

GONZALO PORTOCARRERO

PROFETAS DEL ODIO

Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso



SEGUNDA EDICIÓN



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

GONZALO PORTOCARRERO

PROFETAS DEL ODIO

Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso



SEGUNDA EDICIÓN



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Gonzalo Portocarrero es Doctor en Sociología por la Universidad de Essex, Inglaterra. Se desempeña como profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es autor, entre otros títulos, de *Razones de sangre. Aproximaciones a la violencia política* (1998), *Rostros criollos del mal* (2004), *Racismo y mestizaje y otros ensayos* (2007), *Oído en el silencio* (2010). En los últimos años se ha dedicado a la investigación de las relaciones entre cultura, poder y violencia.

GONZALO PORTOCARRERO

PROFETAS DEL ODIO

Raíces culturales y líderes de Sendero
Luminoso

Segunda edición



Profetas del odio

Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso

Gonzalo Portocarrero

© Gonzalo Portocarrero, 2012

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores: Fondo Editorial PUCP

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

ISBN: 978-612-317-004-2

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

La presente edición, salvo algunos detalles de diagramación, es idéntica a la primera. No obstante, he creído necesario introducir la siguiente reflexión.

SED DE JUSTICIA Y RESENTIMIENTO

En el libro que ahora se reedita concluí que Guzmán y su cúpula lograron elaborar una ideología que aspiraba a articular todos los odios abiertos por las brechas sociales y las injusticias existentes en el país. Se trataba de una propuesta que glorificaba la violencia como el medio que haría posible una transformación social que eliminaría la injusticia para siempre; dando lugar, entonces, a una sociedad reconciliada y pacífica. El «presidente Gonzalo» insistió en que sus interlocutores deberían sentirse orgullosos de odiar y de actuar ese odio en la violencia que «aniquila», que destruye completamente al enemigo.

En el momento de escribir el libro pensé que las personas sensibles a ese llamado eran los que padecían sed de justicia, los que estaban resentidos con un mundo que les negaba sus derechos. No obstante, sentía, aunque en forma aún oscura, que la sed de justicia no es lo mismo que el resentimiento. Y, además, que llamar resentido a la persona maltratada era una injusticia adicional. Todo esto lo sabía pero el hecho es que no fui capaz de elaborar la diferencia entre «sed de justicia» y «resentimiento».

Desde la publicación del libro he seguido pensando el tema. Y, a propósito de exposiciones y diálogos, creo haber, finalmente, elaborado la diferencia, al mismo tiempo sutil y definitiva, que separa a la sed de justicia del resentimiento. Es sutil porque ambos estados anímicos comparten características decisivas. Me refiero a la ira y, también, a los deseos de venganza y de restitución. Pero, aunque compartan un trasfondo anímico similar, la sed de justicia y el resentimiento apuntan a dinámicas y desenlaces muy distintos. Para decirlo en pocas palabras, el resentimiento es voraz e insaciable, nada puede calmarlo; en cambio, la sed de justicia tiene límites y puede ser satisfecha.

El resentimiento anula la capacidad de amar y nos enemista con la vida. Es el enquistarse en el odio y el reclamar una venganza infinita. El resentido apunta entonces a convertirse de víctima en verdugo. En el fondo anhela convertirse en beneficiario de la injusticia. El resentimiento como actitud frente a la vida está en todas las criaturas humanas. A todos nos acecha. Está en los pobres y en los ricos. Entre todos aquellos que viven en la amargura, que han hecho de la desilusión su morada, que culpabilizan, con razón o sin ella, a alguien de la decepción que los consume. Quien se ha dejado ganar por la dinámica de la amargura y el resentimiento se repite: «Otros pagarán mis sufrimientos». Y, en consecuencia, se torna una persona abusiva y arrogante, que disfruta de la humillación que con su poder, sea grande o pequeño, puede causar en sus semejantes.

Muy distinta es la dinámica de la «sed de justicia». No anula la capacidad de amar y puede ser saciada pues busca el equilibrio, el fin del abuso y no su perpetuación. La búsqueda de justicia tiene objetivos definidos que son el castigo del perpetrador y alguna compensación por lo perdido. Claro que aquí viene, otra vez, lo sutil de la diferencia pues quien no puede saciar su sed de justicia puede convertirse en un resentido. Por ello mismo la

sociedad debe esforzarse en ser justa pues de otra manera el resentimiento y la violencia no pueden ser contenidos.

Pero la verdad es que nada garantiza que los agravios sufridos encuentren una justicia cierta. Aun el arrepentimiento y el castigo del perpetrador pueden pacificar pero no significan el regreso a la inocencia previa a la injuria sufrida. Será por ello que Jesús dijo: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia porque ellos serán saciados» (Mateo, 4, 6). Se trata de un llamado a la paciencia y la esperanza, a no convertir la decepción en crimen. Y también insistió Jesús en favor del perdón como la única forma de reconciliarse con la vida, de salir de la madriguera de la amargura. Hannah Arendt dice del perdón que es «una de las más grandes capacidades humanas y quizá la más audaz de las acciones en la medida en que intenta lo aparentemente imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y logra dar un nuevo comienzo allí donde todo parecía haber concluido» (2005, p. 29).

Guzmán apeló, aparentemente, a la «sed de justicia». Y muchos jóvenes desorientados que querían cambiar la sociedad acudieron a ese llamado. Pero muy pronto se hizo evidente el primado del resentimiento. Entonces aún aquellos que empezaron buscando justicia se transformaron en vengadores insaciables, en los nuevos tiranos.

Hoy que el odio vuelve a proliferar en nuestra sociedad hay que recordar, nuevamente, que el resentimiento es un camino sin salida a los que se ven arrojados, sobre todo, los más débiles, los que sufren de injusticia.

INTRODUCCIÓN

I

Acaso no siempre lo fueron, pero en eso devinieron: en profetas del odio. En un inicio, hacia 1979, Abimael Guzmán y sus seguidores se reafirmaron como colectividad gracias a la suscripción de una entusiasta glorificación de la violencia¹ que los encaminó hacia la lucha armada que iniciarían en 1980. La violencia habría de conducir a la revolución, al establecimiento de una sociedad justa en el Perú. En el principio, la violencia fue sobre todo un medio accesorio, una manera perentoria de castigar injusticias y reforzar la autoridad del partido. No obstante, muy pronto, se transformó en el eje del accionar senderista, cuando no en un fin en sí mismo. La política del partido se basó —cada vez más— en el terror y en la inmolación de sus propios militantes. Guzmán y sus seguidores optaron por este camino pensando que era la única forma de potenciar el dinamismo de la insurrección. Entonces, no dudaron en autorizar genocidios, como el de Lucanamarca. En su defensa, Guzmán sostiene que este caso es único y lamentable y que fue necesario para mantener la credibilidad de la opción senderista frente a la arremetida de las «mesnadas», de los grupos campesinos aliados con los militares. Pero ello no es así. La opción por el terror venía de antes. Estaba ya implícita en el culto al sacrificio que compartían todas las izquierdas, pero que Guzmán

radicalizó en su organización. Entonces, si la inmolación del militante era un deber, un camino hacia la gloria, bien se comprende lo poco que podría importar la vida de las personas ajenas o enemigas del movimiento. En verdad, cada senderista fue autorizado a efectuar las torturas y masacres que convinieran al desarrollo de la insurrección en su esfera de influencia. Además, como carecía del poder de fuego de las Fuerzas Armadas, el terror senderista tenía que ser más cruel e insidioso para poder competir por el apoyo del grueso de la población campesina.

Los militantes, los jóvenes que fueron la columna vertebral de la insurrección senderista, fueron ganados por un discurso que les ofrecía un sentido grandioso para sus vidas, una buena conciencia que los habría de redimir de sus sentimientos de culpa y de absurdo. El cumplimiento de su deber hasta la muerte sería su realización humana. Y, de otro lado, a las bases del movimiento se las entusiasmó con la posibilidad de salir de la resignación y el autodesprecio, para convertir su frustración y rabia en odio y orgullo, en violencia y progreso. Entonces creer y hablar no era suficiente, era necesario derrochar entusiasmo, actuar decididamente. Guzmán y su gente lograron convertir el resentimiento, la sed de justicia que nace de la conciencia de la opresión, en odio y violencia.

La insurrección senderista y su brutal represión por las fuerzas del orden ha sido un proceso estudiado desde múltiples perspectivas. En este libro acentuamos la importancia de la cultura y la larga duración. Se apuesta por afirmar que la insurrección tiene un trasfondo religioso, no por negado menos presente. El accionar de Sendero Luminoso es usualmente entendido como resultado de los dramáticos cambios que vivió el Perú en las décadas de 1950, 1960 y 1970. Me refiero a la decadencia de la hacienda tradicional, al quiebre de la servidumbre indígena, a las migraciones hacia la costa, a la extensión de la educación y de las ideas políticas radicales,

por solo mencionar los hechos más visibles. No obstante, el énfasis en los cambios no ha permitido hacer visibles continuidades, igualmente decisivas. Me refiero a la pervivencia de una visión «encantada» del mundo, a la potente vigencia del dogmatismo, a la exaltación del sufrimiento y el sacrificio, a la idea de una autoridad omnisciente e infalible, a la posibilidad de una redención, ya no ultramundana, sino acá, en esta misma vida. Finalmente la promesa de Sendero Luminoso era que, gracias a la insurrección, el fatalismo de los oprimidos se transformaría en la rabia que impulsaría ese cambio radical que traería el cielo a la tierra.

En cualquier forma, esta dinámica de cambios sorprendentes y persistencias ocultas pone en evidencia la densidad del tiempo histórico en nuestro país. La coexistencia de lo contradictorio y lo diverso. La palabra secularización ayuda a pensar este fenómeno. Pero solo hasta cierto punto, pues si bien enfatiza la importancia del sustrato mítico en el cual se enraíza el mundo cotidiano, el término nos invita a pensar que ese sustrato puede cambiar de manera lineal o abrupta. En realidad, la secularización en el Perú y Ayacucho tiene un rostro misterioso que queremos iluminar, volver consciente. Desde la perspectiva de este estudio, las explicaciones que definen a la insurrección senderista como un fenómeno político, laico y moderno son radicalmente insuficientes. Para explorar ese lado oscuro hay que darse cuenta, por ejemplo, de que la tan mentada «revolución de los manuales»² y el auge del maoísmo como ideología liberadora, podrían ser apreciados, también y válidamente, como la «persistencia de los catecismos» y la subsistencia de la idea de salvación. Es decir, los manuales soviéticos y chinos son como los catecismos, textos sagrados que contienen verdades definitivas. Pero estos nuevos textos, que reavivan viejos sentimientos de veneración y credulidad, ya no apuntan a

una resignada esperanza en el otro mundo, sino a un alzamiento radical en el presente. A pesar de la diferencia, la continuidad es visible, pues el horizonte salvatífico es igualmente mítico, aunque pretenda ser puramente científico. De otro lado, una figura como Abimael Guzmán responde más al modelo del profeta que agita los sentimientos colectivos que al del líder político que argumenta con razones. La verdad se le revela a Guzmán porque sería un genio excepcional, alguien que sabe todo lo necesario y que está comprometido con el pueblo, pues dice, faltando a la verdad, que vive sus penurias. Y sus seguidores lo reclaman como autoridad infalible, como garantía de triunfo. Por su parte, los militantes son también apóstoles que están gozosamente dispuestos al sacrificio porque saben que gracias al «pensamiento Gonzalo» la revolución triunfará y, con ella, el reino de la justicia. Su vida no será en vano. Y las bases del movimiento se dejan seducir por el temple heroico de los militantes y por las promesas de justicia y progreso. Entonces, bajo la perspectiva que ensayamos, Sendero Luminoso aparece como un movimiento político moderno y, también, como una potente reformulación de la tradición andina, católico-colonial y pre-hispánica. Lo nuevo y lo antiguo se confunden.

II

La figura del profeta es clave en la tradición judeo-cristiana. Los profetas hablan desde una relación privilegiada con Yaweh. «La mano de Yaweh “cae pesadamente” sobre ellos. “El espíritu” los posee», escribe Max Weber (1987, p. 314). Por ello «El profeta permanece siempre como mero instrumento y siervo de su respectiva tarea» (Weber, 1987, p. 326). La prédica del profeta se dirige, sobre todo, contra los poderosos. Transmite el enojo de *Yaweh* contra los ricos que han olvidado la caridad para

con los pobres. Son los «titanes de la maldición divina» (Weber, 1987, p. 300).

Proliferan en momentos de peligro o decadencia moral. Todos ellos tienen una formación literaria. Son los medios que *Yaweh* usa para cuidar a su pueblo de las arbitrariedades y de la corrupción de los privilegiados. «Al igual que contra el rey, así también se afanan los profetas contra los grandes [...]. Maldicen no solo la injusticia de sus tribunales, sino, sobre todo, su impía forma de vida e intemperancia» (Weber, 1987, p. 308).

El profeta siente el llamado a subvertir un orden que traiciona los mandatos de *Yaweh*: «Abrir la mano a los pobres, prestar ayuda a los miserables, a los indigentes, a los desposeídos y a los oprimidos» (Weber, 1987, p. 329). Este es su mensaje esencial.

Pero si los profetas miran lejos, hacia lo alto, no tienen en cambio un partido, su misión es agitar las conciencias, movilizar los sentimientos que impulsen al cambio. «Si la visión de política de los profetas era utópica, también lo era su esperanza futura, la cual constituye el trasfondo dominante que da unidad a todo su universo mental [...]. La fantasía de los profetas está saturada de futuros horrores bélicos y, también, cósmicos. No obstante, o más bien precisamente por ello, todos ellos sueñan con un futuro reino de paz» (Weber, 1987, p. 348).

La profecía florece en mundos pobres y sufridos, donde, sin embargo, existe la expectativa de una injerencia divina, que es justamente la anunciada por los profetas en su llamado al arrepentimiento y el buen obrar. Los profetas son resistidos por los beneficiarios del orden. No obstante, despiertan sentimientos de rebeldía y justicia que alcanzan una vasta resonancia. Verbalizan la inconformidad de los miserables. Y, como dice Weber: «La creencia en que la maldición del pobre contra su opresor era especialmente portadora de desgracias se había extendido por todas partes y también en Israel» (Weber, 1987, p. 330).

Abimael Guzmán gustaba presentarse como un hombre estudioso; dedicado en cuerpo y alma al aprendizaje y a la enseñanza del marxismo-leninismo-maoísmo, doctrina que asumía como verdad insuperable. En todo caso, es más un profeta, o mesías, que un científico. Alguien que se siente llamado, por lo excepcional de sus dotes intelectuales, a dirigir la revolución socialista en el Perú. Entonces, asume la representación de los pobres, condena tajantemente el orden social y clama por justicia. Su enunciación es categórica. Desde su conocimiento profundo del marxismo es imposible equivocarse. No hay lugar para las dudas. Y lo sentido de sus convicciones le da un aplomo y una seguridad que potencia su poder de convencer; más aún porque Guzmán dice lo que la gente quiere oír. Los niños se mueren de hambre y la gente sufre, mientras los poderosos explotan y acaparan el fruto del esfuerzo de todos. Solo una revolución radical puede cambiar esta realidad abyecta.

Pero mientras que los profetas llaman al arrepentimiento antes de que sea tarde y que la ira de Dios se manifieste en terribles castigos y catástrofes, Guzmán convoca al odio que tienen que sentir quienes despiertan de una falsa esperanza, de un cruel engaño. Dios no existe pero sus fabricantes han mantenido al pueblo oprimido en una resignación esperanzada. Y ahora, con la muerte de ese Dios, no hay ningún dique contra la cólera justiciera de los oprimidos. Entonces, el odio debe desbordarse, pues es la única vivencia que puede redimir de la minusvalía o de la impotencia en las que el pueblo ha sido educado.

Y Guzmán, el profeta de la ciencia, el depositario del poder soberano que enuncia la ley, es el modelo para sus apóstoles. Entonces, cada uno de ellos se rodea de un séquito propio, tal como lo hace Guzmán. Lo paradójico es lo real, pues resulta que el movimiento que quiere abolir para siempre las jerarquías es profundamente autoritario y no hace más que reproducirlas.

III

El presente libro es un conjunto de aproximaciones al fenómeno de Sendero Luminoso. Aunque su trasfondo sea el sustrato mítico de la sociedad peruano-ayacuchana, se concentra en la figura de Guzmán y la cúpula senderista. No pretende ser exhaustivo. Cada capítulo o ensayo puede leerse con independencia de los demás. Pero, por otro lado, todos ellos se remiten y refuerzan mutuamente. Incluso pueden ser leídos en cualquier orden.

Las fuentes de las que este libro se nutre son múltiples: entrevistas, pinturas, grabados, canciones, sueños, videos, textos y, desde luego, libros. Y los elementos del marco conceptual que me permiten arriesgar interpretaciones provienen de la teoría social, el psicoanálisis, la filosofía, la historia. En mi mirada están presentes todas mis lecturas e inquietudes. Y también los diálogos con mis colegas. Puedo decir que he puesto todo aquello de lo que soy capaz.

En toda esta empresa me acompañó Mariana Barreto Ávila, quien transcribió las entrevistas y realizó conmigo los primeros análisis. Este libro no existiría sin su asistencia, o sería mucho más endeble.

En un inicio tenía pensado escribir solo un ensayo que analizaría el famoso video llamado «El baile de Zorba el griego», donde se registra el baile de la cúpula de Sendero Luminoso. El incentivo para escribirlo fue la aparición en *You Tube* de la versión completa del video, muy distinta a la presentada, con fines propagandísticos, por la Policía Nacional. En la versión completa aparecían hechos que no cuadraban con la imagen convencional de Sendero Luminoso. Especialmente los cánticos o himnos con los que Guzmán es endiosado por sus seguidores. Entonces se abrían muchas preguntas que me convocaban a ensayar nuevas aproximaciones. Y así la empresa fue creciendo hasta alcanzar su resultado actual. Y podría seguir creciendo. Pero creo que ya logré plasmar mi aporte. Ya me

ha pasado antes: llega un momento en el cual hay que despedirse de la criatura, aun cuando la veamos con pena, tan perfectible.

He redactado varias veces todos los ensayos. En este proceso de corrección y desarrollo he contado con la inapreciable ayuda de Eleana Llosa. Ella identificó las inadvertencias de estilo, perfeccionó las citas y armó la bibliografía respectiva. Además, en su estilo austero pero persuasivo, me llamó la atención sobre lo que no quedaba claro o merecía un mayor desarrollo. También debo agradecerle haberme sugerido un orden de los capítulos que es congruente con la inspiración de la que nacieron. Es decir, el lector podrá apreciar que la argumentación no se desarrolla linealmente, que los temas son dejados a medio trabajar para introducir otros nuevos y solo después del provisional abandono son retomados, pero esta vez, con una mayor profundidad.

La investigación en la que se funda el libro fue desarrollada gracias a un semestre de investigación que me fuera concedido por la Pontificia Universidad Católica del Perú; entidad que también me proveyó de los fondos necesarios para viajar varias veces a Huamanga. La PUCP es la institución donde he desarrollado toda mi vida profesional. He tenido mucha suerte en ser parte de ella. Desde su fundación, por obra del sacerdote de los Sagrados Corazones, Jorge Dinthilac, la PUCP ha desarrollado un espíritu basado en apelar a lo mejor que hay en nosotros, estudiantes, profesores y trabajadores. Ojalá que este impulso a fundar su acción en la buena voluntad de sus miembros perdure, de manera que siga siendo un espacio de libertad de pensamiento y de diálogo alturado, de producción de conocimientos que signifiquen un aporte a nuestro país y, sobre todo, de formación de profesionales que son también ciudadanos comprometidos con los valores cristianos.

Gracias a la beca postdoctoral que me otorgó la Fundación Carolina pude pasar cerca de dos meses en Madrid. Este fue un tiempo breve pero decisivo pues me permitió concentrarme totalmente en la escritura del libro. Además me favorecí de la interlocución con Jesús González Requena, profesor de la Facultad de Comunicaciones de la Universidad Complutense de Madrid. Durante mi estancia en Madrid, fui, casi todos los días, al Museo del Prado. Allí aprendí a apreciar la enorme potencia de la imagen. Hecho que se revela en el presente libro.

En los viajes que hice a Huamanga recibí todo el apoyo de José Coronel, quien compartió conmigo sus apreciaciones sobre Guzmán y, además, me introdujo a muchos de los profesores e intelectuales ayacuchanos que conocieron a Guzmán. Pude entrevistarlos a él y también a Ticho Janampa, Héctor Janampa, Tula Alarcón, Alberto Gutiérrez, Fermín Rivero, Mario Cueto, Enrique Moya y Eduardo X.

Por otra parte, en Lima pude entrevistar a Miguel Gutiérrez, Benedicto Jiménez, Carlos Álvarez Calderón, Gastón Garatea, Gastón Zapata y Elena Iparraguirre.

En Lima, además, me he beneficiado del diálogo permanente que sostengo con mis colegas. Arriesgándome a omisiones, acaso imperdonables, no puedo dejar de mencionar a Rolando Ames, Nelson Manrique, Víctor Vich, Juan Carlos Ubilluz y Rafael Tapia. Escribir es para mí una actividad fervorosa, que moviliza todo mi ser. Sin el cariño y la compañía de mi esposa Patricia y de mis hijos Florencia y Rómulo, podría llevarme, me imagino, a la locura.

IV

Por último quisiera dedicar este libro a la gente que se equivocó de camino pero que no cayó en el mal. Es decir que no gozó con la violencia, que obró en función de ideales y que nunca dejó de ver en el otro, a un prójimo. Y, también, por supuesto, a todos los que combatieron la

insurrección y defendieron la democracia sin abusar, ni maltratar a gente indefensa. Sospecho que, entre los insurrectos, solo una pequeña minoría resistió el llamado de la arrogancia, la fiebre del poder que los convertía en seres superiores, en los nuevos conquistadores y encomenderos. Y, en cuanto a los miembros de las fuerzas del orden, no tengo modo de saber cuántos lograron preservar su humanidad en circunstancias en las que se les garantizaba impunidad y se les exigía efectividad a cualquier costo. Pero tienen que haber sido bastantes. Y ya va siendo hora de que hablen.

[1](#) El presente texto puede leerse como una continuación de mi libro *Razones de sangre. Aproximaciones a la violencia política* (1998). Su primer capítulo está dedicado precisamente a analizar la «glorificación de la violencia» por parte de Sendero Luminoso.

[2](#) Esta expresión, «revolución de los manuales», fue propuesta por Carlos Iván Degregori. Se refiere a la gran difusión de libros de la Unión Soviética y de China que facilitaron la entronización de un marxismo simplificado como sentido común en la juventud universitaria a partir de la década de 1960.

LA TRADICIÓN COLONIAL Y LA DESHUMANIZACIÓN DEL OTRO

I

El 19 de noviembre de 2009, el jefe de la Dirección Nacional de Investigación Criminal (Dinincri) de la Policía Nacional, general Félix Murguía, en una concurrida conferencia de prensa anunció la detención de tres pishtacos que eran parte de una organización que habría asesinado a sesenta campesinos en la región de Huánuco. Los pishtacos, decía el general, se dedicaban a extraer la grasa de los cuerpos de sus víctimas para vender este producto a empresas europeas de cosméticos. El precio podía llegar a quince mil dólares por kilo. La investigación había empezado semanas antes a propósito de las numerosas denuncias de desaparición de personas en Huánuco. La Dinincri había enviado un equipo de veintitrés detectives a la zona. Pero el detonante de la conferencia de prensa fue el hallazgo, en un ómnibus interprovincial, de una sustancia sospechosa de ser grasa humana. Entonces, en la mencionada ocasión, el jefe policial anunciaba, orgullosamente, la resolución del caso. Mostró a los tres detenidos y un buen número de botellas descartables llenas, presumiblemente, de la grasa humana que estaría por ser vendida (Peru.com, 2009a).

La noticia fue recibida con sorpresa por los medios de comunicación. Los diarios más sensacionalistas la dieron por cierta. Otros dudaron. En esas circunstancias, el

ministro del interior, general de la Policía Nacional Octavio Salazar, convocó a una nueva conferencia de prensa para suscribir y apoyar la versión de los hechos antes anunciada: «Es difícil de creer pero es verdad. Se trató de una investigación seria desde hace dos meses, en la cual los policías a cargo estuvieron en el lugar con presencia de fiscales» (Peru.com, 2009b). Precisó, además, que según los médicos consultados la grasa encontrada era la que está más cerca de la columna «que es la más cara y solicitada».

Con este respaldo la noticia fue dada como cierta. Finalmente, sin embargo, se impuso la duda y el caso fue desestimado. Lo que hizo inverosímil la noticia fue la intervención de muchos médicos que remarcaron que la grasa humana no tiene valor económico. Por ejemplo, mencionaron los médicos, las clínicas que hacen cirugía estética, incluyendo operaciones de liposucción, la desechan como basura en grandes cantidades. En esas circunstancias algunos periodistas avanzaron la hipótesis de que la denuncia era una «cortina de humo», una «operación psicosocial» destinada a distraer a la opinión pública de los múltiples escenarios de conflicto social existentes en el momento. Un ex ministro del interior, Fernando Rospigliosi, fue más lejos, pues atribuyó el montaje policial a la intención del ministro del interior de ocultar la existencia de escuadrones de la muerte en la policía del norte del país. Escuadrones que habrían asesinado a cerca de cincuenta presuntos delincuentes en la ciudad de Trujillo. Entonces, con ese antecedente, esas muertes podían ser atribuidas a otro grupo de pishtacos³.

Resulta claro que en la denuncia sobre la existencia de pishtacos se mezclan muchos factores. Ya lo hemos señalado: la incompetencia policial, la credulidad de la población y la probable intención de algunos jefes de ocultar los conflictos sociales y/o la brutalidad de los

escuadrones de la muerte. Pero lo que nos interesa subrayar es que, en un inicio, la denuncia fue aceptada como verdadera. Esta aceptación pone en evidencia que una gran mayoría de los peruanos, incluyendo probablemente a los jefes policiales, piensa que los pishtacos son seres reales. Solo después, con el debate público y la falta de evidencias, la noticia cayó en el descrédito. No obstante, los jefes policiales que la divulgaron no fueron sancionados.

II

El pishtaco es una criatura característica del imaginario popular peruano. Es un personaje que puede tomar distintas formas y participar en diversas acciones. Pero en todas las narrativas en las que aparece tiene tres características: es foráneo en relación a la comunidad donde actúa, está movido por el deseo de aprovecharse de los otros y, sobre todo, no tiene escrúpulos morales, es un asesino desalmado.

La gente imagina que la presencia de los pishtacos no es visible ni continua. Se supone que están escondidos y que actúan en forma muy discreta para no llamar la atención. No obstante, de vez en cuando se generan rumores sobre acciones masivas de pishtacos. Estos rumores surgen en momentos de mucha tensión social. Digamos entonces que estas criaturas sobreviven en una suerte de latencia en el imaginario popular. Y de allí son tomadas para construir narrativas que pretenden explicar hechos traumáticos, momentos de gran conmoción social. En el caso de Huánuco se trataba de las desapariciones de jóvenes que fugaban de sus casas evadiendo el control de sus padres.

En tales períodos de incertidumbre los pishtacos pueden aparecer por todas partes. Entonces lo difuso de la ansiedad se convierte en un miedo concreto, pues, gracias a la figura del pishtaco, la causa del problema adquiere un

rostro característico: el foráneo-explotador, letal y malvado, es el origen de la zozobra en que se vive. Por tanto, hay que protegerse, defenderse y atacar a esos seres malignos⁴.

Según Juan Ansión, la figura del pishtaco representa un intento de explicar, simbólicamente, y desde el mundo subalterno, la explotación económica. Entonces, la idea latente sería que los pishtacos son los extranjeros ricos que se aprovechan de los pobres. Ellos son los culpables, y los beneficiarios, de las desgracias de la gente humilde. Sea como fuere, el hecho es que la figura del pishtaco implica una representación satanizada del otro. Para la mentalidad popular resulta que frente a «la gente como yo» están los otros, los diferentes; algunos de ellos pueden ser pishtacos, seres desalmados que se aprovechan de los más indefensos.

En realidad, la figura del pishtaco es una variedad local de una creencia universal. Es la imagen de un ser poderoso y maléfico que pretende convertirnos en objeto o instrumento de su placer. Esta visión del otro emerge en las personas que se sienten vulnerables, que están ansiosas y que buscan explicar las causas de su situación, así como actuar sobre ellas, es decir, protegerse de las acechanzas de esos seres demoniacos.

Los vampiros, los hombres lobo y los extraterrestres agresivos son otras tantas encarnaciones del mismo temor. No obstante, hay una diferencia decisiva. La gente que va a ver una película de vampiros sabe que estas criaturas existen solo en la imaginación. Es decir, puede abandonarse, mientras asiste a la proyección del film, a las sensaciones de miedo y hasta de terror, y sentir, en el momento, una experiencia que no está presente en su vida cotidiana. No obstante, terminada la proyección del film, encendidas las luces, el principio de realidad recupera sus fueros. La figura del vampiro podrá corresponder a una necesidad emocional profunda, pero la mentalidad

moderna considera que estas criaturas no existen, de manera que si uno está ansioso o angustiado habrá que buscar una causa específica para ese ánimo o, en todo caso, por último, tomarse una pastilla. La situación de la gente que escucha las historias de pishtacos, o que ve films sobre estas criaturas, es muy diferente. El oyente o espectador cree que estas criaturas son seres reales. No le cabe la menor duda. La mentalidad donde vive el pishtaco no es el imaginario desencantado del racionalismo moderno. Es un imaginario muy distinto, uno que corresponde a un mundo impredecible, incontrolable, donde se piensa que el mal tiene una realidad propia, acechante. Y el correlato subjetivo de esta cosmovisión es un sentimiento de fragilidad, una aguda conciencia de ser vulnerable. Entonces, el espectador entiende el film de pishtacos no como una ficción destinada a experimentar lo que se añora, sino como una suerte de reconstrucción documental y verídica de algo que ha sucedido o podría suceder.

Y es que en el mundo popular las historias de pishtacos pasan de generación en generación. Ahora bien, si vamos al fondo de las cosas tenemos que concluir que la figura del pishtaco como un ser maligno es, en realidad, un síntoma de la debilidad del sentimiento de ciudadanía. Es decir, pone en evidencia la actualidad del racismo, pues resulta que el otro, el que es de alguna manera diferente, puede ser una suerte de demonio. Entonces lo sensato es la desconfianza. Se trata pues de una respuesta racista al racismo. Si la colonización europea produjo la imagen de un hombre sin alma, un animal de forma humana, aprovechable, esclavizable; la reacción de los colonizados fue elaborar la figura de un ser maligno y voraz, un colonizador que, en cualquier momento, buscando su provecho, podría destruirlos. En el fondo, las dos figuras, la del siervo/esclavo sin alma y la del pishtaco maligno tienen

mucho en común, pues ambas se fundan en la violencia o conducen a ella.

III

H. J. es un profesor huamanguino ya jubilado. Su padre fue artesano talabartero, también campesino y dirigente de su comunidad. Su liderazgo fue decisivo para que los campesinos compraran las tierras de las haciendas donde trabajaban. Cuando niño, la educación de H. J. fue muy religiosa. De la Huamanga de su infancia recuerda la importancia de la religión y la opresión de los humildes. «En ese momento todos pensaban en la religión, como si fuera la Edad Media. La ciudad era silenciosa, casi no había carros. A las doce del día sonaban las campanas y las señoras se arrodillaban y decían: “Dios mío, gracias por tenerme con vida”». De otro lado, H. J. afirma: «Los hacendados tenían el poder y estaban muy alegres. Mientras tanto los campesinos estaban embaucados».

H. J. estudió filosofía en la Universidad de San Marcos, en Lima. Allí aprendió sobre el pensamiento «idealista»: Aristóteles, Platón y Descartes. De regreso a Huamanga trabajó tanto en colegios como en la universidad nacional. Comenzó a leer a Lenin, aunque «en el fondo seguí siendo religioso». Su opción está marcada por el marxismo. En la Huamanga de los años sesenta y setenta proliferaban los círculos literarios y filosóficos. Se discutía con pasión sobre la política. Un libro básico, una «biblia», eran los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de José Carlos Mariátegui. A fines de la década de 1970 había mucha presión para que la gente militara políticamente. La gente desaparecía, pues se iba al campo para hacer labor política. H. J. se quedó, principalmente por su familia. Sendero Luminoso tenía mucho apoyo en la población de Huamanga. Por ejemplo, para comprar *El Diario*, la publicación del partido, se formaban grandes colas. Ya en

esa época los hacendados habían desaparecido. La evocación que hace H. J. de Guzmán trata de ser imparcial, pero parece matizada por una tonalidad positiva: «Abimael era un hombre muy serio, nunca usaba corbata, pero sí un terno oscuro, tenía lentes y siempre llevaba un par de libros. Tenía mucha fama».

Recuerda que cuando era niño su padre lo llamó para que escuche a un señor que había sido *nakaq* (pishtaco). Era blancón, no muy alto, risueño. Este señor contó que solía asaltar en la salida a Ica, pasando el barrio de Carmen Alto. Y le iba muy bien, pues se llenaba de los productos que los arrieros traían: dinero, queso, charqui. Un día lo cogieron pues los arrieros y los campesinos, se organizaron y formaron un cerco, un *chako*, que es como un círculo que se va estrechando. Una vez capturado, lo llevaron a la prefectura. El prefecto felicitó a la gente por haberse organizado para capturar al temible *nakaq*. Prometió que lo sancionaría. Sería sometido a juicio. Entonces la gente se fue y el *nakaq* se quedó en la prefectura. Una vez solos, el prefecto le dijo al *nakaq*: «Hijo, tuvieras cuidado, ahora te vas a tener que ir a otro lugar».

También señala H. J. que los *nakaq* vienen contratados por empresas extranjeras o por el gobierno peruano. Asaltan a la gente para sacarle su grasa y enviarla al extranjero para hacer el molde de las campanas. Viven en cuevas donde tienen a sus mujeres y su botín. Sus mujeres los atienden, pero no tienen pies, así que no pueden escaparse.

H. J. dice estar muy impresionado por lo que escuchó decir a una señora mayor y muy pobre cuando su único hijo se iba para el monte, a integrar las filas de Sendero Luminoso. En ese momento de despedida, quizá definitiva, la madre le dice: «Hijo, antes de morir, mata».

Desde luego que hay muchas historias como las que cuenta H. J. Si nos detenemos en esta es por haberla escuchado de sus propios labios y por provenir de una

persona que está, digamos, a caballo entre el mundo campesino, de donde proviene, y el mundo letrado, donde vive.

IV

Quizá lo más sorprendente de las declaraciones de H. J. sea la coexistencia de la credulidad con el racionalismo. La credulidad se hace evidente en su narración sobre los pishtacos o *nakaq*. En ningún momento pone en duda su existencia. Para él se trata de seres reales que «trabajan» en complicidad con las autoridades políticas. Tienen su autorización expresa, o su complicidad si es que desarrollan sus actividades por cuenta propia. Incluso pueden ser directamente contratados por las empresas extranjeras. Y su labor no es otra que robar y matar. Es decir, explotar al pueblo, a la gente humilde, en beneficio de ellos mismos y de los políticos y las compañías foráneas. Se perfilan entonces dos bloques: el conformado por la gente del pueblo que puede ser victimada en cualquier momento y el integrado por los poderosos que están asociados entre sí y que no tienen reparo en asesinar brutalmente a los pobres. En el discurso de H. J. se insinúa que la gente del pueblo sabe que existen los pishtacos, pero que ignora el compromiso que tienen con las autoridades. De allí, por ejemplo, que el pishtaco capturado haya sido entregado al prefecto que es, en realidad, su protector. La autoridad no merece la confianza que se le otorga. En realidad, no representa al pueblo sino a los poderosos.

Esta credulidad está anclada en la infancia de H. J., en el recuerdo de su padre haciéndole escuchar las confesiones de un pishtaco ya retirado. Con este antecedente no le debe haber sido sino natural creer que los pishtacos viven en cuevas, atendidos por mujeres que no pueden huir, pues no tienen pies. Es claro que para H. J. el pishtaco es una figura del mal, comprometida con el mundo de los de arriba. Y

aquí se puede identificar otra de las fuentes por las que, para H. J., los pishtacos son una realidad indudable. Se trata de una visión polarizada de la sociedad. Los poderosos no tienen piedad y viven alegres; la gente de pueblo, mientras tanto, es vulnerable e ingenua, sufre humillaciones y maltratos. Es claro que en este imaginario palpita una solución al problema. Las personas del pueblo deberían tomar conciencia del antagonismo de intereses y, juntándose entre ellas, destruir a los pishtacos que son como la punta de lanza de los explotadores.

Esta visión tan polarizada de la sociedad tiene un evidente correlato afectivo: el resentimiento y la indignación. Resulta que los poderosos, la gente mala, lo pasa muy bien; mientras que la gente buena lo pasa muy mal. Desde niño H. J. ha vivido esta situación, pero solo desde el adoctrinamiento marxista ha tomado conciencia de ella. H. J. insinúa que la religión engañaba a la gente. Pese al sufrimiento y el maltrato, se agradecía a Dios el hecho de estar con vida. O sea que la alternativa era: o bien estar vivo aunque embaucado, o bien morir si uno abría los ojos. Y la gente prefería vivir. Solo más tarde, gracias a la universidad y al marxismo, ha sido posible salir del dilema. Es decir, abrir los ojos sin morir, darse cuenta de que uno ha vivido engañado. Y en la medida en que son muchos los que toman conciencia, entonces ya no es posible eliminarlos a todos. Y el espacio donde se abren los ojos es el aula, primero fue el aula universitaria y luego, con los nuevos maestros que allí se forman, el aula escolar.

Pero la situación es realmente muy compleja. Cuando H. J. «abre los ojos», la realidad es diferente a lo que fue en su infancia. Es decir, las haciendas han decaído y lo que se tiene es un vacío de poder y autoridad. No obstante, H. J. «ve» en el presente lo que existió en el pasado. Su toma de conciencia es pues relativa. Además, tampoco es que reniegue de la religión. Quizá es su experiencia religiosa la

que cambia: de una religiosidad fatalista y conservadora a otra rebelde y esperanzada.

V

Pero, ¿qué clase de marxismo es ese que resulta compatible con la creencia en pishtacos y, además, con ver en el presente lo que existió en el pasado? El marxismo se pretende un racionalismo científico que descarta de plano las creencias sin fundamento⁵. La luz para salir de la oscuridad de la «falsa conciencia», del engaño ideológico. Entonces, desde esta perspectiva, el pishtaco sería una criatura fantasmal, una invención mediante la cual los grupos subalternos toman una «falsa conciencia» de su situación real. Es decir, registran sus circunstancias —ser explotados y tener miedo—, pero las atribuyen a causas imaginarias, de modo que este diagnóstico no los enrumba a cambiar su realidad, más bien los detiene en el temor y la búsqueda de consuelo.

Pero, si nos detenemos a pensar un poco más, resulta que la pregunta está mal hecha. No se trata tanto de tipificar una clase de marxismo, cuanto de comprender una mentalidad donde coexisten ideas que, a primera vista, parecen irreconciliables. La creencia en los pishtacos es muy anterior al marxismo, pero prepara su aceptación, en tanto dicha creencia supone un mundo polarizado entre buenos y malos. Y, de otro lado, el marxismo modifica la creencia tradicional, pues, gracias a su influencia, el mito se recicla en nuevas versiones, como aquella que señala que los pishtacos son contratados por empresas extranjeras o por el gobierno para sacarle la grasa a la gente pobre y venderla al primer mundo. Allí servirá de base para producir exclusivas cremas faciales que darán una renovada —inmerecida— juventud a las personas ricas que ya vivieron mucho de sus vidas. Pero, a la larga, la creencia en el pishtaco ha sobrevivido a la crisis del marxismo. Es