

LAS VIOLENCIAS DEL NO RECONOCIMIENTO: LOS LÍMITES DEL DISCURSO MODERNO OCCIDENTAL Y LA COSMOVISIÓN ANDINA COMO PROPUESTA EN ROSA CUCHILLO

Claudia Berrios-Campos
Michigan State University

Los años del conflicto armado interno peruano (1980-2000), entre el Estado y los grupos terroristas Sendero Luminoso¹ y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA),² cobraron más de 69 280 vidas humanas.³ La mayoría fueron habitantes de las zonas con el mayor índice de pobreza y abandono estatal en el país. La batalla armada no sólo se dio entre los grupos terroristas y los grupos armados estatales, sino que involucró una altísima cuota de violencia entre la población civil, en su mayoría ciudadanos peruanos que se encontraban en los márgenes del proyecto de nación moderna peruana debido a su identidad étnica, lingüística, nivel socioeconómico, género, entre otros factores. Este conflicto se presenta como el resultado de décadas de exclusión, abandono social por parte del Estado, corrupción gubernamental, así como falta de equidad y

1 El Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso empezó como una organización política en los años sesenta en la Universidad de Huamanga, Ayacucho. Fue fundado por el entonces profesor universitario Abimael Guzmán Reynoso. Su primer acto político y subversivo fue la quema de las ánforas de las elecciones presidenciales de 1980 en el pueblo de Chuschi, Ayacucho. *El Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación* considera que fue Sendero Luminoso quien desencadenó, a partir de mayo de 1980, lo que ahora se conoce como conflicto armado interno. Para más información sobre la historia de Sendero Luminoso ver Gorriti, *Sendero. Historia de la Guerra milenaria en el Perú* (2017). Desde ahora PCP-Sendero Luminoso. Según la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, Sendero Luminoso es considerado el principal ejecutante de la violencia, con 53.68 % de las pérdidas humanas (54).

2 El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, más conocido por sus siglas MRTA, fue una organización terrorista de extrema izquierda fundada en 1982 por Víctor Polay Campos, líder principal hasta su recaptura en 1992. Inician las acciones terroristas en julio de 1984. La Comisión de la Verdad y Reconciliación los considera responsables de 1.5 % de las víctimas mortales del conflicto. Sus principales acciones terroristas se concentraron en los asesinatos, secuestros selectivos y la extorsión. Hay que destacar el alto número de atentados contra la comunidad LGTBQ+, dado que atacaron a uno de los grupos más marginados en la sociedad peruana. Para más información sobre el MRTA, ver la sección correspondiente del *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (desde ahora CVR).

3 Cifra estimada por la CVR en su *Informe Final* (53).

oportunidades que crean una amplia división entre los grupos de poder y las comunidades más marginadas del país.⁴ Los años más intensos y violentos del conflicto se desarrollaron sobre todo en la zona andina, que es –por lo general– ignorada por los habitantes de Lima, la ciudad capital. No fue sino hasta mediados y finales de los años ochenta que los ataques terroristas empezaron a cercar Lima, con lo que la violencia en la región andina resultó imposible de ignorar por los limeños, y al fin éstos reconocieron la situación de emergencia.⁵

El conflicto armado interno fue el enfrentamiento de mayor duración e impacto en los doscientos años de vida republicana que lleva el país. Este conflicto evidenció las graves desigualdades y la persistencia de una mentalidad colonial en la que el efecto indiscriminado de la violencia hacia comunidades marginadas no es percibido de la misma manera o considerado con la misma importancia que se daría a las víctimas pertenecientes a los centros de poder político, económico y social. Es la persistencia de esta mentalidad colonial el punto de origen de los hechos narrados en la novela *Rosa Cuchillo*, del escritor peruano Óscar Colchado Lucio, ganadora del Premio Nacional de Novela de la Universidad Federico Villarreal y publicada por primera vez en 1997. Esta novela ficcionaliza los años del conflicto armado interno a través de la perspectiva de personajes que experimentaron no sólo la violencia proveniente de los enfrentamientos armados, sino también la violencia colonial ideológica y cultural que se muestra a través del rechazo de otras formas de interpretar y conocer la realidad. Este trabajo considera la violencia estructural desde una posición hegemónica que impide la participación ciudadana activa de las poblaciones subalternas, pero que también se presenta en el desdén que los grupos subversivos tuvieron ante la manera de ver el mundo de las poblaciones andinas. Dicho desprecio consideró que la visión indígena del mundo era primitiva y mágico religiosa,⁶ perspectiva que se

4 “Almost 10 million people, a quarter of the population, live in extreme poverty, with households earning less than \$50 a month. The rush of successive governments to embrace the free market, privatization, and multinational corporate investment hardened frightening contrasts between the haves and the have-nots. In Lima’s exclusive neighborhoods, you see Mercedes SUVs, business-men in Dior suits, and high-end Silver Cross strollers pushed by Indian maids in the same country where tens of thousands of children die from malnourishment and disease every year” (*The Peru Reader* 5-6).

5 El acontecimiento paradigmático que atrajo la atención de las élites urbanas hacia la intensidad del conflicto en los Andes fue el asesinato de un grupo de periodistas, el guía y un comunero en la comunidad campesina de Uchuraccay, Ayacucho, en 1983. Un grupo de sinchis, una de las fuerzas contrainsurgentes peruanas durante esos años, instruyeron a los campesinos de matar a todo desconocido que se acercara a la comunidad a pie, pues seguro serían terroristas. La comisión investigadora, encargada al escritor peruano y posterior nobel Mario Vargas Llosa, señaló la responsabilidad de los comuneros, identificando las diferencias culturales como la razón principal de la masacre, y respaldó la ausencia de responsabilidad en los sinchis. Posteriores reflexiones en torno a esta conclusión han encontrado que las explicaciones de la comisión presentan graves juicios discriminatorios racistas y clasistas que se basan en la imposibilidad de entender el punto de vista y la realidad de las personas racializadas.

6 La actitud desdeñosa a la visión de mundo indígena por parte de los miembros de Sendero Luminoso se encuentra presente a lo largo de la novela y corresponde a una tendencia usada por dicho grupo para adoctrinar ideológicamente a

presentaba como una tara para la revolución. Sin embargo, eso no los detuvo de apelar al pasado histórico andino (específicamente el tiempo de la dominación Inca) y a elementos de la cosmovisión andina para convencer a los campesinos de unirse a la lucha armada. La violencia estructural en la mirada despectiva por parte de los grupos revolucionarios implica una ausencia de reconocimiento de la posibilidad enunciadora, autónoma y transformadora por parte del sujeto andino. Es posible rastrear lo anterior en la dinámica presente entre el protagonista de *Rosa Cuchillo* y los líderes subversivos, que no consideran dar un lugar de enunciación o posibilidad de actuación a la perspectiva indígena del mundo. La postura ideológica de Sendero Luminoso veía la cosmovisión andina como un discurso mítico retrógrada incapaz de llevar al país a la revolución. La propuesta de este artículo es analizar cómo la valoración negativa de la visión andina del mundo por parte de los personajes revolucionarios –entendida como animista, mágica, seudorreligiosa y pasiva– se revela como un síntoma de la violencia estructural e ideológica contra el mundo indígena. Lo anterior implica que el proyecto revolucionario de Sendero Luminoso valora la manera de ser del sujeto andino como incapaz de formar parte de su proyecto de nación o como un discurso con un potencial activo. En este sentido, el análisis de la perspectiva andina, activa y transformadora, de uno de los personajes principales de la novela, Liborio, y la oposición y silenciamiento que encuentra en la perspectiva revolucionaria de Sendero Luminoso serán de gran importancia. Dicho análisis servirá para introducir, posteriormente, una perspectiva crítica de dicha dicotomía y analizar la propuesta decolonial que presenta la novela.

Rosa Cuchillo se desarrolla durante un momento de la historia peruana en la que Sendero Luminoso lleva un lento pero uniforme avance dentro de la zona andina peruana, ganando adeptos a través del discurso de un líder carismático, Abimael Guzmán (líder legendario de dicha agrupación). El grupo terrorista se aprovechó de la desesperanza de los habitantes de las zonas más pobres y abandonadas de los Andes para captar apoyo entre los miembros de estas comunidades, intentando convencerlos de que el partido terminaría con la opresión del indígena a manos de las clases privilegiadas burguesas. Sin embargo, como lo ha señalado Alberto Flores Galindo, este discurso en realidad enfatizó la cólera y los resentimientos de los líderes de la cúpula senderista, quienes en su mayoría eran de origen mestizo y pertenecían a las élites letradas provincianas (314-5). Estos líderes son los personajes con los que interactúa Liborio durante su proceso de adoctrinamiento y militancia en Sendero Luminoso. Como mostraré más

los campesinos en el marxismo, leninismo, maoísmo, el llamado “pensamiento Gonzalo”, con el objetivo de superar lo que consideraban como un razonamiento “animista y mágico”.

adelante, son los mandos de Sendero Luminoso los que muestran cómo el discurso senderista reflejado en la novela usó una de las narrativas coloniales andinas más persistentes a lo largo de la historia republicana: la emergencia de un líder mesiánico con la capacidad de invertir el mundo de opresión en el que viven las comunidades indígenas.⁷ En el discurso senderista, este líder fue identificado en la figura de Abimael Guzmán, conocido por sus seguidores como Presidente Gonzalo. La captación de esta urgencia revolucionaria por Sendero Luminoso ha sido entendida por el sociólogo peruano Gonzalo Portocarrero como el abuso de la “sed de justicia” (12) de las poblaciones subalternas en el Perú. *Rosa Cuchillo* ficcionaliza este abuso, pero también muestra cómo los personajes que se identifican como *runas*⁸ reflexionan y cuestionan este abuso a través de un sistema de conocimiento e interpretación que les permitirá no sólo representar su propia historia de esos violentos años, sino también una perspectiva andina de las posibilidades de una nación heterogénea que reconozca el valor, la autonomía y la legitimidad de las formas andinas de entender el mundo.

Oscar Colchado Lucio nació en el departamento de Ancash en 1947. Sus primeras incursiones literarias las realizó en este departamento, en el cual fundó el Grupo Literario Isla Blanca y dirigió la revista *Alborada*. Es bastante conocido por su línea de cuentos infantiles en torno al personaje Cholito, pero desde los años ochenta ha venido publicando novelas y cuentos que giran en torno a la vida en los pueblos de los Andes. Su libro de cuentos *Cordillera negra* (1985) tuvo una buena resonancia y balance crítico, pero también lo ubicó como un escritor de temas típicamente “andinos”, lo que en el mundo literario peruano implica restricciones que no sufren los escritores “criollos”.⁹ En los últimos años Colchado

7 El libro clásico sobre el mesianismo andino de Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes* (1994), conecta la urgencia de cambiar el mundo a lo largo de la historia andina con el proceso y difusión de la misión planteada por Abimael Guzmán, en el que Sendero Luminoso es visto como un movimiento regional de reacción defensiva frente a la modernidad capitalista (311). Flores Galindo, Juan Ansión y otros han comentado que Sendero Luminoso utilizó imaginaria andina para apelar a las preocupaciones y urgencias campesinas (citado por Flores Galindo 313-4). Aranda, López y Salinas señalan que el culto a la personalidad de Guzmán en el discurso senderista se alinea con el discurso mesiánico (162), afirmando también cómo este discurso se nutrió de la cultura indígena y el uso del quechua en las estrategias de captación de militantes (183).

8 El vocablo quechua *runa* es el término con el que se identifica el protagonista de la novela, Liborio. Ser *runa* es ser un ser humano, hablar *runa simi* “quechua”, vivir bajo la ley de la reciprocidad y del *ayni*, la base organizacional del mundo. Lo contrario sería ser *q'ara*, “desnudo”, “inculto”, “incivilizado” (Mannheim 19-20). Adicionalmente, también se puede describir a Liborio como un campesino.

9 La polémica de escritores “andinos” *versus* “criollos” se hizo visible en un congreso de escritores en Madrid en el año 2005. Los escritores considerados como “andinos” denunciaron que ellos no tenían acceso al círculo comercial privilegiado de las grandes editoriales, del que gozaban los “criollos”, además de encontrar múltiples trabas para la difusión de sus obras. Estos últimos argumentaron que el ataque de los “provincianos” provenía desde el resentimiento por la consagración literaria de los criollos. La polémica sigue vigente en el mundo literario peruano y reúne a varios e importantes escritores peruanos, algunos involucrados por voluntad propia y otros asimilados a ella sin una participación directa. De esta situación queda claro que los reclamos señalados responden no sólo a una realidad del campo literario peruano, son además una metáfora de las claras distancias y diferencias de oportunidades que complican la realidad

ha sido considerado como uno de los escritores de mayor reconocimiento en el Perú, con variados estudios académicos sobre su obra y una recepción lectora en crecimiento, especialmente entre las nuevas generaciones lectoras.¹⁰

Rosa Cuchillo es una novela que se desarrolla en los tres planos de la existencia del mundo andino: el mundo de los vivos o *Kay Pacha*, el de los muertos o *Ukhu Pacha* y el de arriba o *Janaq Pacha*. Como he mencionado ya, la novela transcurre durante los años del terrorismo en el Perú, especialmente en el departamento de Ayacucho y sigue el viaje de Rosa Cuchillo a través de los tres mundos. Ella ha fallecido de pena al enterarse de la muerte de su hijo Liborio, quien ha sido reclutado por Sendero Luminoso en la lucha armada. Además del viaje de Rosa, también se narra la experiencia de Liborio como combatiente de Sendero Luminoso, su proceso de aprendizaje de la ideología senderista y su posterior cuestionamiento.¹¹

La novela muestra un gran nivel de intertextualidad al dialogar con discursos de la tradición andina, como el manuscrito colonial de Huarochirí y tradiciones orales andinas contemporáneas, y con otros pertenecientes a la tradición occidental (la *Biblia*, la *Odisea*, la *Divina comedia*).¹² Por otro lado, a nivel estructural, de contenido y de lenguaje, la novela involucra una clara perspectiva alternativa que puede reconocerse como andina, y es este otro motivo que refuerza la lectura decolonial en torno al potencial activo del discurso andino que se plantea en este trabajo.

El análisis a desarrollar parte de los estudios decoloniales latinoamericanos, especialmente a partir de un enfoque en el pensamiento fronterizo, la *border gnosis* y un *loci* de conocimiento alternativo (Mignolo 2004). Walter Mignolo, a partir del concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano,¹³ entiende el

socioeconómica del Perú, metáfora que se presenta como síntoma también de la violencia estructural e histórica que se plantea como punto de partida de este trabajo.

10 Una de las posibles razones de esta valoración puede ser la inclusión de Colchado como autor publicado por la importante editorial latinoamericana Grupo Santillana a través de su sucursal peruana (Alfaguara), y con gran representación en el plan lector escolar a nivel nacional. Con esta editorial publicó en 2011 la novela *Hombres de mar*. Varias de las obras de Colchado han sido parte del plan lector escolar peruano promovido por Santillana, incluyendo *Rosa Cuchillo*, la serie *Cholito* y el libro de cuentos *Del mar a la ciudad* (2011). Adicionalmente, Colchado ha sido reconocido con premios de importante calibre en los últimos años, tales como el Premio Internacional de Cuentos Juan Rulfo (2002) y el Premio Casa de la Literatura Peruana (2018).

11 La novela presenta otros argumentos secundarios, como la historia de Mariano Ochante, un rondero (campesinos encargados de la defensa civil en los poblados andinos) que agoniza herido en una cabaña solitaria después de una lucha con Sendero Luminoso. Adicionalmente, también se presentan pasajes narrados de manera colectiva que representan la visión de las fuerzas armadas durante el conflicto; pero también el caos, el horror y la confusión que gobernaron a la sociedad peruana durante esos años.

12 Víctor Quiroz analiza estos aspectos en los capítulos III y IV de su libro *El tinkuy postcolonial. Utopía, memoria y pensamiento andino en Rosa Cuchillo* (2011).

13 El concepto de Quijano de colonialidad del poder identifica y describe el legado del colonialismo en sociedades contemporáneas, especialmente a través de formas discriminatorias que se han integrado en la urdimbre social, formando así una subordinación racial, política y social impuesta por el colonialismo europeo en América Latina. La colonialidad

pensamiento fronterizo como un proceso de reconocimiento y entendimiento de la diferencia colonial desde una perspectiva subalterna. La *border gnosis* se enfoca en la posibilidad de un conocimiento que parte desde la diferencia:

Border gnosis as knowledge from a subaltern perspective is knowledge conceived from the exterior borders of the modern/colonial world system, and border gnoseology as a discourse about colonial knowledge is conceived at the conflictive intersection of the knowledge produced from the perspective of modern colonialisms . . . Border gnoseology is a critical reflection on knowledge production from both the interior borders of the modern/colonial world system . . . and its exterior borders. (11)

El pensamiento fronterizo puede ser construido a partir de la toma de posición desde un *loci* de enunciación, en el cual el sujeto subalterno habla desde la diferencia colonial, permitiendo así lograr un desplazamiento del Sistema Mundo Moderno/Colonial¹⁴ y enunciar lo que Mignolo identifica como las historias locales.

De manera adicional, la perspectiva presentada por Catherine Walsh será importante para analizar la posibilidad de “llegar al poder” que representa el pensamiento andino en la novela, especialmente porque ella utiliza el término *nayra pacha*, que en aymara alude a un tiempo antiguo, pero que Walsh presenta como un pasado capaz de renovar el futuro (31), por lo tanto, comparable al término quechua *pachacuti*. Este último se construye a través de dos vocablos: *pacha*, que significa el “mundo conocido”, pero también el aquí y el ahora, es un término dual de sentido espacial y temporal; y *kutiy*, que puede traducirse como “turno” o “cambio”. Ambos vocablos unidos se interpretan como “cambio de mundo/era”, la inversión del mundo conocido. El *pachacuti* asume diversas formas y manifestaciones, pero siempre implica una renovación, una inversión del *statu quo* que barre con el estado y orden anterior para así instaurar un nuevo orden y humanidad en el poder (Landeo Muñoz 107-17). Dicha perspectiva será tenida en cuenta al momento de analizar al personaje de Liborio y cómo su postura ideológica en torno al papel de hombre andino en el proyecto de nación implica un rol activo.

del poder no se superó con las independencias políticas, sino que pervive, persiste y se transmite tanto a un nivel social, político y discursivo al reproducir categorías y discursos discriminatorios. Así, se establece una jerarquía entre una posición hegemónica y legitimada y una subalterna y marginal (“Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”).

14 Concepto formulado por Immanuel Wallerstein y Aníbal Quijano. El sistema mundo moderno/colonial se fundamenta en la jerarquización del poder económico y político, dominado por los países considerados hegemónicos. Son los países que comparten un pasado como metrópolis coloniales durante el siglo XVI, que basaron su crecimiento en la producción capitalista y ahora se identifican con el término “primer mundo”. El sistema mundo moderno/colonial reconoce la presencia de un patrón de poder mundial, la colonialidad, que surge a finales del siglo XV con los viajes europeos de exploración y el encuentro entre Occidente y América.

La grave situación de violencia política, consecuencia de las intensas desigualdades por las que atraviesa hasta ahora el país, aparece como el espacio temporal en el que se desarrolla *Rosa Cuchillo*. Tanto Rosa como su hijo Liborio se encuentran en un proceso de búsqueda. Liborio es uno de los personajes que presenta una posibilidad de actuación del mundo andino, por lo que es importante analizar su introducción al grupo subversivo, la respectiva ideologización del partido y su posterior cuestionamiento del mismo. La ideología de Sendero Luminoso se identifica como marxista, leninista, maoísta, pensamiento Gonzalo, siendo esta última la “renovación” que su líder histórico, Abimael Guzmán, dio al partido. Su objetivo final era reemplazar a las instituciones peruanas, a las que considera burguesas, y a la clase privilegiada, tradicionalmente criolla, para así instaurar un gobierno revolucionario comunista a través del concepto maoísta de la *nueva democracia*.

Gonzalo Portocarrero ha señalado la relación entre la ideología de Sendero Luminoso y la “sed de justicia” de las poblaciones peruanas tradicionalmente subalternas, enfatizando cierta “cercanía” entre los planteamientos de Sendero y la búsqueda de autonomía del pueblo indígena: “Sendero Luminoso aparece como un movimiento político moderno y, también, como una potente reformulación de la tradición andina, católico-colonial y prehispánica. Lo nuevo y lo antiguo se confunden” (13). Sin embargo, tanto en los testimonios relacionados a los hechos históricos del terrorismo como en los eventos sucedidos en la novela, la relación entre la ideología senderista y la búsqueda de autonomía del sujeto andino no es tan “utópica” o paralela.

En la novela se ve que desde la primera narración a cargo de Liborio su visión andina del mundo se encuentra muy ligada a su sentido de lucha en la revolución armada. Sin embargo, el personaje encuentra múltiples disonancias y desencuentros entre ambas perspectivas, como cuando analiza el origen social de los dirigentes del partido, pero sobre todo cuando se percata del destino final de los *runas*, el hombre andino, en el plan político del partido:

Había quienes usaban lentes, relojes o anillos. Y eran blancos, medio rubios algunos. No eran campesinos. Resentidos parecían más bien de los otros de su casta que estaban en el gobierno. ¿Y Santos? ¿Y Angicha? Ellos también eran mistis, aunque se disfrazaran de campesinos o lo hubieran sido alguna vez. ¿Seguirían creyendo en los dioses montañas? ¿En la Pachamama, en Wiracocha? Más parecía que no . . . Ellos estaban dirigiendo ahora la revolución; pero ¿hasta qué grado la revolución sería para los naturales? ¿O era sólo para tumbar a los blancos capitalistas como decían y luego ellos serían los nuevos gobernantes, sin que en la conducción de ese gobierno nada tengan que ver los runas? (106-7)

Esta cita se presenta como intensamente problemática, pues en ella Liborio no sólo reconoce de manera clara y a partir de su propio razonamiento los desencuentros entre la imposición de la ideología comunista sobre la problemática peruana, sino que resalta la motivación revanchista que dirige a Sendero Luminoso y el aprovechamiento que realizan de los abusos sufridos por el hombre andino. En el razonamiento de Liborio, es claro que reconoce que él y sus compañeros indígenas son armas, casi objetos, fuerza de choque, en la revolución de otros amos y señores, por lo que, una vez más, el mundo indígena es concebido por los sujetos con mayor poder como pasivo y sin potencial recreador. Este proceso de anagnórisis (ἀναγνώρισις)¹⁵ en Liborio, su reconocimiento, es clave para entender la propuesta decolonial de la novela.

La “educación” política de Liborio se presenta como la de un aprendiz de guerrillero, proceso necesario para ser introducido a la ideología del partido y producir la entrega total de su cuerpo y mente a la revolución. En un principio, Liborio encuentra sumamente difícil comprender no sólo las lecciones militares y las instrucciones que recibe de los mandos, sino la instrucción ideológica, que le genera las primeras dudas y contradicciones. Como parte de su proceso de asimilación a la lucha armada, Liborio busca relacionar el mundo comunitario que conoce con las dinámicas señaladas por los dirigentes senderistas. En este sentido, también es significativo que, cuando es buscado por dos guerrilleros para formar parte de la lucha, Liborio se encuentra desarrollando actividades económicas propias de la comunidad andina: estaba ofreciendo en venta sus animales en la feria del Señor de Maynay, lo que implica uno de los principios estructurales del mundo andino: la redistribución.¹⁶

En un principio, la introducción a la ideología del partido es asimilada como necesaria y concordante con las preocupaciones de Liborio, especialmente en la manera en que es explicada por Nieves Collanqui, alias camarada Santos, paisano de Liborio y miembro de la misma comunidad:

Arriba: el taita Intip, alegroso, riendo tal un girasol.

Te fijaras, Liborio, escuchas a Santos, el mando, hablando en ese círculo de hombres armados, sentados en medio del maizal.

15 Término literario definido en la *Poética* de Aristóteles como “reconocimiento” o “revelación”, el descubrimiento que produce un cambio de la ignorancia al conocimiento. La anagnórisis suele incluir la revelación de la verdadera identidad del personaje en cuestión.

16 La redistribución y la reciprocidad son dos principios estructuradores en el mundo andino. El primero implica, como su nombre lo indica, la redistribución equitativa y justa de los bienes y servicios, pero a través de un intercambio de la diferencia y de un “contrato social” en que los sujetos que realizan el intercambio se reconocen como sujetos autónomos y en el mismo nivel.

Sí, te fijaras, hombre, la guerra popular había empezado hacía rato. ¿Sabías que Medardo, Mallga, Damián y otros jóvenes que asistieron contigo a la escuela popular de Illaurocancha ya se habían incorporado a la lucha? Claro que lo sabías, hombre. Sólo faltabas tú. ¿Qué esperabas? El Partido necesitaba urgente en esta coyuntura el concurso voluntario de los huajchas, sus hijos más preclaros, compañero... (22-3)

Bajo la perspectiva de Liborio, la revolución y la lucha armada se relacionan desde el principio con dos aspectos muy importantes para el mundo andino: la necesidad de una relación con el ambiente natural y los dioses que lo habitan, y el sentido de pertenencia a una comunidad. No sólo la introducción de Liborio a la revolución se da en un escenario natural, también se presentan una serie de analogías entre la descripción del ambiente, un maizal, con la distribución en círculo de los combatientes armados. A la vez, se introduce la presencia de taita Intip, el padre sol, una de las figuras más importantes en la subsistencia y el imaginario del hombre andino. Taita Intip parece bendecir la idea de la revolución como búsqueda de autonomía para los sujetos subalternos. Adicionalmente, se incluye la presencia de los miembros de la comunidad de Illaurocancha, los paisanos de Liborio, como argumento para convencerlo de unirse a la lucha. Nieves Collanqui, miembro también de la comunidad, conoce la importancia de la misma para el hombre andino. Nieves Collanqui sabe que al apelar al sentido de comunidad de Liborio tiene mayores posibilidades de convencerlo. Sin embargo, inmediatamente después de este pasaje, Liborio muestra sus dudas: “Te rascas la cabeza. Piensas. Tantas noches has luchado contigo mismo dudando si incorporarte o no a la guerrilla. Temes por tu madre, que ya está anciana y para enferma, y de quien tendrías que descuidarte u olvidarte si optabas por la revolución” (23). Liborio no termina de convencerse con las razones dadas por el camarada Santos. Para Liborio, la responsabilidad y el sentido de que es su turno de cuidar de su madre, el *kutiy*, ser parte de una comunidad, es un elemento identitario esencial. Ser miembro de Sendero Luminoso implicaba renunciar completamente a la vida personal, familiar y profesional. El partido exigía una entrega total y completa por parte de sus seguidores, una muerte de la persona que eras y un nuevo nacimiento como revolucionario, lo que se marca con el nombramiento del seudónimo revolucionario, una nueva identidad. Su indecisión inicial se verá confirmada en sus cuestionamientos ideológicos posteriores en torno al rol político y social del hombre andino en el nuevo proyecto nacional.

El entrenamiento militar de Liborio se presenta como un proceso mecánico que no conlleva ninguna verdadera participación activa de los combatientes indígenas en la revolución. Esta pasividad se intensifica en la instrucción política. Liborio entiende y comparte los antecedentes históricos que los mandos

presentan como argumento de la revolución, pero para él dichas explicaciones se vuelven vacías y obtusas en la terminología de izquierda con referencias a Mao y Lenin, y que pretenden ser aplicadas a una realidad que no las sustenta. La desconexión que Liborio siente con la ideología del partido será un primer síntoma de la falla en la apelación a la violencia estructural sufrida por el hombre andino como un medio de uso y abuso por parte de Sendero Luminoso. Aunque los mandos revolucionarios intentan apelar a la violencia originaria sufrida por el hombre andino, es evidente que Liborio mantiene dudas incluso al superar la etapa de novato. Uno de los líderes señala que “los más grandes derrotados, dijo el camarada Santos una noche, fueron los propios naturales, porque los criollos vencedores y sus herederos igual nos siguen explotando hasta hoy”. Con la lucha de los compañeros ahora, piensas, ¿cambiarán las cosas?” (58). Ésta es una de las citas que explica que la apelación a la violencia originaria que empezó con el encuentro traumático entre Europa y América, y que luego se intensificó con el sistema moderno/colonial es una de las estrategias retóricas usadas por Sendero Luminoso para captar simpatizantes y combatientes; pero también, y esto es lo más perturbador, para fomentar un sentimiento de resentimiento, odio y venganza por vivir en subalternidad. Los revolucionarios usan también una estrategia de subalternización al oponer la modernidad y racionalidad del proyecto comunista, un proyecto occidental al fin y al cabo, a una propuesta alternativa que proviene del propio mundo andino, sobre todo a través de su caracterización como primitivo y mítico.

Es significativo que Liborio escoja como nombre de batalla y seudónimo el de Túpac, el que guarda relación con su pertenencia semántica en quechua a la nobleza y lo magnífico. Su verdadera importancia es que connota el sentido de reforma, pues enlaza a Liborio con figuras reformadoras y revolucionarias de la historia andina. En primer lugar con el mayor y más respetado gobernante de la genealogía Inca, Túpac Inca Yupanqui, pero también con los dirigentes revolucionarios del sistema económico colonial Túpac Amaru I y Túpac Amaru II. El seudónimo de Liborio y la configuración de su identidad a lo largo de la novela serán de gran importancia en el análisis posterior.

Es importante resaltar que la etapa de iniciación ideológica y militar de Liborio se presenta como sumamente conflictiva y problemática, proceso en el cual el personaje no sólo presenta dudas, sino que empieza a manifestar la desconfianza que siente por una revolución que no respeta la manera de ser del hombre andino y que no permite su participación activa en la configuración de un orden alternativo. La evolución crítica de Liborio, su proceso de *anagnórisis* y el descubrimiento de su verdadera identidad y papel en la transformación del

proyecto moderno/colonial sustentan cómo se presenta la violencia originaria y sistemática contra el mundo andino y cómo la negación de su potencial transformador es una de las herramientas de subalternización realizada por Sendero Luminoso. La figura de Liborio constituye una de las propuestas alternativas a este proceso.

Como parte del proceso en el que Liborio descubre su identidad como sujeto capaz de realizar un cambio es importante considerar sus lazos familiares¹⁷ con personajes mítico-religiosos de gran importancia en el mundo andino. Liborio es hijo de Pedro Orcco, el dios de la montaña cercana al pueblo de origen de su madre. En la cosmovisión andina todos los elementos del mundo natural tienen un espíritu que les da vida y que les permite interactuar con los seres humanos. Entre ellos, los dioses de las montañas, conocidos como *Apus*, se encuentran entre los seres más respetados. Este respeto se ve en la forma humana que asumen en el imaginario oral andino, pues suelen representarse como señores que portan símbolos de poder, como el sombrero, ojos y cabellos claros y vestidos de lana de vicuña.

Pedro Orcco visita una noche a Rosa en su cabaña y aunque ella es una joven que siempre se ha negado a las demandas y acosos sexuales de sus vecinos, decide por su propia voluntad aceptar el requerimiento amoroso del dios de la montaña. De esta unión voluntaria que conjuga lo masculino sagrado y lo humano femenino nace Liborio. Él porta una bendición y protección que lo singulariza como un sujeto especial. El símbolo de esta singularidad es el *illa*,¹⁸ torito que carga siempre en su cuello, regalo de Pedro Orcco: “Entonces tuviste que marchar delante de ellos, rezándole muy bajo al illa –el torillito de piedra que a manera de medalla lo llevabas ollcao en el cuello–, pidiéndole que te ayudara en caso de haber problemas” (20). Aunque él no ha conocido a su padre, Liborio no se siente abandonado por él. El símbolo de la presencia constante del padre/dios montaña

17 Otro aspecto importante que refleja la falta de comprensión de Sendero Luminoso de las formas de existencia andina se da en el episodio en el que Rosa viaja hasta el escondite de los revolucionarios para curar a su hijo herido. Liborio menciona que ellos están claramente incómodos, pero que no dicen nada. Este episodio arroja un poco de luz hacia la opinión que tenía Sendero Luminoso de las relaciones de comunidad y de reciprocidad en el mundo andino, tan importantes para la estructura comunitaria, pero también para la identidad del sujeto. Esto también se ve en los juicios sumarios que los senderistas realizan en los poblados. En ellos se obliga a acusar e incluso a asesinar a miembros familiares o de la comunidad, rompiendo la estructura de dichos lazos sociales tan vitales en el mundo andino.

18 Los *illa* son pequeñas esculturas que representan alpacas, llamas, ovejas u otros animales. Están hechas de piedra, basalto, granito u otras piedras de grano fino. En su origen prehispánico son conocidas como conopas. Algunas son piedras de formas naturales que recuerdan a un animal y son modificadas ligeramente para enfatizar esta singularidad. Se considera que representan a los animales ganaderos con el mejor potencial para la reproducción. Así, las *illas* son objetos que cargan un poder vital y fecundador, *enqa*. El poder del *illa* es renovado durante celebraciones ganaderas ceremoniales y es considerado de gran importancia en la conservación de los rebaños. (Flores Ochoa, “Enqa, enqaychu illa y khuya rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores”). El conocimiento en torno al *illa* y a la ganadería en los Andes gira en torno a las ideas de reciprocidad, concepto estructural en la configuración y ordenación del mundo andino.

en su vida se concreta en el *illa* en forma de toro, pero se extiende a la montaña que representa a la divinidad. En la cosmovisión andina se conoce como *illa* a un objeto, sujeto o animal singularizado a través de un poder especial. En el caso de Liborio, el torito que carga en su cuello porta este poder y él relaciona esta protección y singularidad con el lazo familiar con el dios de la montaña, pero también con los diversos momentos en su vida de guerrillero en el que siente esta protección. Esto se ve con mayor intensidad en el episodio en el que los guerrilleros quieren asaltar una cárcel para liberar a unos compañeros recluidos. Liborio es herido en el proceso y está a punto de ser atrapado. En el momento más crítico de su huida, Liborio se encomienda al *illa* torito y a su padre Pedro Orcco. Inmediatamente, un desconocido, que reúne las características del *Apu*, aparece, lo carga y lo lleva hasta el camión en el que escapan sus compañeros:

En eso, al alzar el rostro, ves de pronto a un hombre parado delante de ti, un desconocido vestido de extraña manera: con chamarra y pantalón de vicuña, larga barba y cabellera . . . quien te dice, ofreciéndote su espalda, ¡Vamos, cógete de mi cuello! . . . te parece que vas sobre un hombre que crece y sus espaldas se ensanchan. (98)

Liborio intenta conocer la identidad de su salvador, pero sólo recibe el nombre de Pedro: “Entonces algo como un temblor te sacude: ¿sería Pedro Orcco?, ¿el taita dios montaña? Los demás van entonando una canción revolucionaria” (99). Tanto para Liborio como para los lectores parece evidente que los dioses andinos han asumido una postura en la lucha que ocurre en el mundo de los seres humanos. Sin embargo, hay otros episodios en los cuales es claro que los dioses no están de acuerdo con la manera en que los revolucionarios interactúan con la *pachamama* (madre Tierra) ni con su desprecio por las creencias indígenas. Esto se ve en el desacuerdo entre Liborio y los senderistas cuando se apropian de una cría de vicuña, considerada como hija de los dioses montañas:

Sudorosos, acezando, asomaron los compañeros, arrastrando una vicuña muerta. Paulina cargaba en su manta una vicuñita tierna, recién nacida, cría de la anterior . . .

—No debieron cogerlo —dijiste—. Ahora por culpa de este animalito, los dioses de la montaña, los Apus, nos castigarán . . . con sequías, con terremotos...

Angicha y algunos senderistas mistis se quedaron asombrados por tu enojo. Santos intervino. No te alteres, compañero . . . No estaba en contra de tus creencias, pero acaso exagerabas un poco. En estos tiempos, ya los dioses no hacían milagros. Ahora sólo había que creer en las masas, nuestro único y verdadero dios, a las que había que entregarse con harta fe y devoción. Ya lo comprenderías mejor cuando hayan penetrado en ti los sagrados principios de la revolución. (166-7)

Santos y los senderistas *mistis*¹⁹ no consideran válida la perspectiva representada por Liborio, mostrando que ignoran importantes aspectos de la cultura andina, además de una actitud desdeñosa e irrespetuosa con los recursos naturales al abusar de ellos con crueldad y egoísmo. Se puede decir entonces que los personajes senderistas *mistis* abusan de lo ofrecido por el mundo andino, su gente, sus recursos naturales, su cultura, pero no ofrecen nada a cambio ni intentan establecer un intercambio cultural que provoque un diálogo o colaboración. No están interesados en realizar un *kutiy*, otorgar el turno al *runa* de ofrecer su punto de vista o de contribuir con la ley andina de la reciprocidad. Así, vemos que es Liborio el personaje que cumple la funciones de un verdadero líder capaz de representar el cambio y el potencial del mundo indígena, y no el proyecto revolucionario de Sendero Luminoso.

Durante el periodo en el que Liborio se recupera de sus heridas tiene tiempo de reflexionar en torno al papel que cumplen los diversos sujetos involucrados en la revolución. Liborio reconoce que los dirigentes de la revolución parecen estar motivados por resentimientos sociales y que no tienen la verdadera intención de incluir la perspectiva de los campesinos en su proyecto. Los líderes senderistas incluso acusan a los indígenas de no colaborar con la revolución, porque la clase campesina se ve motivada por el concepto de propiedad y ascendencia social. De esta manera, los revolucionarios justifican hasta cierto punto la situación de abandono e inequidad en la que el mundo indígena se encuentra. Liborio empieza a pensar en torno a la posibilidad de una revolución a manos de los naturales, las personas de ascendencia indígena:

Lo deseable sería, piensas, un gobierno donde los naturales netos tengamos el poder de una vez por todas, sin ser apoyo de otros. Ahí sí, caracho, te entusiasmas, volveríamos a bailar sin vergüenza nuestras propias danzas . . . hablaríamos de nuevo el *runa simi*, nuestro idioma propio; adoraríamos sin miedo de los curas a los dioses en los que tenemos creencia todavía. Sólo así era la condición, valía la pena luchar; si no, ¿para qué pues? (107)

Liborio enlaza la lucha revolucionaria a la pervivencia cultural del mundo andino, pero sobre todo a la autonomía de sus manifestaciones culturales y al derecho de vivir según sus propios parámetros. La cita anterior hace también un llamado y una referencia a la violencia gnoseológica, cultural y religiosa que las comunidades indígenas han experimentado desde el establecimiento del régimen colonial en el continente americano. Tanto en los Andes como en otras regiones de las Américas, las comunidades indígenas se han visto perseguidas

19 En la novela, este vocablo se interpreta como “mestizo”, pero también es usado con las connotaciones de “patrón”.

en razón de sus costumbres, cultos y lenguas. Desde los procesos de evangelización en Mesoamérica y el Caribe en el siglo XVI,²⁰ las campañas de extirpación de idolatrías en los Andes durante el siglo XVII,²¹ el constante genocidio cultural en contra de las culturas indígenas en los Estados Unidos y Canadá²² durante los siglos XVII, XVIII y XIX, y su asimilación forzada a la cultura occidental durante el siglo XX a través de los internados o escuelas residenciales para así “matar al indio en ellos y salvar al hombre”, hasta los constantes abusos, matanzas y violencia dirigida contra diversas comunidades indígenas en la actualidad. Estos acontecimientos hablan del racismo y la discriminación que sufren las comunidades indígenas del continente americano por parte de grupos hegemónicos, pero también de su persistencia y resistencia ante el afán de destruirlas. En este sentido, la mención al uso del quechua y a la adoración de los dioses andinos son significantes importantes de una manera de entender y ver el mundo que busca mantenerse activa y vigente, usar una enunciación propia y participar en un proyecto alternativo de nación. Liborio empieza a cuestionar la posición ideológica de Sendero Luminoso al localizarse a sí mismo en el *loci* de enunciación que menciona Mignolo. Liborio se posiciona en un pensamiento fronterizo que luego le permitirá la generación de un proyecto alternativo.

Una vez que Liborio se reincorpora a la lucha armada, los cuestionamientos al proyecto senderista continúan. Liborio no se limita a mantenerse callado, sino que llega a comunicar sus preocupaciones a sus compañeros revolucionarios. El protagonista empieza a cuestionar el papel del proletariado como la clase encargada de la revolución, pues considera que la mayoría de los peruanos son de origen indígena y deberían tener un rol y una voz en la configuración de un nuevo proyecto de nación. De manera implícita, Liborio cuestiona la imposición de la ideología socialista (un discurso occidental) en la realidad peruana:

Bueno compañero, te dijo Omar, pero hoy la lucha no era de indios, o de naturales como tú decías, contra blancos, porque dizque ni indios puros ni blancos puros ya había, o si lo había era en pequenísima escala. Ahora había mezcla de diferentes razas . . . Y la única salida para este país, compañero, era un gobierno para mestizos, socialista por supuesto . . . Pero

20 Sobre la evangelización en Mesoamérica, ver Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII* (1991).

21 Sobre la extirpación de idolatrías en los Andes se ha escrito muchísimo. Tres referencias importantes son MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru* (1991); Griffiths, *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru* (1996) y Mills, *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean religion and Extirpation, 1640-1750* (1997).

22 Como referencia, revisar la sección “Living History: Contemporary Issues and Historical Context in the United States” en *Violence, Resistance, and Survival in the Americas: Native Americans and the Legacy of Conquest*, editado por William B. Taylor y Franklin Pease G.Y. (1994). Sobre el genocidio cultural en las Américas aplicado a dos casos, ver Kingston (2015).

es imposible volver a una época tahuantisuyana . . . vivimos una época moderna, distinta. No es volver al pasado, le replicaste, porque nuestras costumbres comuneras no las hemos perdido nunca los naturales. (121)

En este episodio es clara la ideologización de los revolucionarios, los cuales son incapaces de comprender las razones que argumenta Liborio o, menos aún, las preocupaciones históricas y el potencial que se encuentra detrás de ellas. Además de rechazar tajantemente la posibilidad de una participación activa y transformadora a manos de la cultura andina, manifiestan también un profundo desconocimiento de las mecánicas de intercambio y comunicación que son parte de la estructura del mundo andino. Aunque los senderistas apelan al pasado glorioso incaico y al mito de Inkarrí (el retorno del tiempo del Inca)²³ para convencer a los indígenas de apoyarlos, es claro que ellos no apuestan por una verdadera inclusión de la voz andina en su proyecto revolucionario. Además, conciben la visión indígena del mundo como retrógrada, implicando de esta manera su incapacidad de ser asimilada al discurso “moderno” socialista. Liborio encuentra que la imposición del discurso socialista y las menciones a Marx, Lenin y Mao se presentan como un discurso vacío que no tiene mayor conexión con la realidad peruana.

Los siguientes episodios narrados por Liborio muestran cómo él empieza a cuestionar los planteamientos ideológicos del partido. El protagonista plantea una “revolución” ideológica y cultural al incluir la manera andina de entender el mundo en sus ideas sobre la posibilidad de una revolución a cargo de los naturales:

Meditas también en la guerra, en la revolución . . . Estaba visto que para ellos su religión era la política. No tenían más dioses que sus líderes y las masas. La naturaleza sólo era naturaleza para sus mentes . . . Como tampoco tendrían creencia en la vuelta de ese inca-dios cuya cabeza, según los abuelos, se hallaba enterrada en el Cuzco y que se estaba recomponiendo hacia los pies. Y que una vez completo, iba a voltear el mundo poniéndolo al revés . . . Esos tiempos ya se estaban viviendo con el Pachacuti: el gran cambio, la revolución. Sólo que esta revolución era de mistis y no de los naturales. Era urgente hacerla de éstos entonces. Tal vez los dioses permitieran que tú pudieras conducirla. (178-9)

23 El ciclo mítico de Inkarrí proviene de tiempos coloniales y se articula con otras manifestaciones de la cultura popular andina. Flores Galindo señala que la memoria oral andina narra la decapitación del último Inca a manos de los españoles. Éstos separaron la cabeza del Inca de su cuerpo como un símbolo de la desestructuración y el fin de su poderío y su cultura. El mito cuenta que, cuando cabeza y cuerpo se vuelvan a encontrar, terminará el periodo de desorden, confusión y oscuridad que iniciaron los europeos con la colonización. A partir de este momento, los *runas* contarán su propia historia (18). La historia de Inkarrí se relaciona con otras tradiciones populares andinas, como las representaciones teatrales y de danza sobre la muerte del Inca, y las corridas de toros (*turupukllay*) con un cóndor amarrado en el lomo, simbolizando el encuentro con Occidente. López-Baralt considera que fue el cronista indígena Guamán Poma de Ayala el primero en incluir una referencia al ciclo de Inkarrí en los dibujos que representan la decapitación de Atahualpa y de Túpac Amaru (20). Vázquez identifica dos vertientes en la tradición de este personaje. La primera lo conecta con la tradición de Qollari, que parece ser más antigua y pertenece a las comunidades de la Meseta del Collao, al sur del Perú; y otra con la de Inkarrí en oposición a los colonizadores (Españarri), siendo esta última la más difundida.

Liborio reconoce que la motivación de Sendero Luminoso es política y unidireccional, que no implica un verdadero cambio contra las formas de violencia estructural e histórica a las que se ve sometido el mundo indígena. Se introduce, de esta manera, la posibilidad de un cambio a partir de la figura del *pachacuti*, que en el mundo andino implica un proceso transformativo estructural: “el *pachacuti* discursivo de *Rosa Cuchillo* se configura como una estrategia que expresa el deseo de un cambio sociocultural dialógico a través de la reinstalación de un sistema andino que esté signado por la complementariedad y el *tinkuy*, antes que por el antagonismo y la confrontación” (Quiroz 132). La perspectiva de la que parte Liborio coincide con los proyectos decoloniales mencionados por Catherine Walsh que se llevan a cabo en Aby Yala (2006). Al presentarse Liborio como el sujeto capacitado de propiciar el *pachacuti*, se implica la agencia del personaje en tomar una posición activa en la discusión en torno al gobierno de la nación, su negación a que otros hablen por él y lideren un cambio que no lo representa. El protagonista se posiciona así como un agente político activo. Más adelante, al ejercer un papel activo en la lucha, Liborio empieza a aplicar su perspectiva de la revolución a cargo de los *runas* al proponer un modelo de organización andina en ciertos poblados a los que tiene acceso. De esta manera, cuestiona el modelo de Occidente, el discurso moderno socialista, como la única manera de producir un cambio y un conocimiento, por lo que configura el mundo andino no como un lugar de dominación, sino como un centro de producción activo de conocimiento y de potencial transformador. Liborio reivindica la categoría andina de *pachacuti* y la hace interactuar y dialogar con la necesidad revolucionaria.

El protagonista se involucra en un último enfrentamiento con las fuerzas armadas y cae prisionero. Ha perdido el *illa* torito, pero no su motivación o certeza de que la manera andina de entender y de actuar en el mundo tiene un potencial transformador. Aunque él, sujeto capaz de propiciar el *pachacuti*, ha caído prisionero, tiene confianza que sus compañeros que comparten su visión pueden llevar el *pachacuti* a cabo: “Si aquellos habían logrado ponerse a salvo era seguro que llevarían adelante la revolución de los naturales. ¡Taita Wiracocha, hicieras tu milagro, que ellos vivan aunque tú mueras!” (278). Una vez más, Liborio actúa llevado por formas del pensamiento andino, en las cuales la pervivencia de la comunidad es trascendente a la del sujeto. En este sentido, aunque el protagonista se presenta como el sujeto iniciador del *pachacuti*, es el sujeto andino, la comunidad toda, la que tiene el potencial transformador.

La muerte de Liborio representa un suceso singular, pues luego de lanzar una granada que destroza el cuerpo de los combatientes, los militares ven que de los despojos humanos surge una hermosa paloma blanca que asciende al cielo: “A

los cuerpos mutilados que todavía se mueven les pasamos ráfagas de metralla. Pero ¿y la paloma? Carajo, les tiene cavilosos. De por acá salió, dice Jiménez cerca de una cabeza embarrada de tierra y sangre que ligeramente podemos reconocerla; es de Túpac” (281). Es clara la relación entre la muerte de Liborio, su cabeza y el mito del Inkari, fuertemente enlazado a la idea del *pachacuti* en cuanto al retorno de un elemento capaz de transformar y “volar” el mundo. Aunque Liborio muere en el mundo del *Kay Pacha*, el mundo del aquí y el ahora, su presencia singular permanece enlazada al imaginario colectivo andino y a la posibilidad de transformación siguiendo parámetros andinos plantada en sus compañeros. En contradicción a la imposición del discurso senderista, que buscaba imponer a “las masas” (167) o al Presidente Gonzalo (*Del regreso del inca* 239) como la nueva representación de Inkari, es Liborio quien cumple con estas características y tiene el potencial para liderar la revolución que recuperará una voz y una perspectiva andina en un nuevo proyecto de nación.

Por otro lado, la figura de la paloma blanca que asciende a los cielos es importante porque implica que Liborio realiza un nuevo viaje, esta vez espiritual, al mundo al que verdaderamente pertenece, el *Janaq Pacha*. La valoración del viaje de su madre a través de los tres mundos es de vital importancia aquí. Rosa llega al *Janaq Pacha* y se descubre/reconoce como la importante diosa andina Cavillaca, parte de la tradición oral de Huarochirí. Incluso antes de la muerte de Liborio se anuncia que, en el *Janaq Pacha*, él es el encargado de ejercer el *pachacuti*:

Lejos a la distancia, reconocí a mi Liborio [...] Sé quién eres, oh diosa Cavillaca, me dijo, de no habérmelo dicho el Gran Gápaj no lo hubiera sabido. ¿Él te dijo? Sí, madre. ¿Y a dónde vas?, indagué. Estoy volviendo a la tierra, respondió, me envía el Padre a ordenar el mundo. ¿Un pachacuti?, dije. Sí, es necesario volar el mundo al revés. (271-3)

En el mundo de la novela, Liborio muere primero en el mundo de aquí, el *Kay Pacha*. Su madre, al enterarse de su muerte (y éste es el último episodio de la novela), recorre la zona en busca de su cuerpo sin encontrarlo y muere de dolor y por los estragos del viaje en la entrada de su pueblo. Luego, Rosa realiza su viaje espiritual desde el mundo de abajo, el *Ukhu Pacha*, hasta llegar al *Janaq Pacha*, en el cual se reconoce como la diosa Cavillaca y encuentra a Liborio como *illa*, sujeto singular que regresará, luego de su muerte, a propiciar el *pachacuti*.

Liborio, como uno de los personajes principales, y *Rosa Cuchillo*, en general, proponen un modelo alternativo de generar un cambio capaz de transformar, de “volar” los discursos coloniales que hacen pervivir una violencia estructural e histórica que silencia la perspectiva de los sujetos subalternos, los sujetos

andinos en este caso. A lo largo de este ensayo se ha propuesto una lectura que recoge la dinámica entre la propuesta ideológica de Sendero Luminoso y la posibilidad de un discurso andino alternativo, encontrando que la “revolución” de este grupo terrorista proponía las mismas estructuras coloniales que mantenían la violencia originaria. Sendero Luminoso, como se ha intentado demostrar en este trabajo, utilizó al sujeto indígena y algunos elementos de su cosmovisión para atraerlo a su proyecto revolucionario, pero en realidad no buscaba incluir la perspectiva del sujeto andino en su proyecto de nación, manteniendo de esta manera los discursos unidireccionales y la colonialidad del poder sobre el mundo andino. Liborio representa un discurso alternativo, una posibilidad activa y concreta del sujeto andino de introducir no sólo su voz y enunciación, sino también de demostrar que el mundo andino se presenta como un espacio capaz de producir conocimiento y transformación. La mirada decolonizadora permea *Rosa Cuchillo* y apela a un cambio estructural necesario en la manera en que los países del área andina, y América toda, deben repensar los proyectos de nación y cómo se establece el diálogo con las perspectivas alternativas de sus diversas comunidades y culturas.

Obras citadas

- Aranda, Gilberto, Miguel Ángel López y Sergio Salinas. *Del regreso del inca a Sendero Luminoso*. Ril Editores, 2009.
- Colchado Lucio, Óscar. *Rosa Cuchillo*. Editorial San Marcos, 2005.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación. *Informe Final. Para que nunca se repita*. CVR, 2003.
- Flores Galindo, Alberto. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Editorial Horizonte, 1994.
- Flores Ochoa, Jorge A. “Enqa, enqaychu, illa, khuya rumi: Aspectos mágico-religiosos entre pastores”. *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 63, 1974-1976, pp. 245-262. <https://doi.org/10.3406/jsa.1974.2129>
- Gorriti, Gustavo. *Sendero. Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Editorial Apoyo, 1991.
- Griffiths, Nicholas. *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru*. University of Oklahoma Press, 1996.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Kingston, Lindsey. “The Destruction of Identity: Cultural Genocide and Indigenous People”. *Journal of Human Rights*, vol. 14, núm. 1, 2015, pp. 63-83. <https://doi.org/10.1080/14754835.2014.886951>
- Landeo Muñoz, Pablo. *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2014.

- López-Baralt, Mercedes. "El retorno del Inca rey en la memoria colectiva andina: del ciclo de Inkarrí a la poesía quechua urbana de hoy". *América*. Cahiers du CRICCAL, núm. 31, 2004 pp. 19-26. <https://doi.org/10.3406/ameri.2004.1639>
- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton UP, 1991.
- Mannheim, Bruce. *The Language of the Inka since the European Invasion*. University of Texas Press, 1991.
- Mignolo, Walter D. "On Gnosis and the Imaginary of the Modern/Colonial World System". *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton UP, 2004, pp. 3-45.
- Mills, Kenneth. *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton UP, 1997.
- Portocarrero, Gonzalo. *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Editado por Edgardo Lander y Santiago Castro-Gómez. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, pp. 201-246.
- Quiroz, Victor. *El tinkuy postcolonial. Utopía, memoria y pensamiento andino en Rosa Cuchillo*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 2011.
- Starn, Orin, Carlos Iván Degregori y Robin Kirk, edits. *The Peru Reader. History, Culture, Politics*. Duke UP, 2005, pp. 1-11. <https://doi.org/10.1215/9780822387503-087>
- Taylor, William B. y Franklin Pease G.Y. *Violence, Resistance, and Survival in the Americas: Native Americans and the Legacy of Conquest*. Smithsonian Institution, 1994.
- Vázquez, Juan Adolfo. "The Reconstruction of the Myth of Inkarrí". *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 2, núm. 2, 1986, pp. 92-109.
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo". *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino*. Academia de la Latinidad, 2006, pp. 27-43.