropa (V. F.:Chungui).

antropóloga apunta “...la diferenciación entre géneros se incorpora a la estratificación étnica y las relaciones de subordinación dentro de las parejas se construía [...] tomando en cuenta esta última” (1991: 8).

⁴⁰ A partir de los relatos de Primo Levi –sobreviviente del holocausto y famoso novelista-Agamben sugiere que el “musulmán” es el cuerpo del biopoder, es decir, el sujeto que ha perdido la dignidad humana y se transforma en pura nuda vida, en un sin sentido y del cual no puede recuperarse, sabiendo sólo de él a través de un tercero quien es él que da el testimonio. La denominación surge de los relatos de los mismos sobrevivientes del Holocausto, quienes siempre recordaban a los que se postraban en espera de la muerte en una posición similar al musulmán cuando se prepara para orar.

Es bastante interesante como se produce un desplazamiento metafórico entre la ropa y la vida misma del individuo, al igual que se demuestra la dependencia que tenían con respecto a los actos ilegales que cometían los senderistas –los robos, asaltos y asesinatos que SL cometía en otras comunidades. Theidon sugiere que dentro de la subjetividad andina la ropa está marcada como el lugar de la identidad de la persona que la usa. La ropa “lleva algo de la esencia de la persona” (2004: 63). Como se observa, la tristeza del individuo por la ropa “parchada”, en otras palabras, indica su vergüenza por la deshumanización, la pérdida o destrucción de sus “ropas” culturales y humanas, que sufrió. Esto, metafóricamente, se constituye en la representación de la desubjetivación que se producía en “las retiradas” y, al mismo tiempo, en su toma de conciencia de lo que significaba este “campo de entrenamiento”. ¿Qué tan poderosa y absurda puede ser la ideología en la representación de los campesinos? Ahondemos en este punto.

Son varios los testimonios que indican la falta de comida, las enfermedades, los piojos, la ausencia de aseo corporal, el hambre constante, los castigos, asesinatos, violaciones, etc., es decir la instauración de la nuda vida, pero como sabemos el ser humano es el ser que persiste en su ser, es decir en seguir siendo humano a pesar de las circunstancias adversas que pase y soporte⁴¹. Por lo anterior, creo necesario revisar los testimonios más complejos, y más incomprensibles de todo el conflicto, y no solo aquellos en donde se establece el individuo como víctima:

No podías estar pensativo ni triste, querían que estemos alegres. Si uno se ponía triste decían que querías capitular, todo nos controlaban y si no hacías casi te decían miserable y te mataban. Recuerdo, cuando hemos estado en Panto, nos reunieron y trajeron una chica de Huallhua, le calatearon, le amarraron sus manos y con patada la desmayaron y le acuchillaron, dijeron *que era una miserable que había mentado al partido y no quería ir con la fuerza principal* (S. C.: “Oreja de Perro”).

Yo todavía era chiquita y una tarde llegaron como cinco senderistas al grupo que estuvimos, le agarraron a mi mamá P. O., también me amarraron, después la mataron delante de todos diciendo, así morirán *los miserables traicioneros* (N. Z.: “Oreja de perro”).

No, quien te va a dar, no había nadie en ese monte ni siquiera agua. De ahí averiguan en el pueblo de mí, me estaba escondiendo detrás de una roca y miré ocultándome a un hombre que gritaba le dieron un balazo, le hicieron volar a grandes y chicos en mil pedazos, después los vimos tirados y lloramos entre todos...era desesperante; después que paso todo esto cocinábamos porque cuando nos encontraban cocinando individualmente se molestaban. Nosotros rezábamos a Dios diciendo “Dios mío porque has permitido que nos suceda esas cosas”; no teníamos ganas ni de comer, mi mamá estaba enferma; a mis sobrinos les pegaban les hacía

⁴¹ Alain Badiou (2004) cita esta idea con respecto a la lectura de Varlam Shalamov, escritor soviético que vivió cerca de veinte años en los gulags soviéticos. El texto al que hace alusión es *Relatos de Kolyma*, en donde el autor intenta representar como, a pesar de la degradación, el ser humano persiste en ser el mismo, mantener un núcleo que le otorgue una identificación después del campo de concentración.

sufrir, solo entre familiares nos apoyábamos moralmente, nos preguntábamos a cerca de ¿cómo íbamos a seguir viviendo así? Hasta no podíamos conversar entre dos personas a solas nos decían *“¡Qué cosa están conversando!, están tramando escaparse ¡cuéntenos! Qué cosa están tramando”*, les respondíamos que estábamos conversando de lo que estábamos mal o de algo que nos dolía (D. M.: Huallhua)⁴².

Los testimonios parecen carecer de una lógica causal o de una determinación que apunte al por qué surgen los hechos⁴³. Tienen esa confusión propia del “campo de experimentación”, en donde la realidad se confunde con la pesadilla. Tomemos el primer caso para extender esta idea. El motivo de este fragmento puede ser considerado en el adjetivo que circula dos veces: miserable. La primera vez que aparece funciona a medida de generalización: “todo nos controlaban y si no hacías caso te decían miserable y te mataban”. Se observa el control absoluto que podía ejercer SL sobre la subjetividad para no solo controlar al campesino, sino desubjetivarlo, es decir quitarle las marcas humanas y compasivas (la tristeza, el pensamiento, el llanto, el diálogo). Además, es claro en señalar, desde su punto de vista, el carácter totalitario de SL. Después de esta generalización viene el ejemplo particular, la muerte de una mujer señalada como “miserable”. Efectivamente, después de mencionar el “control” absoluto que tenían dentro de “las retiradas”, la testimoniante narra la muerte de “una” que no se sometió por entero al partido (“mintió” y se niega a participar con ellos). La crueldad del acto tiene un sentido: se trata de sancionar una traición al Partido. Pero, también se trata de producir miedo en el asesinato y representarlo para la mirada del campesino, por tanto funciona como un “acto ejemplar”. Matándola, eliminándola, se anula toda posibilidad de disidencia o rebeldía ante el poder de los mandos. Es, como dijimos anteriormente, en el Partido en donde los senderistas se amparan para conseguir su goce. La locura senderista, la locura en la voz del Partido, permite “partir” al sujeto, gozar partiéndolo.

⁴² Este testimonio es interesante por dos razones que paso a interpretar en este breve espacio. Primeramente por el uso constante de la forma retórica “volar en mil pedazos” que funciona como una hipérbole por la exageración que presupone, pero en si misma constituye una marca emotiva y traumática de los eventos que presenció. La manera de relacionarse con los eventos, en sus momentos más crueles, pasa por esta frase que apunta a sintetizar toda su experiencia. El otro punto es que después de haber leído muchos testimonios de Chungui, fueron pocos los momentos que encontré en los cuales se señale a Dios o a una deidad que asuma la “salvación” o la esperanza de los individuos. Este testimonio es una rareza por esta singularidad desplaza algún tipo de responsabilidad al Dios católico. ¿Cómo interpretar esta ausencia tan fundamental?

⁴³ Agamben suelta una idea que me parece funcional para el desarrollo del testimonio del subalterno. Señala que tratar de entender a la persona común es una tarea más ardua que entender a un intelectual, ya que un letrado entra en una estructura simple del binarismo universitario con dualidades que emergen de la misma domesticación que produce la cultura occidental, por eso su principal intento es ser claro y argumentativo. Un subalterno, en cambio, no ha pasado “limpiamente” por una lógica occidental, y si ha *pasado* es con muchas trabas y dificultades, por eso sus relatos son cualitativamente más distintos y complejos que del letrado.

Considero, entonces, que el asesinato es un elemento catalizador del goce senderista, ya que no solo produce la satisfacción del control total sobre los “retirados” sino que abre el espacio para la impotencia del campesino, es decir su condición de testigo (dividido por la repulsión y la fascinación del acto mismo). Se observa el escenario en el cual trabajaba la libido senderista: totalitarismo y perversión. El “proyecto” universalista ha caído en la lógica del Estado burgués (control y disciplina) o, sobre todo, del gamonalismo (castigos, tortura y trabajo).

La impotencia del testigo es determinante en el segundo caso. Aquí, el discurso reportado, sintetiza la muerte de la madre por su condición de traidora sin que se explique realmente la causa de su traición, a diferencia del primer testimonio. Es justamente esa falta de explicación y de sentido, el “formato” que el testimonio, en general, muestra como su singularidad. Por eso mismo hay que tomar el efecto de haber sido “amarrados” (en tanto se vuelven sujetos impotentes y cómplices al mismo tiempo) para ver la muerte del ser querido. La consecuencia que se busca es simple: las bases de apoyo deben olvidar su condición de hijos, de individuos con tristezas y alegrías, simplemente por la carga de humanidad que conllevan esas actitudes. En otras palabras nuda vida. La nuda vida que queda, el resto, los impotentes, serían entonces sujetos maleables y controlables por siempre. Por eso mismo, N. Z. se recuerda como “chiquita” (una niña sin responsabilidades), dándose un diminutivo redundante que hace más amable la impotencia-inocencia que sintió y que debe sentir hasta el día de hoy.

El tercer testimonio corresponde a una narración mucho más compleja de lo que es el mundo de “las retiradas”. La dureza de la misma, al igual que las otras, parte de lo que Primo Levi⁴⁴ llamó la “zona gris”, es decir la indeterminación y ambigüedad entre el bien y el mal. Esta es una zona de irresponsabilidad para el individuo que no puede dar cuenta de sus actos sino es en función al hecho de haber sobrevivido, es decir, ya que su vida se convirtió en un límite cercano con la muerte y sus actos estaban en función de mantenerse con vida, todo se resume a esa indeterminación: “he sobrevivido y eso es lo que importan...aunque, en el fondo, me sienta culpable”. Hay que notar entonces que el extraño orden discursivo se inscribe en esa misma ambigüedad: parte de la masacre que presencia al hecho de cocinar y termina con el control absoluto que los senderistas tenían hacia ellos. Pero, ¿a qué se debe que pase de señalar una masacre a su propia individualidad? La indistinción que produce el “estado de excepción” funciona para producir ese instante de no poder justificar los

⁴⁴ Este escritor italiano de origen judío escribió los textos más importantes de los campos de concentración. Ver al respecto “Los hundidos y los salvados” o “Esto es un hombre”.

momentos en que se presencia la desaparición del otro; esto se convierte en una marca discursiva. Entonces, “las retiradas”, como “campo de experimentación” y de “entrenamiento”, reproduce constantemente la impotencia del testigo: no poder cocinar y conversar con tranquilidad es no poder hacer nada por el otro (el prójimo, el “retirado”) y para sí mismo, por tanto el control es total. Ella no podía ser responsable de las muertes en cuanto se encuentra desubjetivada por SL.

Por otra parte, no hay que dejar de observar que todos los actos funcionan como eventos no solo ejemplificadores sino rituales, es decir hechos para el otro, para que el otro observe quien tiene el poder y como se ejerce. Si bien es Ervin Goffman quien aseguró que la interacción social sirve para mantener el vínculo social, los senderistas saben muy bien que si quieren construir un nuevo orden (un nuevo vínculo), es decir crear un Estado, deben destruir las antiguas interacciones a través de ritos que escenifiquen su poder. Veremos esto en la siguiente sección.

Estos ritos están determinados por cierta economía libidinal que apunta a un goce que se sustenta en ejercer un mandato superyóico que va más allá del mismo sujeto practicante. Me explico. Los ritos son parte de una performance para el Gran Otro, y así se demostraría la fidelidad al este. Tomemos la idea del “traidor al partido”, es decir el partido permite, como el Gran Otro que es⁴⁵, y justifica esas muertes por su propia disposición. La nueva comunidad y el partido se mantienen vivos solo mediante el goce ilegal que escenifican. Parafraseando a Zizek, no hay nada más cohesivo que la unión en la transgresión. La vida, en consecuencia, queda “en la punta de los dedos del partido” o del superyó. Pero, ¿cumplieron realmente estos ritos esta finalidad cohesiva y fundadora? Integrar al campesinado al goce del Otro senderista implicaría que el mismo campesinado se desligue de su propio goce (su forma en la cual ellos obtienen también una forma de identificación transgresiva y al mismo tiempo cultural). Y todo esto no ocurrió en “las retiradas”, por tanto se trataba de entrenarlos en ser “militantes”, en ser sujetados a la ideología senderista. Veamos esto en los mismos testimonios.

La exigencia de fidelidad por encima de cualquier particularidad o individualismo, es algo que deja una marca de la cual el campesino reconoce como parte del goce senderista. Este goce deviene de la burla por la impotencia del campesino, de su

⁴⁵ El orden simbólico que permite y fundamenta las relaciones sociales. Pero desde un nivel más profundo, el Gran Otro es aquel que permite el paso de nuestra animalidad a la humanidad, es decir, hablamos del lenguaje o del “imperio del significante”. Pero para ejercer este imperio hay un lugar señalado como un vacío a ser llenado supuestamente por el Gran Otro, aquel que podría decidir los juegos del lenguaje, el incesante movimiento del significante. En otras palabras aquel que controla las palabras, la ideología por la cual estas se producen.

desubjetivación. Al respecto vemos como D. M. registra esa burla del senderista, ese sarcasmo inscrito en la pregunta: “¿Qué cosa están conversando?! Están tramando escaparse ¡cuéntenos! Qué cosa están tramando”. La burla y el sarcasmo, entonces, constituye el registro de una subjetividad que puede gozar de los actos cometidos; claro que esa burla no establece una ganancia libidinal privativa para el propio sujeto, es decir como parte de su propia individualidad, sino que surge porque el partido lo permite y lo exige. En ese sentido, es el goce escenificado desde y para el Gran Otro, se enmascara desde él.

Y como vamos a ver a continuación, estas prácticas discursivas no surgen por el goce individual del sujeto, lo cual señalaría que son libres de hacer y performar su propia voluntad. Por eso mismo, el “estado de excepción” no surge sin la sustentación de un Estado que lo permita, es decir, sin una dirección simbólica. Si SL ha convocado a la transgresión, al “estado de excepción”, si ha construido un “campo de experimentación” a partir de la *nuda vida*, es que llevó a cabo un laboratorio del biopoder “para-estatal”. Hay un fin más allá del posible sadismo. Los “rituales obscenos” son dirigidos para el goce de Otro, en tanto mediante este se construye no solo el nuevo Estado sino al mismo sujeto militante. ¿Qué deseos podría tener ese Gran Otro más allá de la relación con el campesino?

1.3. El mensaje del Presidente Gonzalo: intento de reproducción del Estado-nación en “las retiradas”

En la famosa entrevista del siglo⁴⁶, Abimael Guzmán -el Presidente Gonzalo-, dio una especie de mensaje a la nación (Rénique 2003: 78). Pareciera que habló desde la absoluta seguridad que le daba su posición de líder, además del “exitoso” avance que SL tenía en Lima en 1988. Y es más, este tono “presidencial” y “autoritario” funcionaba en el fondo como una voz superyóica que reclama más sacrificios y obediencias a sus militantes y a los futuros ciudadanos del Estado revolucionario. Ya estaban cerca de la toma del poder y había que esforzarse más.

Quiero centrarme en esa voz, por tanto considero que en ella se cifraba el contenido ideológico de SL y de Abimael Guzmán. Al respecto, cabe recordar que sus proclamas parecen mandatos superyóicos, por ejemplo “¡Construir la conquista del poder en

⁴⁶ Publicada en *El Diario* –de filiación senderista- el 24 de julio de 1988.

medio de la guerra popular!”. En el colmo del absurdo, la capitulación de la cúpula senderista tenía también un tono de orden autoritaria: “¡Asumir y combatir por la nueva gran decisión y definición!”⁴⁷. En otras palabras, la voz exigía que “combatan” por la “derrota” o la capitulación. Estaba inscrito, en esta absurda y contradictoria orden, la forma misma de la actitud del Gran Otro senderista, siendo su matriz superyóica, era una forma de controlar “totalmente” la subjetividad del mismo militante.

Por eso, Guzmán confiaba en la disciplina de sus militantes. Es necesario, entonces, interpretar el espacio de “las retiradas” como el lugar en donde se estaba cumpliendo, subrepticamente o no, sus designios: construir un militante, generar un nuevo estado. Para esto era necesario manipular las subjetividades. Al respecto, Rénique anota que “Si algo habían aprendido el profesor Guzmán en China, era que en una guerra propiamente popular, el individuo y su mente –la voluntad humana- era más importantes que el armamento a utilizar.” (55)⁴⁸. Disciplina y voluntad se convierten en los elementos exigidos para la construcción del militante y del nuevo Estado que, cómo hemos visto, son parte indisolubles de “las retiradas” y del goce del “entrenador” senderista. Ahora bien, ¿qué clase de fantasma se ocultaba bajo estos deseos de subordinación absoluta? En otras palabras, ¿qué soporte ideológico se encontraba detrás de esta voz que demandaba disciplina y sumisión, actos y prácticas ideológicas sometidas a una “lógica” particular? Me parece que la estructura de “las retiradas” permite entender, en algo, los mecanismos de regulación y las mismas relaciones que podrían establecerse en un posible Estado senderista. Como he señalado, “el estado de excepción” es el lugar indicado para entender el funcionamiento libidinal de los individuos. Arguedas decía, como vimos al inicio, que solo en la cárcel podemos entender cómo funciona el país. “Las retiradas” en tanto cárcel, nos permiten comprender los soportes pulsionales que ejercía esa voz superyóica sobre los militantes senderistas. Lo que ellos hacían, su relación, con los campesinos, desde mi punto de vista, era parte de ese proyecto obscuro: un simulacro del Estado

⁴⁷ Para tener acceso a las proclamas senderistas basta visitar la página <http://www.solrojo.org/>. Creo necesario señalar que si bien SL se constituyó alrededor de una figura carismática, un líder mesiánico que llevaría la “revolución mundial” hasta sus mismos límites, esto no debería significar la incompreensión de la ideología senderista, por tanto es claro que si una fracción decidió continuar con el enfrentamiento, muy a pesar de la desobediencia a Abimael Guzmán, y “Proseguir” (justamente es el nombre de este resto de SL) quiere indicar que existía algo más allá de la misma figura del líder. Incluso acusando al mismo Guzmán de traidor a la causa revolucionaria. En otras palabras, SL es una ideología y no un “grupo de locos” como se nos ha hecho pensar. Entenderlo desde esta perspectiva nos da luces de su persistencia dentro del conflicto y dentro de la historia misma.

⁴⁸ Hasta el mismo Alán García admiraba esa mística partidaria. Rénique nos dice que “En mayo de 1988 se reveló que, siendo joven, en un evento de su partido había puesto como ejemplo la “mística y entrega” de los senderistas quienes –dijo- merecían su “respeto” y personal admiración porque son, quiérase o no, verdaderos militantes” (2003: 73).

revolucionario y, al mismo tiempo, la repetición del “Estado opresor burgués” que decían combatir y odiar. E, incluso, como lo apunté anteriormente, del mismo gamonalismo.

Hay que señalar que “las retiradas” no son campos cuya finalidad sea el exterminio o la destrucción total de un grupo humano, aunque terminan destruyéndolo en su singularidad andina, es decir, no se le reconoce como agente ni mucho menos un propio saber o los deseos que podrían tener sobre el proceso de transformación al cual los “invitaron”. Sabemos que los nazis crearon los “campos de concentración” como un eufemismo para el exterminio de los judíos e “indeseables” sociales, pero también, y subrepticamente, eran lugares para la experimentación absoluta del cuerpo humano: trabajar mientras se iba perdiendo la humanidad y la vida del trabajador, viendo hasta dónde podía resistir. Paralelamente, los campos de trabajo tuvieron la función de construir y solventar la base del poder militar, pero también constituían campos de exterminio. Una mano de obra esclava era parte del proyecto estatal alemán que podía solventar su propia idea nacional y su “proyecto universal”: imponer su idea del mundo.

Considero que la primera finalidad de SL es tener “fuerzas de apoyo” que permitan la formación de guerrillas para la toma del poder, y por eso mismo construyen un escenario propicio en donde puedan contar con la logística adecuada y militantes adiestrados para luchar y trabajar. En otras palabras, también crean especies de campos de trabajo, al mismo tiempo que experimentan con la idea de un Estado revolucionario. Por eso sabemos que no solo son capturados hombres y mujeres, sino muchísimos niños que deben ser formados en escuelas que los constituyan en el “hombre nuevo”. Y este último punto es central, por tanto si los niños –que son raptados o “comprados” a campesinos empobrecidos, situación que se da hasta el día de hoy- son entrenados y educados por SL, es que éste apunta a un tipo de formación social inscrita en un proyecto estatal que se inicia desde la educación del niño. Desde allí, desde el aprendizaje y la educación, reinscriben una historia diferente y llena, suponemos, de la utopía revolucionaria.

La estructura comunal era, como hemos visto, un conjunto de instituciones y reglas sociales en donde sus individuos poseían un tipo de agencia y relaciones desde las cuales se auto-regulaban. Kimberly Theidon nos dice que “Para la población quechuhablante ayacuchana, el ser humano es sumamente relacional”. (2004: 62). Se puede señalar que, en comparación con el mundo occidental donde reina el individualismo, en la comunidad andina cada individuo dependen de los otros para

construir su mundo. Pero no solamente entre ellos, ya que habría que notar los lazos que entablas con otras comunidades, a las cuales se siente unidad por el comercio con productos no tradicionales. SL no tomó en cuenta esta capacidad de agencia ya que, desde su concepción, los campesinos deberían inscribirse dentro de su ideología porque es la “razón” y el “progreso” del proletariado universal. Inclusive, los senderistas les hablan como si los campesinos conocieran el sistema de reproducción capitalista: el burgués se queda con tu trabajo, tus ganancias no son retribuidas, el Estado es cómplice del capitalismo, etc. No se reconoce que para el campesino el mercado se inscribe en lógicas culturales.

Retirar entonces es “obedecer” esa razón para crear un espacio de experimentación que, contrariamente a su deseo, se asemeja al Estado peruano en su versión perversa, es decir, en su desprecio a la singularidad andina, a sus costumbres y tradiciones. Podemos indicar, en consecuencia, que se construye un “campo de experimentación” en donde no solo se “juega” a crear un Estado, sino que se busca formar-entrenar a los sujetos de acuerdo al dogma establecido por la ideología senderista. Ya hemos señalado que en las cárceles limeñas, SL logra constituir una “comunidad humana cohesionada y fraterna” (Rénique 2003: 82), con jerarquías y con estatutos de obediencia. En la cárcel, hay deseo de formar algo, de solidarizarse con una causa. Lo mismo desea reproducir en “las retiradas”, pero el efecto es negativo.

Como se puede adivinar, la logística “las retiradas” tiene que ser funcional para efectos de la lucha armada. Su división nos permite observar una dominación jerárquica y vertical. Además de la imposición de un sistema que se asemeja al odiado espacio del Estado-nación: los más letrados tienen más poder y los analfabetos no tienen ninguno. Si los senderistas declaran el vacío de la nación (no representa a todos) y la injusticia del país (algunos tienen más), lo hacen para llenar ese vacío desde un saber letrado, construido en los claustros universitarios y que implica, como consecuencia, otras formas discriminatorias. Es, sobre todo, del reconocimiento de la voz “verdadera”, que enuncia la verdad, la del Partido. Vemos las separaciones que se constituyen en tres grandes grupos y un cuarto grupo que, desde mi punto de vista, es importante para entender la direccionalidad de la ideología senderista.

a. *La fuerza principal*: grupo netamente militante, conformado por foráneos –desde el punto de vista del campesino- y gente letrada venida de Ayacucho, al parecer de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Sólo aparecían de vez en cuando en los campamentos de las retiradas, pero hacían sentir su presencia a través de órdenes específicas o en la ejecución de un individuo. Su principal característica es la

movilidad constante o de un absoluto poder ante la mirada del campesino, por tanto siempre se encuentran caminando –por eso los llaman los “caminantes”- y “llegando de la nada” –los campesinos casi siempre dicen: “¿de dónde habrán venido?”- para dar órdenes. Son señalados como “blancones” y de ojos claros, es decir, racialmente diferenciados como superiores.

b. *Fuerza local*: son lo que podemos considerar como comprometidos con la fuerza principal o los que participaban directamente en las acciones armadas. Hay que tomar en cuenta que estaban comprometidos antes de “las retiradas”, por tanto son los primeros en aceptar la ideología y alienarse con ella. Asimismo, vigilaban constantemente a las masas y, en muchos casos, cometían asesinatos –incluso mataban niños y recién nacidos si la “necesidad”⁴⁹ los apremiaba- y varias violaciones. Sus patrones ideológicos los determinan en un empoderamiento ante las masas y su crueldad ante ellas⁵⁰. Desde un punto de vista relacional con el Estado peruano, se trataría de los mestizos.

c. *Masas o fuerzas de base*: podemos considerarlos como un resto⁵¹, ya que con su trabajo sostienen y mantienen la logística de los campamentos, pero carecen de dignidad para los otros dos agentes dado que su existencia es precaria (nuda vida). Los niños menores o recién nacidos, los ancianos y las mujeres conforman el último nivel de este resto cuya vida puede ser tomada en ese sentido como un residuo o algo excrementicio, sin valor positivo y sin una funcionalidad específica (basura simbólica). Por eso mismo, su situación es la de estar en el centro del “estado de excepción”, dado que son el lugar abierto para el goce de los demás militantes y de la fuerza local. Hay que tomar en cuenta que los militares ejercen sobre ellos la misma funcionalidad de uso.

d. *Niños pioneros*: aunque pertenecían a la masa, eran educados en la teoría senderista y en tácticas de guerra. En este nivel es importante tomar en cuenta el papel que SL le otorgaba a sus escuelas en la reeducación de estos niños bajo en modelo de un nuevo Estado (en palabras de estos como el “Estado de la nueva democracia”). La existencia de este grupo apunta, como he señalado, a la presencia

⁴⁹ La presencia de los militares y ronderos provocaba que exigieran la eliminación de los menores de edad, por ser un estorbo a sus planes.

⁵⁰ A mi parecer la fuerza local no da testimonio de su paso por la ideología, todos los testimonios a los que he tenido acceso parecen ser de la masa.

⁵¹ Para Agamben, el resto es lo que está presente, pero no tiene una representación dentro del orden simbólico, es decir, carecen de derechos fundamentales, pero al mismo tiempo sostienen el orden establecido. El ejemplo clásico que maneja el filósofo italiano es la del migrante que no posee derechos laborales ni mucho menos beneficios sociales, pero con su trabajo sostiene la economía y el orden del país en donde existe.

de una política de larga duración⁵² para la toma del poder. Considero que aquí se encuentra la diferencia con el Estado peruano, por tanto estos niños son “inscritos” en una lógica distinta que busca “producirlos” para servir a la causa revolucionaria. Sin madres ni padres, su única dirección es servir a SL, su única familia “legal”.

A continuación tenemos el testimonio ya citado de E. C., que puede dar a conocer esa logística de las retiradas:

fuerzas de bases netamente sé encargaba de los viejitos, de la señoras embarazadas, de las señoras de edad, de los niños tenían que estar bajo cuidado, en algún lugar, entonces ellos velaban por todo el cuidado, donde iban a dormir, vivir, todo esas cosas y fuerza proletariada era netamente de trabajo de abastecimiento, de donde van a hacer comida y netamente de alimentación y vestido y fuerza de aniquilamiento, era netamente lo que es fuerza de defensa, y ellos iban de un lugar a otro caminando, tomando ataque (E. C.: Chungui).

Notamos la forma en que la logística de la retirada sostenía el accionar de SL. Que E. C. pueda, a pesar del tiempo, recomponer el mismo orden logístico implica que se trataba de una estructura fija y, como señala otros testimonios, muy bien planeada por la dirección del partido. Y a pesar de que se escenificaron varias “retiradas” en distintas zonas, funcionaron por igual y de la misma manera. Allí se sabía quiénes tenían que cumplir órdenes y sostener las acciones.

A pesar de la división y jerarquías, parece ser que solo la fuerza principal se mantenía incólume al proceso de degradación física y moral. Las masas estaban en condiciones de esclavitud y vivían en circunstancias inhumanas. Hay que asegurar, entonces, que el campesino, las masas, sostiene la ideología senderista –al mismo tiempo los ronderos sustentan el accionar del Ejército como veremos en el siguiente capítulo- y mientras lo mantienen son una nuda vida que puede ser fácilmente aniquilada, por tanto son puro sostén, puro objeto. Por eso la crueldad, el exterminio y la ausencia de compasión.

Zizek sostiene que la obscenidad no es aquello que simplemente se oculta por pura vergüenza, sino que se trata de algo que constituye al sujeto y que emerge para luego ser ocultado, por tanto implica algo del mismo sujeto; la ley reacciona con violencia, con obscenidad, con un goce ilegal, para poder sostenerse mejor. Es por eso que una ideología de corte totalitario es siempre obscena y contradictoria. Veamos el testimonio de una mujer que vivió cerca de tres años en “las retiradas” y nos da luces sobre esta posición totalitaria:

⁵² Hace un par de años un documental de la Tv peruana dio a conocer lo que siempre pareció un mito de los testificantes: las imágenes eran de “niños pioneros” que son adiestrados en el VRAE por las últimas fuerzas senderistas. Como se puede deducir, la política de Sendero, no se “distrajo” de sus primeras intenciones.

Eso mama era, en nuestra vida, siempre de mí había varón, entonces yo no sé sus sentimientos, ni de ti no sé, él de todo lo que soportaba que tal o yo estuviera hablando ... o alguien te estuviera escuchando, entonces, de sal, vámonos, hay que salir, diciendo, de eso la gente estaba celoso, así jóvenes como adultos también, celosos eran, entonces no se podía hablar, de eso han dicho, de nuestros compañeros sus oídos están en todas partes, ese compañero por más que hablemos en la punta del cerro se entera, así eran por eso algunos eran celosos...[voz baja] ese pelotón llegaba de otro sitio, su mando también era así igual, llegaron, después lo mataban, antes, era así mama, en esas muertes han caído, en eso decía tienen que ser responsables, puramente lo que te alcanza tienes que hacer cualquier cosita tus tareas debes cumplir, si hay cualquier decisión tienen que cumplir, si no cumplías no vivías (T. V.: Huallhua)

El control se encuentra metaforizado constantemente en la narración, a través de la famosa frase: “el partido tiene mil ojos y mil oídos”, salvo que aquí la metáfora no sirve como un lugar de retórica tradicional, es decir, en tanto simple adorno del discurso. Es, más bien, la ejecución y naturalización de la frase de lo que T. V. se da cuenta en todo su efecto. Efectivamente, en el “campo de concentración”, la vida se hace excepcional por la persistencia del mismo individuo a seguir en el mundo, lo cual provoca que las “frases poéticas” no obtengan sentido, por tanto son “realidad”. Al respecto, cabe apuntar que la modernidad, siguiendo a Michel Foucault, tiene por “motivo” el control total del individuo a través de instituciones que “vigilan y castigan” los excesos y las mismas relaciones sociales. Pero sobre todo su “fin” es controlar que nadie se salga de su posición estructural. En ese sentido, el orden social es un orden metafórico en el cual no nombramos lo que deberíamos nombrar, sin esto mismo no existiría las relaciones sociales. Actuamos de manera metafórica diría Erving Goffman (1981) con respecto a las interacciones sociales. Ocultamos intenciones, performamos actitudes mediante la cortesía, el saludo, etc. En cambio, en el “estado de excepción”, cuando se caen las caretas del orden simbólico o el marco social, aparece la ausencia de la metáfora. Todo es “realidad” y no hay lugar para el doble sentido, porque se ha perdido el “sentido” mismo de la vida social, solo queda sobrevivir. Solo de esta manera se libera el goce ilegal y la obscenidad.

Por otro lado, hay que sumar que la despersonalización de los individuos es nuevamente una constante que T. V. asume en el “no saber” nada del otro. Es decir, si la famosa igualdad prometida del “discurso de llegada” se cumplía y era producida por la falta de sentimientos. El ser humano detrás de la cara, el ser que dialoga y se “hace querer” –la madurez que se atribuye al individuo andino, en palabras de Theidon-, no contaba para esta lógica que buscaba la equivalencia absoluta entre los individuos en la falta de cariño y cuidado. Por este punto se puede afirmar la singularidad andina en tanto no es la modernidad despersonalizada y burocrática. Aquí, no hay amor, ni

tampoco cordialidad, salvo en lo privado. Y, similarmente al Estado moderno, para SL lo único que importa es la maquinaria del poder: controlar y homogenizar.

No debería llamar la atención, entonces, el miedo que se desprende de su testimonio. Asume la voz baja, pues puede sentir que es el único tono para dar cuenta de una mayor cercanía de lo que va contar; al mismo tiempo que busca la empatía. Además, la voz baja señala el miedo que el biopoder producía ante las ejecuciones que hacia las fuerzas principales (la voz que grita, la voz superyóica y perversa). De ahí que el cumplir las tareas, sea la consecuencia de las anteriores clausulas, es decir, T. V. da a conocer su propia posición dentro del orden discursivo: tenía que cumplir, no solo porque el partido lo conocía todo, sino porque estaba insertada en un orden político que se constituía en su cuerpo, en sus miedos y en sus traumas⁵³.

Hay que pensar el totalitarismo como una experiencia que circula a partir del establecimiento de cierta hegemonía que se hace efectiva en una política engañosa: formular promesas de estabilidad con la intensión de crear un estado de inestabilidad permanente. La estrategia es ambigua: se promete un mundo mejor, una revolución de la vida que, para conseguir dichos fines, busca someter al sujeto por entero, primero con el odio a un enemigo “común” (el Estado peruano para los senderistas, los judíos para los nazis y los contrarrevolucionarios para el estalinismo soviético) y luego con el miedo. Lo que subyace bajo esta aparente contradicción, es que ella misma es fundamental y esencial en el establecimiento del poder: no puede generarse una estabilidad institucional “normal”, es decir, la promesa no se puede cumplir, porque se perdería la “sujeción” del individuo. Pero además, asegura Hannah Arendt (1987), en el estado totalitario se observa una ambigüedad con respecto a quien posee el poder, en otras palabras, hay una ausencia de corporizar al sujeto que es el responsable directo, más bien aparece indeterminado en “los mil ojos y mil odios”, por eso mismo, “todos son el partido”. Y todos son desubjetivados por los deseos –totalitarios- del partido. Todos son (ir)responsables de todos. Los campesinos no piensan en el Gran Otro que sostendría la ideología. Alejado y oculto, el Presidente de este Estado totalitario se encuentra fuera de toda discusión ideológica y responsabilidad. Pero se encuentra presente mediante su goce y su voz.

⁵³ Pienso que no toda ideología que busque el cambio social, la transformación de las relaciones humanas, las jerarquías, etc., es totalitaria, pero también creo que SL cae en aquello que crítica de forma apasionada y constante, es decir, reproduce el “Estado opresor burgués” que deshumaniza las relaciones sociales. La burguesía es aquello que nos vuelve cosas u objetos, por tanto somos efecto del dinero y del intercambio comercial. Parodiando esto, SL vuelve a los individuos en objetos: son efecto de la “igualdad” y la “disciplina”.

¿Cuál sería entonces el mensaje obscuro del Presidente Gonzalo? “Las retiradas” permiten ver con claridad que bajo esas órdenes y mandatos en los títulos y declaratorias senderistas se ocultaba la necesidad de un control total y absoluto sobre los sujetos. No solamente reproduciendo las condiciones del Estado peruano, al que dicen combatir (blancos-letrados, mestizos alienados e indios esclavos), sino construyendo un espacio para formar a sujetos absolutamente dependientes de SL; nos referimos a los niños educados bajo el signo de la lucha armada. Además, ¿cómo mantener un “Estado revolucionario” si este implica la transformación constante? Los Estados, como su nombre lo dice, son estados de control del todo social, son estados que regulan a partir de mecanismos que tienden a la estabilidad y no al cambio constante. Lo “revolucionario” en SL, al parecer como contradicción inherente en sus prácticas ideológicas, se encontraría en mantener el miedo y el terror de forma constante, como un “estado”. De esa manera buscaban dominar y controlar; el “encierro” se convierte en su “política”.

Entonces, me animo a señalar que más que el delirio del líder que siente el mundo a sus pies, es el delirio del mismo proyecto estatal que SL reproduce mediante su forma supuestamente asimétrica, casi como una farsa. Habría que observar el “original”, al cual vamos a tener acceso también por su forma violenta y anormal, me refiero a la reacción del Ejército. Y digo anormal porque se trata de también someter, exterminar, aniquilar, torturar, etc., al campesinado. Para ser simplista, ¿no es acaso la reacción que lo iguala a SL? Al parecer sí, pero mirándolo detenidamente es diferente. Con fines distintos, pero con comportamientos similares, hay que señalar que esto se debe a que tienen fantasmas “idénticos”: despreciar y deshumanizar al campesino, transformarlo o aniquilarlo según sus propios intereses.

El campesinado de Chungui, entonces, se haya atrapado en dos trincheras ideológicas, antagónicas es cierto, pero con la misma capacidad obscena de reproducir simétricamente la violencia y la exclusión. El Ejército peruano cometerá actos por demás irrepresentables e, incluso, ilógicos en comparación con los senderistas. Estos, como hemos visto, estaban animados por su propio fantasma. ¿Qué animaba en cambio a los militares? ¿Qué tipo de ideología –también totalitaria o también tradicional- soporta este tipo de accionar violento? ¿Por qué se considera “contaminados ideológicamente” a los campesinos secuestrados o que intentaban reincorporarse al Estado-nación o era simplemente parte de una forma facilista para justificar cierto goce? ¿Por qué “las retiradas” continua más allá de la retirada senderista? ¿Al igual que SL, el Ejército termina reproduciendo aquello que odia? Estas preguntas las intentaremos responder en la siguiente sección.

Capítulo II

...es intención maligna en una acción legítima
y legítima intención en una acción maligna.

William Shakespeare. *A buen fin no hay mal comienzo.*

La “máquina mutiladora”: El Ejército peruano, ritual obscuro y la simetría con la disidencia senderista

0. Introducción

A diferencia del fenómeno senderista, las acciones del Ejército peruano remarcan una hipótesis más compleja para pensar la relación del Estado con el campesinado y el mundo andino en general. Esta primera impresión no debe limitar ni negar una exégesis de los eventos, ya que de lo que se trata es de establecer la forma en que los militares aparecen y dejan sus huellas discursivas. Vamos a observar que las reacciones “oficiales” guardan cierta similitud con las acciones de los “terroristas”.

SL miró al mundo andino como un lugar abierto a la experimentación ideológica y política, es decir un lugar en donde era posible crear un “estado de excepción” que genere el “Estado revolucionario”. La ficción simbólica del proyecto senderista se basaba en utilizar la violencia para realizar este cambio de “estados”. La “retirada” se establecía como un experimento o “laboratorio biopolítico”. Al igual que el científico que separa los elementos que quiere estudiar, dominar y controlar, SL también “experimentaba” sacando a los campesinos de su “medio natural”. Pero, hay que subrayar con cuidado el enunciado anterior, ya que no se trató solo de imponer mecanismos de experimentación, sino de mandar una “invitación”, al menos en un primer momento, al campesinado. Y si bien esto fue tomado con mucha simpatía al comienzo, sin imaginar lo que ocurría después, es porque algo funciona(ba) mal entre el Estado-nación y el mundo andino. Ampliemos esta circunstancia que acciona el conflicto, pues de lo que se trata es entender la (in)necesaria reacción por parte del Estado.

SL tenía en cuenta esa reacción violenta del Estado con el mundo andino, posiblemente algo muy estudiado por sus intelectuales. Y no es tan difícil otorgarles la

razón, pues esa reacción es parte de la historia republicana. Solo hace falta revisar las novelas y textos ligados al indigenismo para dar cuenta de que la ficción nacional se defiende con la violencia “oficial”, claro que en beneficio de unos pocos. Más aún, en un escenario que poseía los tintes tenebrosos y especulativos de la llamada Guerra Fría, la incursión de un movimiento maoísta en el patio trasero de Estados Unidos solo podría traer como consecuencia una mirada colonial y despiadada ante la insurgencia y sus posibles simpatías⁵⁴. De existir un “daño colateral”, este sería considerado fútil; lo que importaba era impedir la expansión del comunismo. La geopolítica del poder así lo establecía. En consecuencia, y “fríamente calculado”, la cúpula senderista esperaba que después de revelar el fantasma colonial en el cual se inscribía el Perú, los campesinos, y el pueblo peruano en general, aceptarían que la única salida era la que ellos les ofrecían.

Nada de esto ocurrió, al menos en parte. Pero lo anterior no busca excusar las acciones del Ejército y de los representantes políticos. Por lo demás, hay que dejar sentado que tomar la decisión política de “militarizar” una zona del Perú es dejar “carta blanca” a los actos que han caracterizado al Estado-nación con respecto al mundo andino: desprecio, maltrato y muerte. Así, ni bien empezadas las acciones simbólicas (la quema de las actas electorales en Chuschi) SL, el presidente Fernando Belaunde Terry señaló que estas eran productos de “abigeos”. Su acción -irresoluta, indecisa e ignorante al comienzo del conflicto- parece contradictoria con el hecho de que decretó el “estado de emergencia” para Ayacucho en 1983. A partir de esta fecha en adelante se cometerán las mayores violaciones a los derechos humanos por parte de los militares y los subversivos. Entonces, si SL quería hacer un cambio de “estados”, el Ejército debería de mantener al/el “Estado” con violencia.

Aparte de las acciones políticas y militares, hay que sumar otro punto contradictorio: la base social y cultural del Ejército está determinada tradicionalmente por personas de origen campesino. Así, una de las maneras de salir de la condición de subalternidad es mediante el ingreso al servicio militar (obligatorio o mediante las tristes levas⁵⁵) y el ejercicio de una carrera que permita al subalterno acercarse al poder. Ser militar, entonces, es una forma de des-andinizar, volverse más moderno y cercano al proyecto nacional; y para el campesino esto no solo significa reconocimiento, sino progreso,

⁵⁴ Tomemos en cuenta el hecho de que SL no contó con un apoyo internacional llamativo. Al comienzo se trataba de intelectuales peruanos -universitarios, profesores, alumnos, etc.-, que estaban llevando al maoísmo desde su propia “interpretación”.

⁵⁵ Las levas eran reclutamientos forzosos a los jóvenes, sobre todo de zonas rurales, en otras palabras campesinos, que son sometidos e ingresados al Ejército mediante formas violentas y abusivas. Aunque ya no ocurren, eran el principal medio de encontrar reclutas. Más adelante veremos una comparación entre las levas oficiales y el adoctrinamiento subversivo.

palabra clave de la modernidad. Pero también significa “traición” (o desprecio) al mundo andino. Paralelamente a esto, ¿cómo explicar las acciones que el Ejército tiene con estas poblaciones? Y, sobre todo, ¿cómo explicar el goce claramente público que surge de su posicionamiento frente a los campesinos? Habría entonces que remarcar dichas relaciones en una narrativa más específica que dé cuenta de los enfoques innecesarios entre dos bandos que no son tan extraños entre sí, aunque parezcan antagónicos. Al respecto, es dable regresar a José María Arguedas para tender un puente que se ajuste con una hipótesis menos cruel e irracional.

El 5 de diciembre de 1969, pocos días después de quitarse la vida de un balazo en la cabeza, aparece en la revista *Oiga* lo que tal vez es el último artículo publicado de Arguedas, que lleva el significativo título de “El ejército peruano”. Este es una corta pero optimista reflexión acerca del papel del Ejército en una coyuntura enmarcada en la llamada “Revolución peruana”, propiciada por el general Juan Velasco Alvarado. Más allá de la simpatía ideológica en el final del artículo, me llama la atención el que la primera frase del mismo no es nada halagadora y puede considerarse como un “balance histórico” de Ejército. Arguedas dice: “El espectáculo *más incomprensiblemente cruel* que contemplé por primera vez, y en Lima, fue un desfile del ejército peruano”⁵⁶.

El recuerdo se encuentra localizado temporalmente en una fecha bastante lejana al de la escritura del texto; nos encontramos en 1929 cuando gobernaba el país Augusto B. Leguía. Como vemos, un jovencísimo Arguedas de apenas 18 años mira marchar lo que él califica como un “espectáculo incomprensible” y al mismo tiempo cruel. Acostumbrado a estos tipos de espectáculos ya cotidianos y más bien celebratorios de la peruanidad, no logro precisar en las primeras líneas aquello que lo indigna; más bien salta una pregunta que será respondida a medias: ¿a qué se debe esta mirada irritada que, en palabras del autor, casi lo llevan a las lágrimas? Inmediatamente agrega que, mientras las personas aplauden y gozan compenetradas con la marcha, él no puede comprender que toda la tropa se encuentre conformada por “indios o negros”, es decir por subalternos. Además observa que la performance de los oficiales que comandan la marcha es de los que lucen “la actitud de las gentes a las que llamamos ‘blancos’, ‘mistis’, ‘wiraqochas’, aunque el color de piel sea cobriza u oscura”. Arguedas presta atención al antagonismo, la separación constitutiva que existe entre las características que señala como raciales y las implicancias de una performance que se asimila al mundo oficial o incluso criollo. Devela el fantasma que

⁵⁶ En Pinilla (581-4: 2004). Las cursivas son mías.

constituye nuestra experiencia de peruanidad en fechas simbólicas. Nuestra propia desconexión.

Arguedas agrega un punto más al acto simbólico. Para él, ese antagonismo irreductible que “organiza” al ejército, es lo que lleva a los mismos soldados a provocar masacres en la zona andina. Al respecto hace memoria de esta certeza suya:

Y yo sabía, lo había visto, que esa gente era la que disparaba contra los indios que en el límite de la desesperación o de la rabia se sublevaban en “alzamientos” contra los terratenientes que consideraban a los indios algo menos que perros y disparaba también contra los obreros en huelga y en manifestaciones de protesta (582:2004).

Efectivamente, lo que le indigna es la escisión en el mismo sujeto que, al ponerse el uniforme del Ejército, hace factible negar y odiar su propia posición andina, su pertenencia a la parte excluida de la historia peruana. Indeterminado, el “subalterno” militar ya no puede reconocerse como subalterno andino. Ha entrado a una forma discursiva que reordena su subjetividad, y que le va a permitir sentirse “fuera de foco” de su otrora condición sociocultural, así como despreocuparla o, como propongo en el título de este capítulo, mutilarla. Es el precio por estar más cerca del “poder” y de sus instituciones. Es el precio de la modernidad.

En este capítulo busco interpretar dicha escisión entre el marco oficial del Estado y las comunidades campesinas. Entender cómo se construyen las representaciones y las relaciones de poder dentro del “estado de excepción”, y también ver las formas en que surge el suplemento obsceno, es decir la suspensión del marco legal para la ejecución de un goce sobre el cuerpo del subalterno; un goce que si bien puede ser “comprendido” por la “situación de guerra” o la “obnubilación del combate”, no puede interpretarse sin tomar en cuenta las relaciones del Estado con el mundo andino. Si bien es cierto que la guerra que planteaba SL era una experiencia “nueva” dentro de la historia nacional, no es novedad el tipo de “mirada” del militar para con el subalterno. De eso Arguedas nos los hace saber muy bien.

En suma, lo que me interesa es observar esos momentos que salen fuera de la ofuscación del cuerpo a cuerpo propio de una guerra o de la violencia armada, los momentos en que no se hace indispensable la violencia del combate sino la violencia del ritual obsceno⁵⁷, el cual nos muestra la posición subjetiva del militar. De esta

⁵⁷ Por “ritual” entiendo lo que Erving Goffman apunta como “prácticas sociales simbólicas que tienen por objeto recrear a la comunidad, reuniéndola en la celebración de un acontecimiento” (1970: 12). Lo que se advierte del ritual es que revive la cohesión del grupo y contribuye a la construcción de su identidad cultural. En comparación con la rutina, el ritual tiene un carácter excepcional si es que sucede en un momento que pueda provocar su inmediata performance para solucionar un problema específico, urgente o grave, es decir para apoyar la cohesión y la

manera se puede obtener la representación del militar, la relación que mantiene el mismo subalterno y las estrategias de enunciación de este último dentro del marco de reconocimiento que propone la CVR. A veces, o casi siempre, las “acciones malignas” se basan en “intenciones legítimas”. O Viceversa.

2.1. De frente al acto: el discurso militar y su posición perversa

Hemos visto que SL requería de una performance –el “discurso de entrada”- que presentase su proyecto político con los campesinos; en cambio, los militares no parecen necesitar un discurso reivindicativo o integrador que vayan luego a romper con un suplemento obscuro. Anteriormente he señalado que entiendo por suplemento obscuro como el lado oscuro y no dicho de la ley, pero inherente a ella. Desde mi punto de vista los militares entran, o están, en este espacio oculto de la ley cuando se relacionan con las comunidades en Chungui, al menos a decir de los mismos campesinos. En muchos testimonios los militares ingresan a las comunidades con disparos, maltratos, amenazas o, en otros casos, matando a los prisioneros que traen rendidos. Regresemos al testimonio de E. C. para ampliar esta idea.

Cuando se le pregunta a E. C. por el primer contacto con los militares, el cual se da cuando estos llegan mediante un helicóptero, pareciera ocultar algo y, contrariamente, también parece querer decir algo. Muestra así el “mecanismo de la negación”⁵⁸,

casi toda la guarnición había ido también a atacar, pero *no habían atacado* porque toda la gente había retirado y solamente a unos viejitos habían encontrado, de allí *no sé cómo habrían salido*, nuevamente creo en helicóptero, *la verdad no sé*, yo estaba en retirada, pero después de dos días regreso un comando y nos cuenta, es que hemos llegado, *no hubo muertos nada solamente [...] no recuerdo* muy bien, pero la gente así empezaba a hablar, *no, no ha habido nada*, simplemente han llegado y que han tomado como prisionero a tal persona y le ha preguntado y luego se han ido *eso es todo* (E. C.)

Aquí hay que notar cómo este discurso, al parecer contradictorio, puede revelar el lugar de enunciación de E. C. Es claro que la constante negación le permite escapar a

identidad de una comunidad. Igualmente, y en contraparte, entiendo por “ritual obscuro” un momento en que si bien la gente se reúne para compartir un acontecimiento en común, este no tiene la finalidad de recrear simplemente la unión de la comunidad, sino más bien de deslegitimar un “cuerpo extraño” de la misma.

⁵⁸ En 1894 Sigmund Freud escribió “Neuropsicosis de defensa”, un corto artículo sobre este proceso. Siguiendo este texto, observamos que la “huella mnémica” de algún hecho traumático se manifiesta de distintas maneras contradictorias en el sujeto, el cual tiende a construir “mecanismos de defensa” para impedir que estos acontecimientos afloren en su consciencia. La negación de estos hechos, a pesar de que somáticamente sean “visibles”, es una de las formas para mantener, engañosamente, “estable” al individuo”.

una pregunta no formulada, pues el entrevistador solo está sosteniendo la enunciación con interjecciones de apoyo: “aja”, “ya”. Desde el psicoanálisis podemos observar que el sujeto del inconsciente pretende decir algo más allá de la palabra, algo que no puede ser simbolizado por entero, ni siquiera por el testimonio. Es dable pensar que la presencia del Ejército está activando un recuerdo que desea ser negado. La constante iteración de la última parte del enunciado (no ha pasado nada) deja constancia que el sujeto quiere anunciar que sí ha pasado algo. La explicación puede consistir a que lo presenciado tenga un carácter traumático, y por eso él busca defenderse a partir de la negación de los hechos. Algo del orden de la transgresión, de lo obsceno, del goce, ha sido presenciado por E. C.

Si su práctica discursiva tenía la intención de apoyarse en un lugar de no complicidad, en un “no saber”, en incluso no recordar, lo cierto es que en un momento llega a decir lo que los militares hicieron con un grupo de “prisioneros amarrados y masacrados”. Y es así que representa la voz de un capitán después del acto mismo que pasa a contar: “entonces trae a uno de ellos no más y en la plaza los para y lo dispara **así van a morir todos lo que abrazan partido, el partido, o sea que la revolución...**”

Efectivamente, la asimetría con respecto a SL está determinada más por la acción que por el soporte discursivo que pueda tener el ejército. Como se ha visto en el primer capítulo, los testificantes siempre recuerdan con mucho detalle las palabras del senderista en lo que he denominado el “discurso de entrada”, porque la performance del sujeto subversivo, su ritual de interacción, busca crear un lazo intersubjetivo con el campesino y la promesa revolucionaria que ellos le plantean, y establecer así un tipo de apoyo que el subalterno le pueda proporcionar (en palabras senderistas “ganarse a las masas”). Luego ese marco será destruido en el espacio de “las retiradas”. Contrariamente, lo que vemos con los militares es una capacidad para tener acciones que rompen el marco legal a través de un asesinato extrajudicial, es decir que directamente reproducen el suplemento obsceno sin ningún tipo de intermediación discursiva. Para ellos no hay necesidad de prometer nada, más bien se trata de que los campesinos debieran de colaborar por las buenas o por las malas. Aquí ya ingresa la lógica autoritaria del militar: estás conmigo o en contra mía. Se entiende así que la negación de los hechos funciona como un mecanismo de defensa. ¿A qué se debe entonces esta inmediatez del accionar obsceno del Ejército? O, de una manera más ingenua, ¿de dónde saca el Ejército la legitimidad para realizar una acción maligna y perversa?

Partamos de lo más simple y obvio. El Ejército está hecho para defender al Estado-nación de las amenazas exteriores e interiores. En tal sentido, se ha creado y constituido para mantener el poder y el control de la nación con los miembros que la conforman. Es éste quien le ha otorgado su legitimidad. Lo que observamos es la misma transgresión, el asesinato extrajudicial de un grupo de personas, inscritas también en el Estado, pero consideradas, en ese momento, como “nuda vida”. Nuevamente se ha operado una mutilación en la realidad, una mutilación que está hecha, también, para la mirada del otro (en este caso representada por E. C. y por la comunidad). Notemos que era justamente aquello que E. C. no quería enunciar. Desearía ampliar este punto desde otro medio de representación, y ya no dentro del testimonio sino de una película que da cuenta de esta mirada de una manera más amplia, ya que se trata de entablar puentes con otros soportes que muestren la el discurso militar.

“La boca del Lobo”⁵⁹ (1988) es uno de los primeros documentos artísticos que pretende explicar los actos de los militares, mas no de los senderistas. Francisco Lombardi, el director, parece seguir los puntos y conclusiones de la Comisión Vargas Llosa, es decir, la mirada criolla que ve en la sierra un lugar primitivo, arcaico y salvaje, alejada de la modernidad y del Estado-nación (Ubilluz 2008). La película se centra en el conflicto entre los militares y los senderistas; conflicto que lleva a los militares a realizar un acto de locura al masacrar a parte de la población acusada de senderista⁶⁰. De hecho, una imagen inicial resume la propuesta del director: arriba de la puerta de la comisaria se encuentra inclinado, casi, cayéndose, el escudo nacional. La metáfora visual es crucial: el Perú está siendo amenazado por “ellos”, los senderistas. A la mañana siguiente, la bandera nacional –otro símbolo sagrado- ha sido robada y desplazada por la bandera comunista⁶¹. La propuesta discursiva parece obvia: los militares reaccionan cruelmente por las acciones crueles de los senderistas.

⁵⁹ La película se basa, según se puede leer en los créditos al comienzo de la misma, en un hecho real ocurrido en 1983 en el pueblo de Soccos. Según la CVR la masacre de parte de la comunidad fue producida por los policías y algunos “sinchis”.

⁶⁰ Recordemos la escena inicial de la película, en la que una niña, pastora de ovejas, llega a las escaleras de la iglesia del pueblo imaginario de Chuspi, en donde va a encontrar los cuerpos masacrados de varias personas a las cuales se les ha colocado en el cuerpo un típico cartel senderista: “los traidores morirán como perros”. La escena demuestra que los senderistas son quienes empiezan a asesinar sin ser plenamente identificados por la narrativa de la película; mientras que los militares son los asesinados y, por ende, llevados a la locura.

⁶¹ Hay que ampliar un poco esta posición del accionar senderista, pues según la narrativa no solo viene de este como fantasma que produce terror y cuya presencia es ininteligible, la amenaza también es parte del poblador andino: antes de la sustitución de la bandera, Vitín Luna tuvo el privilegio de izarla, mientras tenía una mirada de orgullo y afecto por el símbolo patrio, pero cambia radicalmente cuando observa la reacción pasiva y de desconfianza de los

La trama comienza cuando los militares deciden buscar a los presuntos culpables del izamiento de la bandera comunista. Apresan y maltratan a un sospechoso con un mapa de “ataque” a la base militar. Ante el maltrato, el teniente Basulto, a cargo de la guarnición, reacciona de forma contraria a la labor de sus subordinados: “esto no es un campo de concentración”⁶². Para él es necesario hacer las cosas “como la ley manda”, es decir, no comportarse como en “estado de excepción”.

Su reacción ante el “ritual obscuro” ejemplifica su debilidad para la guerra porque esta, además, necesita de gente “dura”. En consecuencia, el “castigo” por su debilidad no puede ser más sangriento: mientras llevaban al detenido a otra jurisdicción para ser juzgado “correctamente”, Basulto, conjuntamente con sus hombres, es atacado por SL y asesinado. El militar noble y justo, pero débil, ha sido castigado, ampliando así la idea de que para ganar hay que ser cruel. La llegada del teniente Iván Roca se entiende como una respuesta ante la debilidad. Él viene a suplantar al caído y por ende debe ser todo lo contrario al anterior.

La otra escena intenta responsabilizar al Ejército. Todos los soldados se encuentran en su “rancho” –almuerzo militar- mientras en la radio se escucha los acordes de una música andina, posiblemente un huayno. Inmediatamente, un soldado apaga la música para poner un casete de música criolla⁶³. El cambio no queda sin comentarios, pues los demás soldados aprovechan no solo para burlarse de la música andina, sino de todo el mundo andino, en particular de su comida. Lo que se observa no es solo una burla sino el goce del particularismo limeño por despreciar al mundo andino, al que supuestamente vienen a defender. Incluso se atreven a cantar y a bailar festejando un posible regreso a Lima. La burla, la fiesta, podemos decir una especie de carnaval, da cuenta de “cómo gozan” de defender al Estado del otro enemigo, en otras palabras, el andino.

Ni incomunicados con el mundo andino, lanzados a una respuesta cruel por el mismo accionar de SL⁶⁴, la representación del Ejército se centra en la idea de la disciplina y la

pobladores como si ellos también constituyeran una amenaza para el Estado. Por eso Vitín no puede más que angustiarse por esta ausencia de vínculo entre el mundo andino y el Estado.

⁶² Raramente lo que dice Basulto es la hipótesis de esta tesis: SL y el Ejército peruano convertirán la sierra peruana en un “campo de concentración”.

⁶³ Hay que decir que el soldado, un zambo, pone la música del zambo Cavero, ícono del criollismo limeño.

⁶⁴ Una escena así lo ejemplifica: después de haber tenido contacto con los senderistas, un campesino les explica que él no quiere ayudar a Sendero, sino más bien son estos últimos quienes roban sus animales. Roca dispara y mata una vaca, mientras enfatiza que “ningún terruco va a comer mejor que nosotros”, es decir si SL hace algo, los militares lo repotencian. Así se observa la forma en cómo los dos enemigos usan, utilizan y abusan del campesinado en una especie de competencia.

hombría: reaccionan así porque son “hombres” que saben cómo hacer cumplir la ley de “verdad”. Roca lo dice sucintamente: “otros, los débiles, dictan las leyes, nosotros, los hombres de verdad, lo cumplimos”. Entonces, actúan para el Gran Otro nacional, pero hacen lo que este no quiere reconocer: el suplemento obsceno de la ley. Y, como lo hemos visto en la escena de la comida, el enemigo no es simplemente SL y sus actos barbáricos y salvajes, el enemigo es también la sierra y sus habitantes.

Resumiendo, “La boca del lobo” resulta ser una película condescendiente con el Ejército, pero de la cual podemos sacar varios puntos para entender el discurso del militar. Primero, que el militar reacciona con violencia ante el ataque senderista, en ese sentido es un “defensor” de la nación llevado a la locura por los senderistas. Segundo, queda claro que el poder en Lima, como lo dice Iván Roca, no hace lo que debería hacer, siendo los militares los que si ponen en funcionamiento ese suplemento de la Ley. Tercero, el deseo del militar de defender a la nación se entremezcla con la burla y el menosprecio del mundo andino. Todos estos puntos constituyen tópicos en los testimonios, pero quisiera resaltar este último punto para lo que queda de esta sección y entender así la posición del militar.

Regresemos ahora a los testimonios para hacer efectiva esta última reflexión. Nos habíamos quedado en las primeras amenazas de los militares cuando llegan a la comunidad campesina. Una amenaza que es la misma que Roca profiere cuando, con el pueblo reunido, les dice a los senderistas que él ha llegado para exterminarlos. Pero al decir esto se lo está diciendo a todos los miembros del pueblo. La escena es sorprendente y chocante, por tanto Roca habla escudado por la bandera nacional, quien tapa y solventa su figura desde la perspectiva del poblador de Chuspi. Similar a Roca, el militar del testimonio de E. C. amenaza a la población después de haber asesinado a un miembro de la misma: “así van a morir todos lo que abrazan partido”. Pero, a diferencia de Roca, no ha construido anteriormente un vínculo discursivo. Su acción ha pasado al asesinato y, como ejemplo de lo que han venido a hacer, queda también marcado que la acción ha sido hecha para la mirada del Gran Otro (la nación). Al igual que Roca, este militar ejecuta lo que la nación no puede reconocer explícitamente: el suplemento obsceno que sustenta la Ley y el orden. Queda entonces pensar qué siente el ejecutante de ese lado “oscuro del poder”. Zizek señala una especie de “disfrute” de este movimiento: “La responsabilidad viene mientras uno disfruta haciéndolo y está claro que la sutil coerción (implícita) generó la *jouissance* [goce] adicional de un cuerpo mayor, transindividual, de “nadar” en una voluntad colectiva.” (1999: 90)

En otras palabras, si el individuo comete un acto transgresivo, en este caso matar a otro ser humano, y piensa que lo hace por un deber oculto, añadiendo que “disfruta haciéndolo”, es porque se siente instrumento del goce del Gran Otro (cuerpo mayor, transindividual, la nación). Lo hace en su nombre y por eso goza en su nombre. Pero, hay que agregar que la acción es realizada para la mirada de ese “otro” social que forma parte de la nación, es decir el campesino. En psicoanálisis el nombre para esta función del sujeto es la del perverso⁶⁵. Amplio esta idea a continuación a partir de un breve testimonio.

Si bien E. C. comenzó su representación de los militares “escudando” sus acciones, en seguida se contradice apuntando que mataron a uno de los capturados. Y después da cuenta de otra acción contradictoria:

toda la gente decía general Huamán Centeno está llegando todos tenemos que estar acá, nos va a explicar las cosas y todo el ejército estaba rodeado por todo sitio y cuando llegaba el helicóptero dispara todos y bajaba el helicóptero y se dirigía a la plaza y nos habla todo lo que es la pacificación, todo lo que va entrar ciertas cosas.

La obvia transgresión del discurso oficial que E. C. registra, inscribe un tipo de relación que se construye mediante el terror y la amenaza. Pero eso no quita que la representación discursiva determine que el deseo de la comunidad, que E. C. asume como suya, sea la de ir y escuchar las explicaciones oficiales. No nos dice solamente “vamos a ir porque debemos ir”, registrado por el “todos tenemos que estar acá”, sino también implícitamente “vamos a ir porque se nos va a explicar cosas”. En otros términos, reconoce una obligación y un anhelo que está a lo largo de muchos testimonios: formar parte del Estado-nación, escuchar a sus representantes oficiales y “estar” con ellos o de ser parte de su deseo de integración frente al enemigo en común. El otro punto es cómo el Ejército, al llegar, dispara a “todos” y “rodea” a la comunidad “por todo sitio”, tomándolos como “enemigos” o simplemente queriendo asustar y amedrentar a los campesinos. Así el testimoniante no solo se posiciona en un lugar de obligación, anhelo y conformidad con los representantes oficiales del Estado, sino que también posiciona a estos en un lugar ambiguo y contradictorio, disparando, amedrentando y luego hablando de la pacificación⁶⁶.

⁶⁵ Rocío Silva Santisteban ha ampliado este punto en el capítulo IV de su libro *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. (2008), capítulo que lleva el significativo título de “El discurso de la guerra sucia y la justificación de los ‘excesos’”. Mucho de sus ideas han influenciado la redacción de las siguientes reflexiones, por tanto significan un primer acercamiento a la lógica autoritaria signada por la perversión de los militares durante el conflicto.

⁶⁶ La misma estrategia ha utilizado E. C., aunque con un orden distinto, con SL tal como hemos visto en el capítulo I.

Lo extraño es que esta “violencia real” tiene como efecto un discurso pacifista por parte del General. Quisiera observar que no se trata de solamente ver la estrategia que plantea E. C. para él y otros campesinos, es decir mostrar a los “foráneos”, los militares y los senderistas, como contradictorios y ambiguos. También es indispensable pensar que esa representación paradójica del militar es indicio de una estructura más compleja. Recordemos que el Ejército actúa y luego habla; primero un teniente mató a un capturado, ahora se dispara “sobre” la comunidad. Luego, en ambas situaciones, el teniente o el General respectivamente, hablan sobre la pacificación o sobre la muerte de los que están con SL. Ambas formas de comportarse se resumen en la idea de la perversión, es decir el campo que implica cierto goce del Gran Otro. Si el deseo del Estado es la pacificación y la anulación de la subversión, el militar se asume como el instrumento necesario para lograr este deseo. Pero lo que sucede, dado la amplitud de ese deseo, es que, los militares involucran un goce nocivo. Recuérdese que en “La boca del lobo” los militares festejan su posible regreso a Lima, mientras menosprecian al mundo andino, a los “serranos” que supuestamente han venido a defender. De cierta manera gozaban sobre el andino, por eso se observaba una especie de carnaval criollo. El goce nocivo del militar se entiende en la forma en ellos se sienten instrumentos de la defensa del país y de los mismos campesinos, pero por “encima” de los campesinos, es decir gozando en y con ellos. Pero, ¿cómo se puede gozar con los campesinos y al mismo tiempo defenderlos sino es a través de la perversión? ¿Cómo puede ocurrir esta nueva mutilación/división?

Los disparos, la mirada en la muerte de un rendido, generan un terror en la población para dar pasaje al discurso representativo del Estado. Con esto no quiero decir que los militares sean perversos que gustan simplemente de “asustar” (mediante disparos o mediante la impotencia de la mirada que no puede hacer nada cuando matan a uno de los suyos) a los campesinos, más bien apunto, tal como vimos en la “La boca del lobo”, que el suplemento obsceno de la institución militar se basa en una forma perversa de gozar en y con el campesino. El discurso militar puede ser contradictorio y ambiguo, pero la performance discursiva tiene una estructura perversa. Aquí podemos ampliar un poco más la idea de la perversión, ya que también implica una división del deseo del otro. Es también una forma de instrumentalizarse para hacer gozar a los otros de aquello que no quieren reconocer o que interiormente desean tener. En palabras simples, el “militar perverso” activa una división subjetiva en los otros, en este caso los campesinos, los divide, los escinde, los mutila en su deseo. Es una forma de

colocar al sujeto dentro y fuera de su deseo: deseo de escuchar, de participar, de ser parte del Estado y deseo de huir por el terror de los disparos y las amenazas⁶⁷.

El perverso “ordena” la mirada del otro, lo ingresa a una posición subjetiva para gozar y decir cómo se debe gozar. Al fin y al cabo, es una institución y tiene una función integradora. Entonces, como vengo diciendo, tiene un discurso que la sostiene. No ha llegado para exterminar a los campesinos, aunque si quisiera eliminar su subjetividad andina. Ha llegado para eliminar a la subversión, a los senderistas y para reorganizar la manera de gozar de los campesinos. La perversión entonces “organiza” al subalterno. Pero, al igual que los senderistas, esta “organización” es negativa porque se hace a costa del campesino, a costa de su propio cuerpo. Por eso, los actos transgresivos que realizan son para la mirada del campesino, iniciándolos e incitándolos así a sentirse compenetrados con el goce que sienten, o deberían de sentir, en la transgresión misma. Entonces, si bien es cierto el discurso militar no considera la transgresión y la perversión como parte de su estructura o de su narrativa institucional, la ejecución de las normas si puede abrir el espacio para el goce y la inscripción del carnaval. Con todo esto quiero decir que los militares, al igual que los senderistas, no son una secta “satánica” que busca explícitamente sacrificar y matar a ciertas personas para mantener su propio discurso, sino que por las mismas circunstancias de los eventos logra encontrar un espacio para activar posiciones perversas. Pero también hay que entender que estas posiciones no surgen del vacío o de la nada, más bien que se inscriben en lógicas tradicionales, por ejemplo el desprecio hacia el mundo andino principalmente.

Pero para activar esa posición tienen que matar a otros campesinos “comprometidos” o a cualquiera que pueda ayudar a sostener su enfoque perverso. Pensemos un poco en ese que muere y que activa una escisión entre los campesinos. A veces son simplemente los “contactados”, a veces no sabemos si es cualquier persona señalada como senderista. Advirtamos y expliquemos quién es este “sujeto” a goce⁶⁸.

⁶⁷ Cabe ver regresar a ver que los militares se encuentran en “estado de excepción” porque están por encima de la ley, al mismo tiempo que la sustentan mediante sus actos; en otros términos: dentro y afuera de la ley. Y los campesinos están en “estado de excepción” porque estarían por debajo de la ley, o fuera de ella, a pesar de estar “incorporados” al orden social. Están internamente excluidos, dentro y fuera del orden nacional. La posición adecuada para que el discurso perverso pueda ejercer su dominio.

⁶⁸ Al respecto, Giorgio Agamben plantea que para mantener el orden legal, los valores democráticos, la Ley, se hace necesario un ejercicio de la violencia que se “corporalice” en un sujeto maleable al biopoder, es decir alguien colocado en la lugar de la “nuda vida”. Así, complementando la posición del discurso perverso del militar, tiene que existir un sujeto desubjetivado, es decir en posición de objeto, en el cual ejercer el lado obscuro de la ley.

2.2. “Objeto a goce”: desubjetivación y el ritual del “callejón oscuro”

En este punto quiero entrar a un ritual obsceno para interpretar cómo se posiciona el perverso con respecto a este cuerpo y ver como este le sirve para “adiestrar” al otro, al campesino, en la perversión de la institución militar. Por ejemplo, en la novela de Mario Vargas Llosa, *La ciudad y los perros* (1962), el momento del ingreso a la institución escolar militarizada, pasa por el ritual del “bautismo”, momento en que los cadetes nuevos tienen que volverse “perros” para el goce de los alumnos de años superiores. Este rito de pasaje no se encuentra en el “manual de ingreso” ni en el prospecto del colegio militar, es parte de la tradición no escrita y se mantiene como una Ley ausente en lo oficial. Además, los alumnos que han sido “perros” con el tiempo pasan a ser los mismos que después repetirán los actos que se han inscrito en sus cuerpos. En otras palabras, también han “gozado” de los “deseos” de la institución militar. Estos ritos obscenos tienen como consecuencia una capacidad integradora producto de la unión en la transgresión.

De esta manera, la “máquina mutiladora” del discurso militar pasa por un cuerpo en el cual escenificar un goce con el cual mantener viva la ausencia/presencia de la Ley del Estado-nación y de la institución militar. Para que exista la Ley, antes tiene que corporeizarse en ese cuerpo hecho “nuda vida”. Recordemos el famoso ejemplo que da George Bataille (2000) sobre el erotismo, me refiero al suplicio de las cien partes (en chino es conocido como Leng Tche), en el cual un hombre que atenta contra la vida de un príncipe o de otra autoridad, debe ser cortado como el nombre del suplicio lo dice, en cien partes. Más allá de lo que apunta Bataille con respecto al erotismo de acto, lo que también se ve en las fotos sobre el suplicio es una comunidad observando un ritual obsceno que tiene como fin mantener la ley que ha sido quebrantada. Los cortes son parte de un discurso que sostiene a la ley viva, por lo cual la “máquina mutiladora” se hace patente en el cuerpo del sujeto y pone en escena el goce de la ley mediante el ritual obsceno. Pero en el caso chino, la ley oficial demanda ese tipo de ejecución. En el caso peruano no hay un deseo oficial (o ley escrita) que busque cortar un cuerpo, sino utilizar el rito obsceno como una forma de integración, pagando con el cuerpo simbólico de uno, al Estado, a la ley. Mantener viva la Ley con la “nuda vida”.

Por su parte, los militares ponen en escena un ritual que, desde el punto de vista del subalterno, configura otro tipo de comunidad o, en otras palabras, genera un espacio desde el cual constituir su poder sometiendo la acción y mirada de todos. En ese sentido, el “callejón oscuro” es un momento de castigo social de carácter colectivo que

puede estar basado en un juego, pero cuya finalidad principal es disciplinar. La idea es “golpear” a quien pasa en medio de dos filas de personas y donde el golpeado tiene que llegar al final para que el ritual/juego termine. Este tipo de castigos corporales y colectivos tenían como origen posible la Edad Media, y se basaban en presupuestos religiosos, y también algo de carnaval. Son formas populares reconocidas por las comunidades hasta el día de hoy. En el espacio de la modernidad, y tal como lo propone el Ejército peruano, se trata de “limpiar” a quien se reinserta al Estado-nación. Limpiar de su contacto con la ideología senderista, pues era una idea generalizada por los EEUU, que quién tomaba contacto con las guerrillas se hallaba “contaminado”⁶⁹. Limpiar mediante el golpe, la humillación y la muerte. Agreguemos también que es limpiar y limpiarse a uno mismo.

E. C. señala que después de este primer contacto con el Ejército, muchas personas comenzaron a presentarse de manera espontánea en la base contrasubversiva, mientras que otros eran capturados por el Ejército o los ya constituidos “ronderos”. Pero este regreso tenía que tener algún tipo de “peaje”. La comunidad reunida no solo observa el ingreso de los primeros “arrepentidos” y “capturados”, sino que son obligados a ritualizar este paso a través del cuerpo del que regresa:

Nos decían *tienen que meterle a los terroristas si entra no le meten palo no le golpean nunca este dirá parte* de los entonces los chiquitos también nosotros toda la gente los chiquillos también metían palo a los que venían [...] los formaba en la plaza y tipo callejón oscuro pasaban todo los primero amarrados la mano y nosotros decíamos *lampa callo lampa cui pay que caycunma chagamicu* así diciendo dale duro pues no de final llegamos lleno lleno de sangre dolor de cabeza rota sin oreja llegamos al final (risa) en masacre y todos teníamos que hacer porque los militares allí estaban parados él que no lo hacía, *ah tu porque no tiras* antes de ello al toque te recluía comenzaba a golpearte, tenían temor, que toda la población hombres, chicos hasta los bebitos golpeaban a ellos⁷⁰.

Hay que analizar la presencia de ese “objeto del ritual”, en otras palabras del sujeto que ha perdido su consideración de humano y es el que no puede testimoniar. Su presencia es silenciosa, muda, solo su cuerpo mutilado puede hablar mediante la risa que rememora el hecho. Pero, ¿por qué E. C. ríe? ¿Por qué hay un extrañamiento,

⁶⁹ El Ejército no solamente manejaba las ideas de la tristemente célebre Escuela de Panamá – escenario predispuesto por las políticas secretas norteamericanas para adiestrar a los futuros oficiales que lucharan con cualquier “intromisión” comunista, y en donde estudiaría, entre muchos personajes detestables, Vladimiro Montesinos-, también existía la idea del “caldo de cultivo”, es decir que las condiciones de miseria, abandono y despojo que vivían muchas comunidades en Latinoamérica, se podían convertir en el lugar favorito y potencial para el desarrollo de una guerra a grandes proporciones. (ver Tapia 1997).

⁷⁰ Hay que recordar las amenazas que los senderistas proferían a los que no participan en su ritual. La simetría no solo hay que observarla por el discurso reportado que manejan el testimonio, sino por la diferencia: si con la participación coaccionada había temor y alejamiento, con el “callejón oscuro” de los militares parece haber cercanía e identificación. En otras palabras, como concluiré más adelante, el lugar de enunciación del testimoniante cambia radicalmente a pesar que la acción sea relativamente similar.

una desfamiliarización con respecto a la imagen del otro que pudo ser, fácilmente, el mismo? Mas que objetar la risa y cierto cinismo o deshumanización, o señalar que se trata una risa nerviosa, sería preferible interpretarla desde la relación que mantiene con el militar. Pienso que el “callejón oscuro” es un rito que simboliza una “puerta” a la perversión y al carnaval. Por eso la risa y por eso el miedo. Hay que recordar varios puntos con SL para entender un poco más la relación y diferencias con los militares y los ritos que ambos proponen.

Primero, SL mataba a una autoridad o a una persona que tenía algún tipo de poder material o monetario, lo cual se hacía bajo un “marco” de seriedad y compromiso ideológico. En otras palabras, habría una especie de acto “oficial” con la teoría que proclamaban. Segundo, el compromiso se sellaba con regalos y dádivas de la misma persona asesinada, una especie de reparto y “reivindicación” social y clasista: lo que el rico robaba regresaba al pobre (el mito de Robín Hood). En cambio, con el Ejército notamos una especie de acto carnavalesco, una “invitación” a una transgresión colectiva sobre el cuerpo de alguien en quien des-identificarse como ser humano, para identificarse colectivamente, al menos dentro del “marco” de la institución militar. Así la presencia del perverso no solo incita a gozar viendo del ritual, sino que conmina, mediante amenazas, a formar parte del mismo. Pero hay que recordar que primero viene la invitación de tipo orden: “ustedes tienen que meterle palo”. Luego, si alguien tenía algún tipo de compasión o se indignaba por la acción, se le coaccionaba mediante una pregunta: “¿por qué no metes palo?” o en otras palabras por qué no participas del ritual, del carnaval. Estamos hablando de una interpelación de carácter ideológico que tiene la finalidad de no solo incluirlos en los actos, sino de envolverlos en el discurso: aprender su “modo de gozar” significa volverse como ellos.

Entonces, el corte subjetivo viene por el orden de la insensibilización que el rito perverso permite. La institución militar, efectivamente, se basa en cómo se incita al sujeto a desprenderse de los lazos sociales más primordiales, tales como el afecto, la ternura, la protección, etc., aspectos que pertenecen al lado “maternal” que toda comunidad posee. El mandato perverso, en cambio, construye otros patrones circunscritos a los dos lados de la Ley: como marco oficial y como lado obsceno, no reconocible. Eso que debe ser golpeado o en todo caso desaparecer, no es otra cosa que el “lado abyecto” de la comunidad, el “comprometido”. El rito, los golpes, la incitación a participar, funcionan como un doble mecanismo de “limpieza” o de “purificación”: se golpea al “contaminado”, expurgando así su compromiso y dándole una oportunidad de reingresar al marco oficial -la ley-, y también de expurgar sus

posibles simpatías golpeando a ese otro que pudo ser el mismo –lo ilegal en mí, mis posibles simpatías, quedan expurgadas. Una doble catarsis.

La “singularidad” de la relación del campesinado y el militar ocurre por, como ya lo apuntaba Arguedas, la desubjetivación del sujeto con respecto a su propia capacidad social y cultural, es decir a no reconocerse en el que sufre y que se encuentra dentro de la “vida precaria”. A pesar que el que realizó la acción estuvo, hace muy poco, en ese mismo papel⁷¹, ya no puede identificarse con el mismo⁷². Pero no se trata simplemente de que la posición perversa permita el sacrificio ritual, es decir el asesinato y la muerte, sino que su función es la de constituirse en un modo de gozar como el militar. El militar, así, realiza un “ordenamiento” del goce. Ahora, el punto crucial es entender el procesamiento de esto en la subjetividad del campesino, ya que este inscribe, allí en donde el militar goza, su propio deseo, el deseo de integrarse a la nación. Veamos esto inmediatamente.

Llama la atención la forma en que se quiere esclarecer la participación de “todos”. Para E. C. hasta los “bebitos” han participado y acatado la orden del Ejército. Más que señalar lo absurdo de su enunciación, lo que se desprende de ésta es la potencia de la desubjetivación del testificante. Hay que leer el deseo que se inscribe en el mismo, por tanto se considera necesario “incluir” a todos, hasta los que carecen de responsabilidad y de reflexión. Con SL se hablaba de que todos habían sido “engañados”, pero siempre había uno, dos o incluso una familia, que se resiste al engaño o que se niega y, por eso mismo, es aniquilada por los senderistas. La comunidad, si la consideramos como cuerpo social, mantiene siempre un “resto” en contra del discurso senderista y hay que leer estos asesinatos como una “resistencia” de algunos de la comunidad a la subjetivación completa al discurso de SL. O al menos así se nos presenta en el nuevo marco en que el Estado ha ganado la guerra, es decir la que propone la CVR. Con los militares, vemos que la inclusión de los “bebitos” es una forma metonímica que nos lleva a pensar que se trata de escenificar a “toda” la comunidad como parte de un deseo de ingresar a la nación. Si “el deseo es el deseo del Otro”, los “bebitos” posibilitan el ingreso de la comunidad mediante un doble sacrificio: aquel que ya no puede hablar por sí mismo y el que no puede hablar por su edad pero que simboliza el deseo de ingresar.

⁷¹ Algo similar apunta Agamben sobre el protagonismo de los *sonderkommando* en los campos de concentración, es decir los judíos que servían a los nazis y se convertían en los verdugos de otros judíos

⁷² Lo paradójico de esta situación, consiste en que el testimonio se constituye bajo esta paradoja: doy razón de aquello que no puedo dar razón por entero, de cómo me desubjetivé para subjetivarme, cómo me convertí en sujeto por encima del que ya no puede hablar, de la “nuda vida”.

Sin embargo, no todo debe apuntar a que la subjetivación sea completa. Lacan señala que en todo proceso de subjetivación de un individuo, siempre va a existir un resto dentro del mismo que no ingresa en un marco pre-establecido. El clivaje, efectivamente, permite observar cómo un sujeto puede vivir en la realidad social mientras que la niega o perjura de ella en su psique. En otras palabras, sería algo así como “yo sé que la realidad es esta y no tengo otra, pero también sé que le falta algo a esta realidad en la que vivo”. Esto lo entenderemos mejor en la última sección de este capítulo cuando veamos a los ronderos desanclarse de la perversión de los militares. Para E. C., por ejemplo, señala esto cuando nos cuenta el asesinato de su padre y la violación y muerte de su hermana, ambos bajo la responsabilidad del Ejército⁷³.

El Ejército resulta “simétricamente” cercano al accionar de la subversión y por lo tanto compone y amplía el campo de la “retirada”. Al igual que los senderistas, los militares también necesitan “entrenar” a los campesinos bajos sus propias tradiciones institucionales y obscenas. Y esto es sumamente importante porque si bien la perversión significa integrarlos al proyecto nacional, esta integración se da desde un sometimiento, es decir como simples siervos y no como sujetos culturales. Este es el momento en que el Ejército se desconecta más del mundo andino, y es el instante en que el subalterno se puede distanciar de su lógica.

2.3 De cómo “Comer un perro”: inclusión y degustación del mandato militar

Partamos de otra obviedad. Es conocido por todos que el Ejército o las Fuerzas Armadas manejan en sus instituciones una especie de mundo paralelo al Estado-nación. Por ejemplo, si un militar comete un crimen es enjuiciado en el fuero militar y no en el civil. La distinción con la sociedad civil radica en que el militar es un sujeto en el cual la comunidad política confía la paz y tranquilidad de todos sus miembros, como parte del bienestar de la nación. En otras palabras, hay una separación constitutiva e indesligable del Estado con los militares para el beneficio de la nación. Un dentro y fuera del mandato simbólico nacional. Esta separación produce que los militares

⁷³ Ambos familiares son asesinados acusados de pertenecer a SL. Cuando E. C. recuerda estos sucesos, y aunque no evalúa las acciones de los militares, llora y da cuenta de que ellos nunca estuvieron comprometidos con SL, que eran inocentes y sus muertes fueron injustas.

tengan otras formas de relacionarse con los civiles, pero que de cierta manera se encuentran en la sociedad, por ejemplo el autoritarismo, el patriarcalismo, el machismo, entre otros.

Si miramos los mecanismos institucionales del ejercicio militar vamos a encontrar fenómenos que ocurren constantemente y que marcan formas de construir jerarquías internas. Ya citamos la novela de Vargas Llosa basada en su experiencia del autor en el colegio militar Leoncio Prado. Aquí hemos remarcado un viejo ritual de bautismo de los nuevos cadetes, los cuales, metafóricamente, se van a convertir en “perros”. Los alumnos de grados más altos golpean y denigran a los nuevos mediante escenificaciones que lindan con la animalización y el homosexualismo. En otras palabras, el nuevo paga “derecho de piso” con su propio cuerpo para ingresar a la institución militar. El bautismo, entonces, constituye una ley nocturna, que a diferencia de la diurna –la que señala la igualdad de todos los cadetes- consigue un goce institucional no reconocido oficialmente, pero (con)sentido por todos como algo del cual nadie se puede quejar. Como bien dice Zizek, la transgresión produce la cohesión de la institución (1999:106). Habiendo participado en el ritual obscuro, el grupo antiguo y el nuevo se encuentran cohesionados por algo que solo ellos conocen, un pacto masculino que deben mantener en silencio.

Pero también es cierto que existe una gran diferencia de lo que hace el Ejército dentro de su institución y los que realiza con los campesinos. En el primer caso se trata de animalizar al nuevo para hacerlo más dócil a la misma institución: ser perro sería comportarse como un perro, ser fiel y servil. Por eso mismo podemos entender que el saludo del superior al cadete sea “mi perro”. Estamos ante una animalización metafórica del ser humano para ejercer mejor la disciplina y conocer las jerarquías institucionales. En el segundo caso, tenemos la misma situación de animalizar al campesino, adiestrarlo, someterlo a la disciplina militar, incluirlo en su lógica, pero sin tomar en cuenta las diferencias culturales o sociales. Es como sí el campesino, ya por el ingreso del militar, sea un cadete o un “perro”.

Presenciamos, entonces, dispositivos transgresivos cuya finalidad es generar cohesión mediante la violencia. Uno de estos rituales, mediante el cual se inicia al campesino en la institución militar, es matar y comer un perro. El ritual no ha sido estudiado hasta donde he podido investigar, en cambio sí tiene varios reportajes y documentación periodista⁷⁴. Se trata de un acto que corresponde a una preparación de mucho tiempo.

⁷⁴ Los vídeos abundan en la red y por lo que veo el fenómeno está extendido a varios países andinos.

En unos casos el cadete cría a un cachorro, el cual no solamente tiene que convivir con él, sino tiene que dormir en una misma cama y darle de comer de sus propios alimentos. En ese sentido comparte una vida metaforizada: ambos son “perros” y por lo tanto deben compartir un apego, intimidad y “afinidad”. El momento ritual ocurre cuando el cadete mata al perro, se mancha la cara con la sangre del animal y luego se come algunas de sus partes. La supuesta explicación de este acto consiste en que el ritual sirve para adiestrar al cadete en la muerte y en la falta de piedad hacia el enemigo. El militar debe ser una máquina de matar y mutilar sin ningún tipo de afecto. Ganar coraje matando al “amigo” es parte de una tradición que compone la prueba de hombría necesaria para ser militar. Es también una forma de disciplinar más allá de la propia intimidad y vida en común con el animal. Al obedecer a los superiores y matar al perro, mató también eso íntimo en mí mismo, produciéndose así una nueva subjetividad. El ritual entonces corresponde a una ley oscura que configura la identidad del militar y da cohesión a la misma comunidad a la que pertenece.

Ahora bien, ¿cómo entender la inserción de este tipo de mecanismos rituales en las comunidades campesinas a las cuales los militares visitaban y protegían? Me interesa comprender no solamente las intenciones de los militares sino analizar la forma en que el testimonio evalúa dicho ritual obscuro. Por lo cual me centraré en un pequeño fragmento que selecciona Edilberto Jiménez para producir una imagen que se basa en el siguiente testimonio

Los Llapan Atiq de la Guardia Republicana vinieron por el lado de Belén Chapi, llegaron al pueblo de Chupón y estuvieron un tiempo, cometiendo muchos abusos. Nos reunían, nos hacían agarrar perros y nos obligaban a matarlos. Luego a cada uno de nosotros nos hacían comer sus partes y con su sangre nos bañaban nuestras caras. Todo eso era para no tener miedo a los senderistas, así nos decían. También a los varones nos hacían corretear llevando carne de perro en nuestras bocas (Jiménez: 2009: 164-5).

El testimonio pertenece a I.J. quien pertenece a la misma comunidad de E. C. La imagen que produce Jiménez muestra a un grupo de militares rodeando a los campesinos en cuclillas, mientras dos de ellos son obligados a comer partes de unos perros muertos (uno de ellos tiene la cara manchada de sangre del animal). El título de la imagen es “Sembrando el terror”, aunque no sea una de las imágenes más terroríficas y crueles del libro. Como he señalado, el acto ritual de matar y comer un perro tiene por finalidad producir algún tipo de identificación con la ley nocturna de la institución militar (lo cual lleva a un deseo de pertenencia y de mantener una tradición), la inclusión entonces también pasa por el cuerpo que tiene que convertirse en dócil para fines ideológicos. Pero, desde la enunciación del testimonio, podemos leer el desfase de dos mundos que no se encuentran y, además, de lo inapropiado del ritual.

I. J. no conoce la forma en que el militar ritualiza el pase mediante la humillación, ni mucho menos lo considera una forma de prepararlos para el ataque y la hombría. Más bien su evaluación es negativa. Todos los abusos que cometían los militares son condensados en el ritual mismo. Matar, comer y bañarse con la sangre del perro parece significar una humillación sin sentido. Por un lado, es producir la insensibilización de los campesinos y la carnavalización de las acciones militares (correr con un trozo de carne de perro, comerla, bañarse en su sangre, etc.), pero, por el otro, para ellos significa un acto que borra su propia humanidad. Habría que ahondar un poco más en el significante que circula constantemente, a saber “perro”.

La palabra está cargada de una historia polisémica bastante amplia y sobre todo negativa. No solo el Ejército tenía la tradición del ritual que resumimos y el uso de la palabra para referirse al joven recluta, SL no dudó de utilizar también a perros para dejar sus mensajes metafóricos colgados en los postes de Lima⁷⁵. Por ejemplo, en “La boca del lobo” la palabra perro circula constantemente en los carteles que los senderistas dejan en los cuerpos de las personas asesinadas y mutiladas. Dentro de la historia colonial, la palabra se estableció como el insulto por antonomasia en el mundo andino⁷⁶. En la literatura indigenista, la palabra tiene el efecto de ser una de las máximas ofensas que siempre invitan a la acción de venganza. “Perro” condensa todas las desavenencias sociales, más aun si la unimos con un contexto racista. “Morir como un perro” en el caso senderista, o “ser como un perro” en el caso del militar, son las expresiones que construyen una relación con el enemigo y con el andino. No es gratuito que los militares hayan bautizado la zona sur de Chungui como “Oreja de perro”. Y más precisamente, hay que intentar observar otras escenas que reproduzcan este tipo de rituales que construyen lazos subjetivos perversos. Se trata no solo de comer un perro, sino también de “degustar” partes propias del cuerpo de quién ocupa la posición de “perro”.

Podemos entonces observar por qué el ritual fracasa y es evaluado de forma adversa por este testimoniante, aunque no se puede decir que no generó nuevas subjetividades en otros campesinos, me refiero a los ronderos, como veremos en la siguiente sección. Sobre todo cuando ya no es un perro el que es el objeto del ritual, sino un ser humano. Así, este sujeto, sea subversivo, arrepentido o inocente, se convierte en un “perro” y los otros, los que “comen” se conviertan metafóricamente en “perros”. Si el otro tiene la condición de “perro” (siendo un animal dócil y disciplinado,

⁷⁵ Ver Ubilluz y Vich sobre “Juicio Sumario” de Ángel Valdez (2009).

⁷⁶ Recordemos al mismo Arguedas cuando nos dice que los campesinos se levantaban “contra los terratenientes que consideraban a los indios algo menos que perros”.

“fiel”), entonces la “máquina mutiladora” puede hacer su trabajo, es decir cortar y dar de comer al otro que es un “perro” (individuo incorporado en tanto es un cuerpo dócil para la ideología). Como señale anteriormente la mutilación es subjetiva y objetiva al mismo tiempo.

R. Z., relata una escena en donde los campesinos son obligados ya no a comer la “oreja de un perro”, sino una oreja humana. Después de haber estado en “las retiradas” es capturado con un grupo de personas por los militares, quienes, guiados por un campesino del lugar, comienzan a hacer una selección de los “cuerpos contaminados” con la ideología senderista, este trabajo correspondía al guía. En otras palabras, hay una “mutilación” simbólica de estas personas; no sabemos cuáles son los criterios que tiene el guía, tomando en cuenta que las identidades son bastante laxas; lo que debe hacer es solo seleccionar a unos en vez de otros. Lo cierto es que el guía empieza su selección y un grupo de seres humanos se convierten, inmediatamente, en “nuda vida”; de esta manera puede empezar la mutilación “real”:

Sí allí estaban y lo mataban así en nuestro delante en el suelo lo tiraban bala así pues, montón, ya estaban. Entonces a otros lo hacían comer oreja cortado, así de allí ese los que no estaban comprometidos soltando ya últimos quedamos como cinco nomás ya pe y no era, él ya nos garantizaba, estos muchachos no los he visto...”

No dice si él ha comido la oreja de unos de los caídos o si algunos de los salvados se han salvado porque justamente se han comido la oreja de los otros. Se ha(n) salvado a costa de los otros, a costa de la oreja de otro. Pero, ¿cuál era la finalidad de comerse su propia oreja? Si al “comer y matar un perro” se trataba de adiestrar al campesino en las “tácticas” del militar, el comerse “la oreja” (mía o ajena) parece tener una lógica más allá de la humillación. Sabemos que los militares mutilaban muchas partes del cuerpo de los prisioneros antes de matarlos, pero aquí se nos muestra una simbolización de un ritual cuya finalidad es la desubjetivación del otro y de incluso de mi propio cuerpo. Hay entonces, un comercio simbólico establecido en el precio de una oreja: paso al lado de los “buenos”, dejo de ser “nuda vida”, cuando pongo de sacrificio mi propio cuerpo o el de alguien cercano a mí. Al igual que el ritual del “callejón oscuro”, la oreja cortada era el precio para el pase. Y, al mismo tiempo, al ser comida o degustada, se “ganaba” la insensibilidad que exige el orden institucional militar.

Rocío Silva Santisteban nos recuerda que, desde el testimonio de un militar apodado “El Brujo”, un mecanismo de bautismo para los soldados que llegaban a la zona de conflicto, consistía en matar a un senderista. Solo así, el militar podía estar dentro de la “gramática” de la violencia y podía luchar en contra de los senderistas. Partía de una

“política institucional” no reconocida. Y la autora atina en este punto, ya que una de las canciones que los militares cantaban (incluso aparece en “La boca del Lobo”) hablan de cómo ellos pueden “comerse” al senderista por partes: “¡Terroristas! Esta noche entramos a sus casitas, comeremos tus tripietas, beberemos tu sangrecita, cortaremos sus cabecitas y les sacaremos los ojitos.” El cuerpo del senderista era el “alimento” del mandato simbólico militar, un mandato que no solo mandaba a obedecer y defender al Estado, sino a gozar, a canibalizar al otro, a comérselo. La canción, como vemos, no solo sirve para “meter” miedo al enemigo, sino para construir una fantasía que se volverá realidad.

Asimismo, este tipo de acciones circulan a lo largo de los testimonios, casi siempre de forma mínima y con poca evaluación. Ya señalé que se trata de varones que no quieren reconocer los actos cometidos. En ese sentido es un “ritual obscuro” común. El Ejército buscaba volverlos como ellos, inhumanos, incapaces de distinguir al humano y al animal, a lo cual el sujeto del testimonio si sabe o sabía muy bien. Si había que comer la oreja del otro, era un precio indispensable para gozar del Gran Otro, separándose así de su intimidad y ser, de una u otra forma, su esclavo. Esto tendrá sus propios límites, tal como veremos en la siguiente sección.

Para I. J. lo terrible no ha sido solamente las muertes, sino el sometimiento de su humanidad mediante el rito de comer un perro, un sometimiento que al parecer carece de sentido práctico, cercano a lo absurdo. Y en el otro caso, R. Z. proyecta la forma en que comer la oreja del “contaminado” es una forma, paradójicamente, de descontaminarse o de hacer ver que son dóciles con la institución militar. Pero ese otro, en tanto se encuentra en estado de excepción, pierde su dignidad y es “animalizado”, convertido en un “perro”, y ahora sí puede ser comido por un “perro” sometido al deseo del militar⁷⁷.

Y aquí tenemos una de las consecuencias más irreparables que hizo el Ejército con respecto al subalterno: separarlo de sí mismo, separarlo para volverlo un “caníbal”, es decir incluirlo (como cuerpo sometido y disciplinado, mediante la insensibilización con el animal) excluyéndolo (como comunidad e individuo cultural que puede reconocerse en sus miembros cercanos). La intromisión del discurso militar y la ejecución bajo su tutela de este tipo de actos en el mundo andino, asumen dos sentidos: por un lado,

⁷⁷ Si regresamos a Arguedas, podemos notar que más allá de la marcha –otro rito militar- no solo le indigna la escisión provocada en el individuo (“son los mismos que matarán a sus prójimos”), sino le indigna que ese acto ocurra a luz pública, en pleno 28 de julio, el día de la fundación del Perú. El Estado-nación es “una promesa que nunca se cumplió” en palabras de Víctor Vich (2002), y el corto análisis de Arguedas se da cuenta de esa crisis que no podría más que producir las muertes que solo redondean las cifras de la CVR.

disciplinar y someter mediante la ejecución de un cuerpo contaminado, en un proceso de deshumanización. Por el otro, la exclusión de algún tipo de subjetividad andina, de su particularidad. Simbólicamente comen algo de su condición andina.

2.4 “Enterrando el miedo”: los ronderos y su salida del discurso militar

Hasta aquí me he centrado más en el testimonio de E. C. por considerarlo uno de los más interesantes y complejos. Niño aun cuando empezó las acciones, su memoria es privilegiada a diferencia de otros campesinos que no desean hablar; en contraparte, el rango de su representación es limitado. Se hace indispensable, entonces, buscar otro elemento que nos dé muestras de la complejidad de la situación que vivió la comunidad de Chungui. No hay mejor posición que la que nos puede traer los “ronderos”, acaso el “producto” del discurso perverso.

Nacido en Lima, A. V. nos cuenta que sus padres deciden regresar a Chungui para volver a sembrar, y porque el padre encuentra un trabajo como carpintero. En la comunidad hace la educación primaria con otros niños de los anexos, mientras paralelamente sus familiares venden cacao y café en otras comunidades cercanas. Esto nos da marcas de su subjetividad, en tanto la existencia de un deseo de aprender, pues como él dice los alumnos vienen de lugares bastantes alejados; además, le dan mucha importancia al comercio de productos no tradicionales. Más adelante, subraya que, a diferencia de otros comerciantes, su familia no hacía trueque sino que vendían para seguir comprando en las ferias tradicionales. Esto es una señal cultural que los diferencian de los otros campesinos, pues su familia si juntaba dinero y sabía lo que significaba el comercio y el ahorro. El contacto con Lima los había cambiado. También nos da muestras de lo activa que puede ser la comunidad antes de la llegada de la violencia: la presencia de un tinterillo abusivo, S. A., hace que los comuneros lo boten desnudo del pueblo mientras lo golpean con “palos y piedras”. Es importante este hecho que aparece en varios testimonios, aunque con diferentes matices. Al parecer se trata de señalar, con cierto orgullo, que son comunidades que pueden tomar decisiones si la situación lo reclama. Queda marcado que las comunidades de Chungui tienen una agencia social, política y económica antes del comienzo del conflicto. E igualmente vemos la heterogeneidad de los sujetos que la habitan.

Esta capacidad de agencia y de toma de decisiones tiene toda una historia que hay que revisar. Edilberto Jiménez recoge en sus referencias históricas (2009: 83-5), una gran cantidad de conflictos que van desde la época incaica, republicana. Jiménez no lo menciona, pero Chungui está presente en todas las grandes revoluciones y movimientos campesinos, así como parte de las violentas represiones por parte del Estado. Esto apunta a dar cuenta de la tradición política y social que cultivó la comunidad a lo largo de su historia, pues se trata de tener una actividad y tomar decisiones con respecto a lo que sucede en sus territorios. Y con respecto al último momento de violencia, no debe sorprender que los “ronderos” ocupen un lugar fundamental dentro de la historia del conflicto. A. V. nos va a dar luces sobre esta participación que, como veremos en el capítulo tres, tiene implicancias terribles para la guerra; pero centrémonos en la relación que tienen con los miembros del Ejército.

La relación con los senderistas no es tan compleja como la de E. C., más bien es menos complicada, por tanto se trata de no darle el mismo sentido⁷⁸. Pero si hay que dejar en claro un ánimo por mentir y ocultar mucha información. Por ejemplo, para él SL llega en 1983 y su presencia no fue tan importante en la escuela. Inocentemente, A. V. se contradice con las otras versiones de los testimonios, siendo esta una estrategia de representación para dejar en claro que no participó en ningún acto que involucraría la muerte de una persona o el hecho de haber tenido una posible simpatía con SL. Para él, eso es cosa de “ignorantes”. Poco a poco, esta estrategia irá perdiendo fuerza y decayendo de acuerdo a cómo avance la entrevista.

Podemos adelantar que A. V. asume como “normal” todos los actos de los militares, como el castigo y la muerte a los senderistas (“Los de sendero tienen la culpa, por su [propia] culpa es que han perdido su vida...”). En un primer momento niega que hayan existido violaciones a las mujeres, robo de ganado, abuso y discriminación por parte de los militares. Desde su punto de vista, torturar, mutilar y matar a los rendidos, son actos que no necesitan de mucha evaluación, a pesar de que consigna que sean niños y ancianos los torturados (enfáticamente dice: “los militares han hecho bueno”).

La airada defensa que hace A. V. del Ejército tiene dos lados: uno, su asimilación del discurso militar; dos, servirse de este discurso para exculparse. No solamente se trata de la defensa de los actos obscenos, sino cómo va a justificar sus acciones y las

⁷⁸ Este testimonio es dificultoso de entender desde el punto de vista común que se tiene para este género. Al parecer está más cercano a la entrevista, pues la persona que hace el papel de interlocutor se asemeja a un periodista que no solo pide constantemente información sobre determinado personaje sino que también exige evaluaciones sobre el papel de los participantes. En consecuencia las respuestas son agrias y llenas de sobresaltos; aún así hay momentos que se dan mayores vistas sobre los hechos ocurridos.

torturas que cometieron los militares y el grupo de ronderos a su cargo. Y, principalmente, la forma en que dar cuenta del posible goce que sintió torturando. Para él, por ejemplo, las violaciones a las mujeres “han sido cosa de muchachos”. Esta forma, al parecer cínica o criolla, de construir una estrategia que devalúa el pasado ocurre por la expectativa en el futuro: no importa lo que hayamos hecho, solo importa sobrevivir y seguir mejorando. Como sabemos, las violaciones no eran actos esporádicos sino constantes y muchas veces defendido por la lógica machista y patriarcal de las comunidades campesinas. La mujer, desde esta lógica, no merece pena o afecto por las circunstancias de la violencia, ni mucho menos debe indignar el hecho que haya sido violada. Son los “costos” de la guerra y de haber pasado a la protección del Estado nación. Como bien sabía Arguedas los actos simbólicos y la performance soportan los hechos que no se quieren cuestionar.

También da cuenta de las cosas que les dan los militares: armas por ejemplo. Lo más importante para él, y aquí sentimos un eco de la prensa limeña, es la pacificación; los medios para hacerlo carecen de importancia. Incluso se le pide que evalúe sobre estas acciones de los militares, respondiendo desde la lógica de la disciplina:

No puedo opinar nada, pues, como eso de la matanza habría sido la obligación pues no, no creo que por sí mismo también militar habrá matado, claro nos dijo, cuando vino el general *toda la gente comprometida adentro ya se van a matar, si en caso que no se matan seguirán en los mismo*, nos decía, pues, dos veces, tres veces, creo que vino...

Nuevamente tendríamos que utilizar la idea de la “banalidad del mal” de Hannah Arendt para entender lo que nos propone desde su subjetividad de “rondero”. La ausencia de opinión parece ser un ingreso a la maquinaria “burocrática” de tortura y muerte que practicó el Ejército en esa etapa, pero resulta crucial la forma en que él interpreta las acciones. No cree que esté ante locos, asesinos y dementes que matan por placer (como en algún momento se desprende en la representación de Iván Roca en “La boca del lobo”), sino que está ante órdenes oficiales, es decir ante el representante del Gran Otro: el general les pide que maten a los comprometidos porque siempre están “contaminados” y van a seguir en lo mismo. ¿Qué podría hacer él en este caso, sino es cumplir los deseos del discurso militar? Órdenes son órdenes. Así, la disciplina se instala como lo más importante para entender este discurso y sus efectos en los ronderos. Pero es justamente la disciplina lo que les permite excusarse de algún tipo de goce cometido en los actos. Y también puede significar un tipo de estrategia para ocultar un plus en el cumplimiento de la orden. Eso no lo podemos saber, su discurso se cierra sobre esta idea al parecer inexpugnable.

Hasta aquí el individuo ha interiorizado la lógica que excusa a los militares: es parte de su obligación, es parte de la disciplina. Aunque ha marcado la presencia de una voz oficial que señala la orden de matar, ahora bien, el testimonio va a cambiar radicalmente con la intromisión de una voz, al parecer ajena al momento y a los intereses de la entrevista. Al parecer la voz pertenece a una mujer cercana a entorno familiar de A. V., tal vez su hermana o esposa, no lo sabemos. En el momento en que A. V. asume una posición más férrea a favor de los militares (incluso llega a decir que la CVR está hecha para soltar a los senderistas y que desconfía de sus implicancias y supuesta ayuda reconciliadora) y señala que “si en caso no hubieran venido los militares, yo no sé qué más gente hubiera muerto y todo el mundo se comprometía, más bien gracias a los militares vivieron y nos han organizado, por ahí la gente estamos tranquilos”, esta voz femenina aparece. En palabras psicoanalíticas, el saber masculino, afianzado en el Estado-nación, es descompletado por la mujer que puede decir la “verdad” traumática de la presencia de los militares: “cuando nos ha agarrado en nos ha llevado a la plaza y a cada uno nos ha hecho parar...han soltado bala, de eso también nos hemos traumatizado”. En otras palabras, los militares han gozado de su miedo, se han alimentado de su terror.

Hasta ese momento, A. V. había establecido un discurso de defensa del accionar de los militares, un discurso que no funciona aisladamente, sino en la “tradición” que relaciona la oficialidad y el mundo andino, es decir que las acciones del Estado-nación, su lucha contra los enemigos externos e internos, tiene por base el “apoyo” de los campesinos. Esa voz que irrumpe deconstruye el saber institucional y reconfigura el testimonio de una manera más crítica para con los militares, algo impensable e imposible hasta hace unos momentos⁷⁹. Si A. V. se mostraba duro y hasta cínico con sus afirmaciones, la aparición de esta voz va a rediseñar su estrategia por completo. Estos son justamente los peligros de la sobre-identificación.

Después de esto, A. V. no puede hacer más que asumir los hechos, mas no así las responsabilidades. Veamos un momento en que la entrevistadora le pregunta sobre la acción de un militar en las matanzas, A. V. comienza a contar sobre su participación:

⁷⁹ En términos de Agamben “el testimonio es el encuentro entre dos imposibilidades de testimoniar; que la lengua, si es que pretende testimoniar, debe ceder su palabra a una no lengua, mostrar la imposibilidad de testimoniar. La lengua del testimonio es una lengua que ya no significa, pero que, en su no significar, se adentra en lo sin lengua hasta recoger otra insignificancia, la del testigo integral, la del que no puede prestar testimonio”. Si pensamos que el fracaso de la estrategia de A. V. de mantener un discurso coherente ante la CVR se deba a que la mujer que interrumpe lo hace desde lo que ha pasado y sufrido por los militares, sino desde lo que ha sentido con respecto a la muerte de “testigo integral”. Los testimonios de las mujeres son más específicos sobre esta posición discursiva.

E: ¿Y él mataba de forma cruel?

R: Ahí es lo que yo también estuve pues, me han nombrado para...las pozas, entonces yo en un tarde ya también me han obligado para enterrar, a varios nos han obligado, entonces fuimos, entonces ahí han matado así a niños a señoras, había chicas, tanto hombre como mujer a toditos lo han matado.

Agamben argumenta que el “estado de excepción” no es solamente un lugar en que se suspende la ley para que la ley se haga efectiva con toda su violencia, es también una “zona gris”, una ausencia de intelección que vuelve a todo mal banal. Recordemos un punto al respecto, pues la estrategia del rondero comenzó con una defensa del accionar del Ejército, para luego pasar a contar aquello que no quería contar (o, si algo paso, es por culpa de SL). Aquí, en cambio, no asume por entero su responsabilidad, más bien señala que son los militares los que lo obligaron a participar de la acción. Él, y un grupo más de ronderos, no identificados en el testimonio, tienen el deber de cavar las fosas. ¿Y qué más podrían hacer sino es obedecer? Se trataba de defender a la nación, la ficción fundacional que estaba en peligro⁸⁰

Igualmente, es dable rescatar lo que Primo Levi nos dice. Para el novelista italiano el testigo se siente culpable de haber sobrevivido, pues ha logrado entender que se mantiene con vida por la vida de otro que ha muerto en su lugar, de aquel que ocupó el lugar de la “nuda vida”. Sobrevivir significa tener, en un momento, conciencia y responsabilidad de los que murieron. Contrariamente, durante el proceso, en los actos que corresponden al momento en que ese otro muere, el que aún no es testigo, el que va a sobrevivir, no tiene “responsabilidad” de esas muertes, porque lo único que importa es vivir. Y aún más, si él mismo es obligado a matar, lo hará con la contrariedad de saber y no saber que está haciendo. Para él es cómo estar en un sueño o tal vez en una pesadilla, en donde no tiene ninguna capacidad de decisión y mucho menos libertad. La práctica discursiva que maneja A. V. pertenece, en suma, a la “zona gris”; recordemos que él no quería hablar, pero la irrupción de la voz femenina lo obliga. Y regresando a Levi, para él la “zona gris” es el lugar donde bien y mal se fusionan, el lugar extraño a la ética. El individuo solo sobrevive y no puede dar cuenta de su responsabilidad, salvo retroactivamente, cuando el recuerdo, la memoria asalta su testimonio. La voz de esa mujer es la de la responsabilidad y la de la capacidad de ser testigo. Solo así se instala la culpa de haber sobrevivido y ver al otro morir. Una deuda impostergable. Por eso mismo puede decir lo que paso.

⁸⁰ Zizek manifiesta al respecto de esta violencia: “la erupción de la violencia “real” está condicionada por un estancamiento simbólico. La violencia “real” es una especie de escenificación que surge cuando la ficción simbólica que garantiza la vida de una comunidad está en peligro.” (1999: 109).

Si SL motivaba mediante la violencia el sometimiento a observar una muerte para luego “comprometerlos” no solo mediante el discurso y el relevo de las “nuevas autoridades”, sino mediante la dádiva de las pertenencias del muerto; el Ejército, por su parte, asume un compromiso similar al propiciar que los subalternos sean parte y testigos de la muerte de “gente inocente”. Pero, ¿cómo se divide aquello que, según la ley, debería ser homogéneo? Antes de responder a esta pregunta, hay que observar nuevamente el hecho de que A. V. pareciera estar siempre agradecido al Ejército. Desde mi punto de vista, este agradecimiento es la forma en que se asume la soberanía en toda su potencia, es decir volviendo a un territorio/subjetividad no solo en un “estado de excepción” sino en una “zona gris”. La soberanía moderna tiene ese fundamento: un “hacer vivir y dejar morir”. En otras palabras, el cuerpo del subalterno se vuelve dócil porque el “marco de guerra” ha generado la defensa del Estado-nación, me ha “salvado” a costa del otro, del señalado como enemigo, entonces doy gracias. Algo similar señalaba Hannah Arendt al apuntar que dentro de un estado totalitario, el individuo debe prepararse para ser sacrificado si quiere ser salvado.

Resumiendo esta parte del testimonio, A. V. da cuenta de cómo el sujeto se encuentra en una zona indeterminada entre el vivir mismo y el morir latente ante el poder de un representante que tiene la capacidad de “hacer y dejar vivir” y morir al mismo tiempo. Solo así se hace buenos súbditos y mejores esclavos. A este tipo de relación Foucault la llama precisamente el biopoder, en toda su efectividad etimológica. La respuesta a la pregunta debe encontrarse, entonces, por la salida de Arendt: entendemos los hechos por los efectos de un estado totalitario, pero matizando el sentido que le otorgamos al término “totalitario” y ligándolo con la historia peruana. Solo así podemos establecer un paralelo final con SL, pues el biopoder es un ejercicio moderno que parte del Estado-nación, exista (precariamente como en el caso del Ejército) o no exista (en un estado de latencia o simulacro como en el caso de SL). Agamben ofrece lo que ya es una respuesta anunciada: “¿Cómo es posible que un poder cuyo objetivo es esencialmente el de hacer vivir, ejercite por el contrario un poder incondicionado de muerte? [...] el racismo es justamente lo que va a permitir al biopoder establecer en el *continuum* biológico de la especie humana una serie de cesuras, y volver a establecer de este modo en el sistema de “hacer vivir” el principio de la guerra” (2002: 87). Entonces, lo que Abimael Guzmán llamaba la “masa”, a la que había que someter mediante el poder⁸¹, y lo que el Ejército llama “indios” o “serranos”, es aquello que hay

⁸¹ En los documentos oficiales, Guzmán es claramente obscuro: los campesinos son “masas sobre las cuales se ejerce el poder” (Tapia 1997: 103).

que “salvar” y “dividir” mediante la violencia⁸²; ambos discursos se unen mediante el racismo que tienen en sus prácticas y que los enlazan mediante un compromiso más soterrado: el discurso de la modernidad. SL y el Ejército están comprometidos en retirar al subalterno del mundo andino e ingresarlo al lado oculto de la modernidad, sin tomar en cuenta su “singularidad”, es decir aquello que los convierten en el síntoma de la nación. Pero, el subalterno tiene sus límites y A. V. lo señala enfáticamente. Ingreseemos el testimonio de R. Z. que amplía más lo que A. V. no puede decir.

Cansados de los robos que constantemente cometen los militares (roban sobre todo animales) y ante los constantes castigos (A. V. estuvo cinco días por tomar una gaseosa que fue confundida con cerveza), la comunidad campesina decide mandar un memorial quejándose de los constantes abusos. R. Z. matiza un poco más esta situación. Los militares, para él, no solo los han “salvado” de SL, sino que los adiestran mediante castigos y chicotazos. Prácticamente les mandan a hacer de todo: trabajan de vigías, tienen que hacer caminos, hacerles la comida (a costa de quedarse sin comer), hacer patrullas, les roban el ganado y lo venden, y un largo etc. En otras palabras, los militares se están convirtiendo en una especie de “robagoce”, es decir individuos que se dedican a alimentarse del trabajo de los demás sin hacer nada a cambio, a gozar a costa de ellos. Con los campesinos los militares habían enlazado un vínculo intersubjetivo perverso, este se va rompiendo cuando estos muestren que no están tan disciplinados y, sobre todo, cuando les comienzan a prohibir ciertas particularidades. La primera de ella es el alcohol. Esto no pasa desapercibido por R. Z., por tanto los militares podían tomar a sus conveniencia: “Ellos si tomaban hacían fiestas, siempre ellos hacían fiestas a veces cuando hacían fiesta soltaban granadas. Balas o sea instalazas, soltaban pues como si estaban en guerra.”

Hay que notar que no se trata solo de tomar a costa de la castración del otro (los campesinos no pueden tomar), se trata también de atemorizarlos mientras toman y gozan. Los militares hacían de la celebración un acto perverso para la mirada del

⁸² El General Huamán Centeno, paralelamente a su adversario, también señalaba sin tapujos la obscenidad del poder que poseía: “La salvación no es militar porque si fuera militar yo lo resuelvo en minutos. Si se trata de matar, Ayacucho no existiría en media hora y Huancavelica tampoco” (Tapia 1997: 136) La brutalidad de la enunciación tiene elementos que son necesarios analizar. Primero, la declaración apunta a lo que estaba haciendo el Ejército en ese momento –en el año de 1983- eliminando y matando a la población de las provincias mencionadas. Segundo, la declaración deja entrever un espacio de crítica a la decisión política de quienes militarizaron la zona. Por eso la segunda parte de la declaración no es brutal, sino lúcida y adecuada. Huamán Centeno dice que la solución es política, que hay una necesidad de corregir la miseria de esas poblaciones y que los militares son militares, concluyendo que “seguimos jugando en el régimen tradicional” (ibíd.) Pero esto no quita las responsabilidades del general que, a decir de los dos testimonios que manejamos, fue partícipe de muchas las torturas y ajusticiamientos.

campesino. En este momento, se comienza a romper el lazo que los había unido a luchar con un enemigo en común. El momento más significativo es cuando los militares prohíben la circulación de la hoja de coca, alrededor de 1989. Ya no estamos ante el alcohol, más bien ante un bien cultural, algo que es parte de la particularidad andina. La hoja de coca es uno de las plantas más utilizadas, la cual se usa como “energizante” natural y al mismo tiempo como un elemento sagrado y religioso. Pero también es el principal ingrediente de la pasta básica de cocaína, tal vez por eso fue prohibido. R. Z. no nos dice que este es el momento final de su relación, solo nos da señas que después de esto los campesinos hacen, en sus palabras, una “reunión secreta” para quejarse con otras autoridades “superiores” del comportamiento militar. Según él es por el robo del ganado, pero esto era algo que venía sucediendo desde que empezó el conflicto y se instaló la base militar, es decir en 1983. Al parecer, es la hoja de coca la que los incita a quejarse de los militares, a desprenderse de su lógica.

Regresemos a A. V. para ampliar este punto. Rondero aún durante el trabajo de la CVR, reconocido por el apoyo incondicional a los militares y desconfiando de las entrevistas, logra expresar la voz del militar y, al mismo tiempo, separarse de su discurso de forma irónica. Cuando llegan las noticias del memorial, el capitán los hace reunir y les dice: “y de vuelta allá de Ayacucho, habían hecho regresar el memorial al capitán, entonces ahí nos hizo llamar pe y disculpando la palabra, ahí nos mandó a la mierda, *concha tu madre, quien carajo, quien ha mandado a preparar este documento*, nos hizo ver pe, y ahí ha reconocido nuestras firmas, nuestros sellos...”

Más allá de la obscenidad de la reacción militar, hay que observar la huella de deseo que lleva inscrito el memorial en sí mismo. Memorial tiene, como su nombre lo dice, la capacidad de ser un documento que hace/produce la memoria, pero una memoria que apunta a una queja o, dado los casos, a una súplica⁸³. Pero, ¿no parece ingenuo mandar una queja al Estado-nación que ha creado ese sistema de exclusión y que no reconoce que el subalterno tenga letra? La confianza no es nueva, pues la huella de deseo que tiene la carta no es simplemente de quejarse por los robos, sino de suplicar por ser reconocidos como individuos y ciudadanos. Salir de su condición de “masa” (campesinos analfabetos, incapaces de tomar decisiones, en palabras de Abimael Guzmán) o de indios (similares palabras a las anteriores pero por parte del Ejército), es decir sujetos que no pertenecen a la ciudad letrada, pero que pueden recurrir a las reglas de juego de la ciudad letrada. Un memorial es, entonces, no solo el deseo de

⁸³ La CVR es un trabajo de la verdad basado en la memoria y ¿por qué tiene A. V. tanta desconfianza? Creo que sabe muy bien que no parte de su propia decisión sino de la misma élite limeña.

pertenecer al Estado-nación sino la capacidad de tener una agencia, de interpelar con las armas del poder al poder. ¿Cómo puede reaccionar el Ejército, más allá de los improperios del capitán “traicionado” por sus ya no tan “subalternos”? Dentro de una lógica militar la queja no solo es traición, indisciplina y cobardía, sino “mariconería”, lo peor para el militar. Pareciera que es el momento en que se da cuenta, el capitán, que no está ante “subalternos” sino ante “ciudadanos” o personas que desean serlo y que han dejado un llamado de advertencia al Gran Otro.

Pero recordemos, como si dice R. Z., que se trataba del robo de ganado, de los abusos, pero también del alcohol y de la hoja de coca. En otras palabras de cierto goce andino. Al respecto cabe recordar que en “La boca del lobo” existe un momento similar. Dos soldados, que realizan un patrullaje nocturno, quieren entrar a una fiesta familiar. Primero quieren impedirla solicitando un “permiso especial”. En el fondo quieren ingresar y aprovecharse de la comida y el alcohol que puedan conseguir de manera gratuita. La gente no reacciona pasivamente, más bien los empujan y sacan de la casa, insultándolos y nombrándolos “roba gallinas”. Además una piedra cae a la cabeza del más abusivo y criollo de los dos militares. Justo aquel que había violado a una muchacha del lugar. En ese punto, la película muestra bien cómo la gente defiende su goce: la fiesta, el trago, la música andina, el baile, etc., es algo propio que no puede ser compartido tan fácilmente por el foráneo, más aún si este los maltrata y abusa de ellos. Contrariamente, la película construye la imagen de un campesino violento que puede oponerse al militar por defender su fiesta. Lo que vemos, en cambio, en Chungui, es el acto formal y documentado de la defensa de la propiedad privada o comunal, pero sobre todo del goce cultural, y se trata de una defensa que no pasa por los actos violentos. No insultan a los militares y les tiran piedras para defender su particularidad, sino que buscan mecanismos legales con el Gran Otro. Una salida menos alocada, en cambio sí más racional, más moderna.

Parece, así, que el subalterno se ha “escapado” de la “retirada” y busca nuevos lazos, tal vez políticos, del que le ofrece el militar. Las lisuras son una marca de la impotencia oficial ya que podemos saber que el memorial contiene el signo de salida de la situación de resto⁸⁴. Y es también la “salida” del militar abusivo de Chungui. Para que

⁸⁴ ¿Qué ocurre después de haber presentado el memorial? Los militares se retiran de Chungui dejándolos, en palabras de R. Z., “divididos”. Según él, en ese momento se sentían desolados, además pensaban que los senderistas iban a llegar a aniquilarlos. Comienzan a pelear entre ellos, acusándose de haber presentado el documento. El miedo a la venganza senderista era muy grande. Nada de eso ocurrió, más bien compraron, con mucho esfuerzo, dos armas de fuego y comenzaron a imitar a los militares: “He, con eso pues nos quedamos, noche igualito con los militares, estamos igualito hemos estado...y así pues.” Al poco tiempo, siguiendo con la historia, comienzan a tener comunicaciones oficiales con las bases militares de Huanta y

ocurra esto, el subalterno no solo debió haber tendido lazos con la modernidad (mediante la escuela o el comercio), sino que debió haber internalizado el discurso de la rama oficial del Estado. ¿Cómo logró dar este movimiento sino mediante una inclusión y cuáles podrían ser las consecuencias de este ingreso a la lógica oficial? ¿Qué es lo que podría surgir de la relación de los campesinos con otros campesinos? ¿Cómo reconocer quién está dentro y quién está afuera de la nación? Continuaré la idea de la perversión en el siguiente capítulo porque se trata de ver cómo los ronderos cometieron abusos con otros “sujetos”.



Huamanga. Les cuentan a quienes han visto, que novedades hay, etc. Solos, reinician sus vidas no sin muchos problemas cómo veremos en el capítulo siguiente.

Conclusiones: “si la memoria no me engaña”

Todavía hoy, al testigo, se le pide que diga la verdad, solo la verdad, y es más, toda si puede, pero por desgracia ¿cómo va a poder? Le exigen toda la verdad sobre lo que sabe. Pero, en realidad, lo que se busca, y es más que en cualquier otro en el testimonio jurídico, es con qué poder juzgar lo tocante a su goce. La meta es que el goce confiese, y es precisamente porque puede ser inconfesable. Respecto a la ley que regula el goce, esa es la verdad buscada.

Jacques Lacan. *Seminario XX*. Tomado de *Contra el sueño de los justos*.

¿Qué es lo que queda después de la guerra? ¿Cómo intentar reconstruir la historia individual, colectiva y nacional después del conflicto? Estas son preguntas que quedan pendientes después de realizar este trabajo de investigación, y las cuales me resultan fundamentales para volver a pensar y reflexionar urgentemente. Mi interpretación no las resuelve, más bien pienso que debería generar un debate más amplio, con posibilidades de respuestas, reconocimientos mutuos y señalamiento de responsabilidades. Esa sería mi ambición y anhelo. Solo así podríamos volver a sentirnos una comunidad nacional, si es que alguna vez lo fuimos. Y es que pretendo asegurar que la fragmentación y el antagonismo no es parte privativa de este conflicto, el cual no es simplemente un “momento extraño” de la historia peruana, un espacio para la locura y el fanatismo. Es parte de una narrativa enlodada en nuestro pasado, en nuestra constitución como país y sociedad. De esta manera, “la retirada” que realiza SL es una metáfora que ya se encontraba inscrita en el deseo del Estado-nación: la de retirar al mundo andino, culturalmente hablando, del conjunto nacional. Es allí donde SL y el Ejército coinciden abiertamente.

SL realizó un experimento biopolítico con el fin de generar un espacio revolucionario y de reconfigurar la subjetividad del campesino, de “experimentar” con él. Para esto terminó replicando la lógica a la cual decía combatir, la del Estado opresor, la de las jerarquías que lo constituyen. Y sobre todo utilizó ese espacio de experimentación, “las retiradas”, para gozar de someter al otro, de colocarlo en una posición que lo despojaba, que lo “desnudaba” de su condición cultural y humana. El único fin era crear militantes que pudieran cumplir los mandatos del líder. La ley del Otro senderista era una ley que ocultaba otros designios y estatutos distintos al de representar a los campesinos como conjunto humano. Y, mucho menos, de una posible reivindicación

cultural. Se trataba de gozar sobre ellos, de utilizarlos y sujetarlos a una forma de totalitarismo.

Asimismo, la reacción del Ejército debe entenderse simétricamente a la de SL. Y no creo que este punto sea algo que esta tesis aporte como novedad. En la película “La boca del lobo”, el teniente Iván Roca lo dice claramente: “ningún terruco comerá mejor que nosotros”. Suplantemos el verbo “comer” por “gozar” y veremos la implícita competencia por derruir al campesino, por someterlo a sus lógicas y mandatos autoritarios, por gozar con/de ellos. No son totalitarios, aunque a veces lo parezcan, sino autoritarios. No se sostienen en la voz de un líder que los manda a entregar su vida por un ideal, sino en el deseo de defender un ente abstracto, la nación y al “estado de derecho”. SL y el Ejército tienen entonces cosas que hacer y defender: el ideal revolucionario y el Estado. Para eso tienen mandatos, leyes que cumplir y acatar. Pero, sobre todo, tienen en común la reproducción del suplemento de la ley, es decir, de un goce, oculto y obscuro, en contra de los campesinos.

Y, al respecto, también tienen un fantasma en común: el desprecio al andino, pero es un desprecio que puede y debe matizarse. SL, tal vez por la fuerza dogmática de su discurso, mira a los campesinos como niños/jóvenes que tienen que aprender y concientizarse, de esta manera podrían inculcarles el ideal revolucionario y hacerlos partícipes de una transformación radical de la realidad social. El Ejército mira a estos como parte activa del conflicto, en el sentido que son proclives a “contaminarse” con la subversión. De esta manera, para los militares, a pesar de tener una base andina, miran a los campesinos no solamente como afectados/enfermados por el problema de la subversión/infección, sino que son parte del “problema/enfermedad”. Por un lado, los militares reprimen y maltratan a los campesinos, pero por el otro, les da un tipo de agencia y los introduce a sus lógicas de poder, los “educa” o los “sana” de otra manera. El Ejército es la cura y el veneno para los campesinos. Los desprecian como comunidad cultural y los incluyen como cuerpo sometidos, como cadetes que cumplen órdenes.

Lo que estos discursos no pueden reconocer es la singularidad andina, las narrativas y los deseos de los campesinos. Y, es necesario decirlo, en este trabajo tampoco encontramos la “singularidad” del mundo andino, solo vemos las estrategias de sus habitantes para colocarse en distintos niveles y acciones, dependiendo con que participante se relacione. Vemos sobre todo su deseo de entrar y ser reconocidos como parte de algo más importante (la utopía socialista o la pertenencia a la nación).

He intentado subrayar entonces una agencia singularmente andina en su relación con los otros agentes.

Ergo, una agencia que se adueña de su historia y se contradice constantemente en su participación. ¿Cómo SL ingresó tan libremente en las comunidades chunguinas? ¿Cómo pudo captar tantos militantes y comprometidos? ¿Por qué no hicieron nada cuando mataron a las autoridades? De cierta manera, existieron simpatías dentro de las comunidades que incentivaron un proceso de catástrofe, de normalización de lo anormal. Justamente la figura teórica del “estado de excepción” me ayudo a entender este proceso.

Contrariamente, con el Ejército existió una lógica de “cooperación obligada”: “defiendes al Estado en contra de la subversión, es tu misión”, parecen decirles a los campesinos. Y, además, es tu trabajo. Como lo señalé anteriormente, el subalterno tenía que constituirse en una herramienta útil para los militares, y para esto tenían que sujetarse dentro de la lógica de jerarquías y disciplinas de la institución. Pero también se trata de dejar constancia de la fragmentación de esta lógica autoritaria: la queja en contra de los militares, la movilización de los campesinos al escribir un memorial quejándose de sus abusos, el llamado al Estado para que no se encargue de ellos, sino para que los dejen vivir en “paz” y tomar sus propias decisiones.

Entonces, repito, lo que tiene que quedar claro es la agencia del campesino, pero entendida de dos maneras. La primera es discursiva, en cuanto siempre hay un trabajo de representación/selección de los hechos del pasado. La segunda tiene que ver con el tipo de identidad que se construye constantemente, lo cual produce un trabajo que selecciona y buscar crear distintas posiciones discursivas: la del “niño” engañado y simpatizante de SL; cooperando con los militares en la lucha contra la subversión; silenciando los abusos de estos en contra de otras comunidades campesinas, etc.

Para concluir y a partir de los dos capítulos de este trabajo, he tratado de rescatar diversos niveles de los testimonios, los cuales no pueden ser simplemente vistos como rezagos del terror y de la locura, sino como narrativas más complejas que representan los hechos del pasado, pero a través de las expectativas del presente. Después de la victoria del Estado, y de los mismos campesinos, la memoria se configura como un dispositivo de representación de las emociones; pero, como dicen las personas mayores, los viejos, “si la memoria no me engaña...”. El testimonio también puede ser un medio para construir un proceso de silencio y engaño. Para evitar esto, he querido mostrar cómo los campesinos participan gozosamente de “rituales obscenos” o de ciertos tipos de acciones simbólicas, tal como la recepción del discurso senderista, o,

en el caso del Ejército, del “callejón oscuro”, momento de excesivo goce, casi un carnaval. De esta manera, pienso que poner en el debate académico el concepto de goce dentro de los testimonios, permite observar cómo los sujetos se enganchan en procesos de violencia y de subjetivación. Y entender, así, su capacidad de agencia, lo cual nos alerta sobre la necesidad de criticar la identificación del subalterno con la víctima.



Bibliografía

- Agamben, Giorgio
- 2005 *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Madrid: Editorial Pretextos.
- 2007 *El estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- 2001 *Medios sin fin. Notas sobre política*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Adorno, T. W.
- 1965 *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Editorial Proyección.
- Arendt, Hannah.
- 1987 *El origen del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arguedas, José María.
- 1983 *El Sexto*. En Obras completas. Volumen 3. Lima: Editorial Horizonte.
- Badiou, Alain.
- 2004 *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal*. México D. F: Editorial Herder.
- Bataille, Georges.
- 2000 *Las lágrimas de eros*. Barcelona: Tusquets.
- Barrig, Maruja.
- 2001 *El mundo al revés. Imágenes de la mujer andina*. Buenos Aires: CLACSO-ASDI.
- Berveley, John.
- 2004 *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid: Ibeoroamericana-Vervuert.
- Butler, Judith.

2009 *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad.* Buenos Aires: Amorrortu.

De la Cadena, Marisol.

1991 “Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco”. En *Revista Andina*. Año 9. Nro. 1. Julio.

Castillo, María Isabel.

1999 “Metamorfosis de la violencia.” En *Frente al Silencio. Testimonio de la violencia en Latinoamérica*. México D.F: Instituto latinoamericano de estudios de la familia.

Contreras, Carlos.

1996 “Maestros, Mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XX”. En: *Documento de Trabajo*, 80. Serie Historia, 16. Lima: IEP.

Degregori, Carlos Iván.

2003 *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Social Science Research Council.

2009 “Edilberto Jiménez. Una temporada en el infierno”. En *Chungui. Violencia y trazos de la memoria*. Lima: IEP.

2010 *Qué difícil es ser Dios. El partido Comunista del Perú –Sendero Luminoso y el conflicto armado interno*. Lima: IEP.

Del Pino, Ponciano.

2003 “Uchuraccay: Memoria y representación de la violencia política en los Andes.” En *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*. Lima: IEP.

Goffman, Irvin.

1981 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores

Gorriti, Gustavo.

- 2009 *Sendero. Historia de la guerra milenaria del Perú.* Lima: Editorial Planeta.
- Perú. Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- 2004 *Hatun Willakuy: Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú.* Lima: Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Jelin, Elizabeth.
- 2003 “Memorias y luchas políticas.” En *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú.* Lima: IEP.
- Jiménez, Edilberto.
- 2009 *Chungui: Violencia y trazos de la memoria.* Lima: IEP, COMISEDH y DED.
- Kertesz, Imre.
- 2003 *Sin destino.* Editorial Sol 90; Lima: El Comercio Ediciones.
- Klemperer, Víctor.
- 2001 *LIT: apuntes de un filólogo.* Barcelona: Minúscula.
- Levi, Primo.
- 2005 *Trilogía de Auschwitz. (Si esto es un hombre; La tregua; Los hundidos y los salvados).* Barcelona: Editorial Océano.
- Mier, Raymundo.
- 1999 “La violencia. Una reflexión sobre la memoria y el testimonio en América Latina”. En *Frente al Silencio. Testimonio de la violencia en Latinoamérica.* México D. F.: Instituto latinoamericano de estudios de la familia.
- Pinilla, Carmen María (ed.).
- 2004 *José María Arguedas: ¡Kachkaniraqmi! ¡sigo siendo! textos esenciales.* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Renique, José Luís.

2003 *La voluntad encarcelada. Las "luminosas trincheras de combate" de Sendero Luminoso del Perú.* Lima: IEP.

Rochabrún, Guillermo.

2009 "Sendero Luminoso y las profundidades del Perú". En *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú.* Lima: IEP

Roldan, Julio.

1997 "Gonzalo": *el mito Apuntes para una interpretación del PCP.* Lima: Concytec.

Shalamov, Varlam Tikhonovich.

1997 *Relatos de Kolyma.* Barcelona: Mondadori.

Shakespeare, William.

2007 *Obras completas. Volumen 2.* Madrid: Aguilar.

Sontag, Susán.

2003 *Ante el dolor de los demás.* Buenos Aires: Alfaguara.

Silva Santisteban, Rocío.

2008 *El factor asco: basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo.* Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico; Instituto de Estudios Peruanos. Lima: IEP.

Tapia, Carlos.

1997 *Las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso: dos estrategias y un final.* Lima: IEP.

Theidon, Kimberly.

2004 *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú.* Lima: IEP.

Thomson, Ian.

2007 *Primo Levi.* Barcelona: Belacqva.

Vallejo, César.

- 1988 *Poesía completa*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Vich, Víctor.
- 2002 *El caníbal es el Otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: IEP.
- Vargas Llosa, Mario.
- 2005 *La ciudad y los perros*. Madrid: Editorial Santillana.
- Ubilluz, Juan Carlos; Vich, Víctor y Hibett, Alexandra.
- 2009 *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política*. Lima: IEP.
- Zizek, Slavoj.
- 2003 *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- 1999 *El acoso de las fantasías*. México D. F.: Siglo XXI editores.
- 2001 *El sublime objeto de la ideología*. México D.F.: Siglo XXI.
- 2005 *La suspensión Política de la Ética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

PÁGINAS WEB CONSULTADAS

Zizek, Slavoj. "Kant con Sade: la pareja ideal". Disponible en <<http://es.scribd.com/doc/45866550/SLAVOJ-ZIZEK-Kant-y-Sade-La-Pareja-Ideal>>

Pronunciamientos del PCP- SL. Disponibles en <<http://www.solrojo.org/>>

Mapa del conflicto político en víctimas y violencia: <http://es.wikipedia.org/wiki/Conflicto_armado_interno_en_el_Per%C3%BA>

Ludmer, Josefina. "Las tetas del débil". Disponible en <<http://www.isabelmonzon.com.ar/ludmer.htm>>

Referencia masacre a homosexuales. Disponible en: <<http://gpuc-guds.blogspot.com/2010/05/los-homosexuales-y-sendero-luminoso.html>>