

# Memorias IV simposio Internacional Horizontes Humanos

Emergencias filosóficas, literarias, económicas y educativas.



Miguel Alberto González González  
Gloria Lorena López Ortega  
Fernando Valero Iglesias  
Ana Gloria Ríos Patiño  
Manuel Antonio Jimenez Castillo  
Yolanda Marleny Duarte  
José González Monteagudo  
Julia González Calderón  
Bibiana Mischia  
Carmen Solís Espallargas



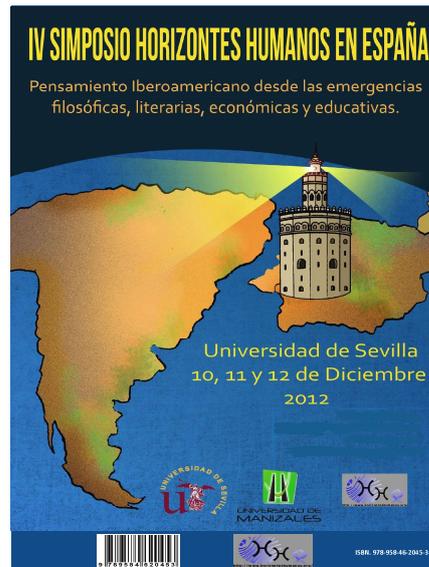
Memorias. IV simposio Internacional Horizontes Humanos. Realizado en España 2012.



Memorias. IV simposio Internacional Horizontes Humanos. Realizado en España 2012.



**Memorias IV simposio Internacional Horizontes Humanos**  
**Universidad de Sevilla, España, 10, 11 y 12 de diciembre de 2012.**  
**Emergencias filosóficas, literarias, económicas y educativas**





Memorias. IV simposio Internacional Horizontes Humanos. Realizado en España 2012.

**Memorias IV simposio Internacional Horizontes Humanos**

**Universidad de Sevilla, España.**

**Emergencias filosóficas, literarias, económicas y educativas**

**Miguel Alberto González González**

**Gloria Lorena López Ortega**

**Fernando Valero Iglesias**

**Ana Gloria Ríos Patiño**

**Manuel Antonio Jiménez Castillo**

**Yolanda Marleny Duarte**

**José González Monteagudo**

**Julia González Calderón**

**Beatriz Ramírez Aristizabal**

**Bibiana Mischia**

**Carmen Solís Espallargas**

**Horizontes Humanos**

**Manizales, Colombia**



Edición Digital

Manizales, Colombia, 2013

© Horizontes Humanos

Miguel Alberto González González; Gloria Lorena López Ortega; Fernando Valero Iglesias; Ana Gloria Ríos Patiño; Manuel Antonio Jiménez Castillo; Yolanda Marleny Duarte; José González Monteagudo; Julia González Calderón; Bibiana Mischia; Carmen Solís Espallargas.

**ISBN. 978-958-46-2045-3**

Memorias IV simposio Internacional Horizontes Humanos. 2012.

horizonteshumanos@gmail.com

miguelg@umanizales.edu.co

**Ilustración portada.**

Hugo López Escobar

Título. Pensar en Rasta (2009)

Técnica: Óleo sobre lienzo

**Ilustración Contra portada.**

Abel Díaz Plaza

abeldiazp87@hotmail.com

Editorial: Horizontes Humanos

Manizales, Colombia

<http://www.horizonteshumanos.org/>



## **La soledad de Lituma, un cachaco costeño entre serranos. Incomunicación, prejuicios, esperanza y desesperación.**

**José González Monteagudo<sup>13</sup>**

**Julia González Calderón<sup>14</sup>**

### **Introducción.**

Este texto pretende explorar, a la luz de la novela de Vargas Llosa *Lituma en los Andes*, las ideas del autor sobre la sociedad peruana actual, los conflictos raciales y sus posibles soluciones.

### **El Perú y el choleo.**

Una sociedad profundamente mestiza como la peruana, formada en la actualidad por un 45% de indígenas, un 15% de blancos, un siempre creciente 37% de mestizos y un pequeño porcentaje de población negra y de origen asiático (Martínez Cantón, 2008, 2-3), es, sin embargo,

---

<sup>13</sup> José González Monteagudo. Profesor Titular de Universidad. Departamento de Teoría e Historia de la Educación, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad de Sevilla (España); profesor (con docencia en programas de Maestría o nivel equivalente) e investigador invitado de las Universidades de París 8 (Francia), Lille 1 (Francia), Algarve (Portugal) y Warwick (Inglaterra). Estudios: Licenciado en Pedagogía, Universidad de Sevilla, 1980; Doctor en Pedagogía, Premio extraordinario de Doctorado, Universidad de Sevilla, 1996; estancias postdoctorales de formación e investigación (entre 1999 y 2012) en universidades de Francia, Italia, Portugal, Gran Bretaña, Dinamarca, Alemania, Egipto, Brasil y República Dominicana. Publicaciones: *La entrevista en Historia oral e Historias de vida: Teoría, método y subjetividad* (2010); *Educational Journeys and Changing Lives. Adult Student Experiences* (2010); *La autobiografía educativa: formación, investigación y profesionalidad reflexiva* (2010); *Les Histoires de Vie en Formation en Espagne; panorama et perspectives* (2011); *Life Histories, Educational Autobiographies and Experiential Learning, in Educational Reflective Practices* (2012). Correo electrónico: monteagu@hotmail.com

<sup>14</sup> Julia González Calderón. Licenciada en Filología Hispánica por la Universidad de Sevilla y escritora. Trabaja como profesora de español con una beca Faro en el Centro Sino Español y en la Hunan International Economics University (Changsha, China).



también profundamente racista. El fenómeno social conocido como choleo ha atraído ya la atención de sociólogos, antropólogos, pedagogos, psicoanalistas, políticos y todo un sinfín de estudiosos. En *Lituma en los Andes* Vargas Llosa se adentra en la cuestión del choleo mediante el uso de la ficción literaria, dejando a la vista las características y proporciones del problema, e insinuando soluciones.

Así pues, ¿qué es exactamente esto que llamamos choleo? La palabra *cholo* se usa comúnmente en Perú para referirse a aquel que tiene sangre indígena. El término no tiene por qué ser necesariamente despectivo. Puede ser tanto un insulto como un apelativo cariñoso. Así, en *La ciudad y los perros*, Alberto increpa a uno de sus compañeros de la escuela militar de este modo: “No me gusta que me tutees, cholo de porquería” (Vargas Llosa, 1987, 48).

Pero en *La casa verde* encontramos un uso del todo distinto, lleno de connotaciones afectivas: “Parecía que no lo quería, y él a ella tanto, cholita” (Vargas Llosa, 2002, 274-275).

El choleo es un fenómeno social peruano resultado del mapeo clasificatorio que tiene lugar entre dos peruanos cuando estos se encuentran y que hace que se sitúe al otro en algún punto de la pirámide social, quedando por encima o por debajo de uno mismo. De este modo, nuestro interlocutor puede ser nuestro cholo, o puede que nosotros seamos el suyo: Alguien tiene que cholear a alguien. Una vez la clasificación ha sido fijada será difícil cambiar nuestra posición; deberemos asumirla. Son muchas y diversas las variantes que entran en el juego de la clasificación, pues no es solo cuestión del color de la piel, sino también del acento: ¿el que habla tiene cantito piurano, o más bien tiene un deje de la sierra?, ¿su lengua materna es el español o el quechua, el aymara...?; de su procedencia geográfica: ¿viene de Lima o vive en Iquitos?; socioculturales: ¿es analfabeto?, ¿ha cursado estudios superiores a los míos?, ¿ha viajado al extranjero?, ¿habla inglés?, ¿viste con chaqueta y corbata?; económicos: ¿a qué se dedica?, ¿qué nivel de vida lleva?, ¿cómo es su casa? Mientras más datos se tengan del otro más exacto será el mapeo, pero este puede realizarse hasta con los más mínimos detalles. Jorge Bruce insiste en el grado de tensión que sufren los peruanos al enfrentarse a una persona nueva. Tiene lugar un silencioso careo, una fría medición de fuerzas, en la que seguro uno de los dos ha de salir perdiendo. Según Bruce, incluso al oír una voz nueva por teléfono el peruano procura, atendiendo al acento y la dicción de su interlocutor, averiguar si habla con un cholo.



El choleo, como parte diaria de la vida peruana, aparece no solo en *Lituma en los Andes*, sino también en prácticamente todas las novelas del autor, que ha tratado el asunto, además, en textos no literarios. Por ejemplo, en sus memorias asegura que fue la cuestión racial la causa del fracaso matrimonial de sus padres, lo que él denomina “la enfermedad nacional por antonomasia” (Vargas Llosa, 1993, 11). Su padre no era menos blanco que su madre, pero sí provenía de una familia con más mestizaje y peor situada en el “ranking” social. Ernesto Vargas no fue capaz de soportar ser el cholo de su esposa.

El cholo siempre queda en una posición inferior a la de aquel del que es cholo, esto es, aquel que “lo cholea”. Es normal, por ejemplo, que de forma natural los que se sienten choleados traten de usted o con un especial respeto a aquellos que les tutean. En *Quién mató a Palomino Molero* Lituma se queja de su posición de inferioridad como cachaco o guardia civil con respecto a las fuerzas aéreas: “Porque los aviadores se creían unos príncipes de sangre azul. A la Guardia Civil la choleaban y la miraban por sobre el hombro” (Vargas Llosa, 1986, 9).

En la misma novela, el teniente Dufó se queja en estos términos del trato recibido por parte del coronel Mindreau: “Ha jugado conmigo como su cholito, ¿ves?” (Vargas Llosa, 1986, 22).

En *Lituma en los Andes* el lector es testigo de la fuerza de este fenómeno. Su protagonista, Lituma, es un personaje recurrente en la ficción vargasllosiana. Aparece por primera vez en el relato “Un visitante”, incluido en el primer libro publicado por el autor peruano, el volumen de cuentos *Los jefes*, de 1959, como personaje secundario, un mero agente. Tiene más adelante un papel destacado en *La casa verde* y vuelve a aparecer en segundo plano en *La tía Julia y el escribidor*, *Historia de Mayta* y *La Chunga*. Ya en *¿Quién mató a Palomino Molero?* el narrador en tercera persona está focalizado a través de su personaje y, finalmente, es protagonista indiscutible de la obra que nos ocupa aquí, *Lituma en los Andes*. A través de estas lecturas podemos observar cómo el estatus racial de Lituma va cambiando según su contexto. Así, en su ciudad natal, Piura, es un cholo más, un mangache, “cholo por los cuatro costados” se autocalifica en *Quién mató a Palomino Molero* (Vargas Llosa, 1986, 43), pero trasladado a las escarpadas cordilleras andinas, donde es la única persona que habla español como primera lengua y el único, aparte de Tomás Carreño, que alguna vez ha vivido fuera de la sierra, los cholos son los otros. En palabras del propio Vargas Llosa,



Esta [la clasificación racial] es flexible y cambiante, supeditada a las circunstancias y a los vaivenes de los destinos particulares. Siempre se es blanco o cholo de alguien, porque siempre se está mejor o peor situado que otros, o se es más o menos pobre o importante, o de rasgos más o menos occidentales o mestizos o indios o africanos o asiáticos que otros, y toda esta selvática nomenclatura que decide buena parte de los destinos individuales se mantiene gracias a una efervescente construcción de prejuicios y sentimientos: desdén, desprecio, envidia, rencor, admiración, emulación, que es, muchas veces, por debajo de las ideologías, valores y desvalores, la explicación profunda de los conflictos y frustraciones de la vida peruana (Vargas Llosa:1993, 11).

Vemos, pues, que la cultura puede sin ningún problema imponerse sobre la raza como criterio racista. Lituma no es blanco, pero eso no le impide cholear a los andinos, y es precisamente una particularidad cultural la que eleva a ojos de Lituma a su guardia Tomás Carreño sobre la masa de cholos de Naccos: que este habla español además de quechua y no tiene el carácter reservado de los indios:

Ni siquiera su adjunto era costeño. Pero, aunque nacido en Sicuani y quechua hablante, Tomás parecía un criollo. Él se había traído a Naccos al mudito Pedro Tinoco, el primer desaparecido.

Era un tipo sin recovecos el guardia Carrasco, aunque algo tristón. Se sinceraba en las noches con Lituma y sabía abrirse a la amistad. El cabo se lo dijo, a poco de llegar: «Por tu manera de ser, merecerías haber nacido en la costa. Y hasta en Piura, Tomasito» (Vargas Llosa, 2001, 10).

La cultura se alza como una suerte de muro o frontera infranqueable entre dos mundos en oposición y fricción: la añorada costa de Lituma y las montañas de los indios. La francesita Michèle, asesinada al inicio de la novela por los senderistas, lo sentencia de este modo: “No nos distancia una raza, sino una cultura” (Vargas Llosa, 2001, 12). O, en palabras del propio autor, en un artículo en torno al quinto centenario del Descubrimiento:



Dos culturas, una occidental y moderna, otra aborigen y arcaica, coexisten ásperamente, separadas una de otra por la explotación y la discriminación que la primera ejerce sobre la segunda (Vargas Llosa, 1992, 810).

A lo largo de la novela el lector no hace sino asistir al resultado del choque entre ambas culturas: la incomunicación, el mutuo recelo, la ignorancia y el miedo al otro:

... por tercera vez Lituma imaginó las caras inexpresivas, los ojitos glaciales con que lo observaría la gente de Naccos, los peones del campamento, los indios comuneros, cuando fuera a preguntarles si sabían el paradero de esta mujer y sintió el desconsuelo y la impotencia de las veces que intentó interrogarlos sobre los desaparecidos: cabezas negando, monosílabos, miradas huidizas, bocas y ceños fruncidos, presentimiento de amenazas (Vargas Llosa, 2001, 9).

#### **Lituma en su soledad y el síndrome del expatriado vargasllosiano.**

El cabo de la Guardia Civil peruana Lituma, recién destinado a Naccos, aldea ficticia de los Andes creada en torno a la eterna construcción de una carretera, debe averiguar lo sucedido a tres paisanos desaparecidos con la ayuda de su guardia, Tomás Carreño. Nadie sabe nada, nadie da pistas. El pueblo es un personaje colectivo, una masa sin nombre ni rostros concretos que usa una voz común, si es que acaso tiene una. El tratamiento del personaje del pueblo es un paralelismo claro con los hombres dominados por el Incario, una sociedad en la que el individuo no existía. Vargas Llosa comenta, en el artículo ya citado, cómo millones de incas se dejaron masacrar a manos de menos de doscientos españoles el día en que Atahualpa fue apresado por su incapacidad de tomar decisiones de forma autónoma:

Esos indios que se hacían acuchillar o volar a pedazos en la plaza de Cajamarca, en esa tarde aciaga, carecían de la capacidad de decidir por cuenta propia, al margen o en contra de la autoridad, de tomar iniciativas individuales, de actuar con independencia en función de circunstancias cambiantes, que sí tenían los ciento ochenta españoles que les habían tendido aquella emboscada [...]. El individuo no contaba, prácticamente no existía en aquella civilización cuyas hazañas habían sido siempre colectivas y anónimas (Vargas Llosa, 1992, 808).



Lituma debe enfrentarse, en la más inmisericorde soledad, al silencio obstinado y la terca cerrazón de los habitantes de Naccos. Un hombre aparece destacado en oposición a la masa, simbolizando la sociedad occidental caracterizada por el uso de la libertad individual, frente a los antiguos usos sociales del Tahuantinsuyo, que abolía las voluntades e ideas personales y todo lo que, como la escritura, pudiera favorecer su desarrollo. Lituma padece, como tantos otros personajes preferidos de su autor, citemos por ejemplo, a Alberto, de *La ciudad y los perros*, o Bonifacia, de *La casa verde*, el célebre síndrome del expatriado vargasllosiano:

Vargas Llosa divide, en primer lugar, su microcosmos en bloques o grupos de personas, es decir, grupos sociales de un medio u otro. Luego suspende a sus personajes principales en algún lugar entre estos grupos. En el limbo resultante, el personaje parece un despropósito y una falta de identidad, al igual que la persona que viaja por el mundo y vive en un ambiente extraño sin poder convertirse en parte de él (Brown, 1986, 19).

Y es a través de los ojos de este exiliado involuntario que vemos las fracturas existentes en el Perú, “un país fragmentado por múltiples antagonismos y poderosas barreras. Quienes osan cruzar esas barreras, solo consiguen desarraigarse” (Brown, 1986, 23). Lituma, perdido y muerto de soledad en las punas, no hace sino añorar su Piura natal, sus gentes extrovertidas y abiertas, su clima seco. Se ve de repente inmerso en un hábitat natural regido por otras leyes. Trasunto moral del propio Vargas Llosa, es fácil para el lector acomodarse a su extrañada mirada y encontrar algo de añorable en este costeño perdido y confuso. Nuestro cabo trata de aplicar la lógica a los hechos, pero habrá de chocarse con la evidencia de que no se ha tratado de crímenes lógicos, igual que tiene que enfrentarse a la escalofriante certeza de que la muerte y la violencia son aceptados con estoica resignación como un elemento más del día a día: “¿No hay muertos por todas partes? Matar es lo de menos. ¿No se ha vuelto una cojudez, como mear o hacer la caca?” (Vargas Llosa, 2001, 141).

En Naccos no imperan la razón y la lógica, sino las creencias arcaicas y mítico-religiosas. Interrogando a la tabernera de la aldea, Adriana, trasunto andino de la mítica y griega Ariadna, esta insinúa que tal vez los desaparecidos hayan sido sacrificados a los apus, espíritus



andinos de gran poder, que, enfurecidos, amenazan con un huayco que destruya para siempre la aldea y siembre la muerte. Lituma medita acerca de la posibilidad en estos términos:

¿Qué diría la superioridad, allá, en Huancayo, si enviaba por la radio del campamento este parte sobre lo ocurrido: “Sacrificado de manera aún no identificada para aplacar malignos de los Andes, punto. Escrito en las líneas de su mano, dice testigo, punto. Caso cerrado, punto. Atentamente, Jefe de Puesto, punto. Cabo Lituma, punto”? (Vargas Llosa, 2001, 25).

Y, sin embargo, Adriana acaba de confesar la verdad, y es que realmente los desaparecidos han sido ofrecidos en sacrificio a los apus, como en los viejos tiempos del Imperio Inca. Lituma no es capaz de resolver el caso porque piensa en términos antagónicos a los de la sierra. No es capaz de ver con los ojos del otro, de pensar como el otro, de sentir como el otro. Entre él y los andinos hay una profunda brecha que es incapaz de sortear:

A ratos le parecía que detrás de esas caras inexpresivas, de esos monosílabos pronunciados con desgano, como haciéndole un favor, de esos ojitos opacos, desconfiados, los serruchos se reían de su condición de costeño extraviado en estas punas, de la agitación que aún le producía la altura, de su incapacidad para resolver estos casos (Vargas Llosa, 2001, 21).

### **Logos versus mito, trasunto de civilización y barbarie.**

Vargas Llosa crea una serie de binomios o parejas de oposiciones que apoyan la tensión entre ambos mundos y no pueden sino tomarse como un trasunto peruano de la clásica oposición latinoamericana entre civilización y barbarie. La primera pareja de este sistema, ya comentada, es la del personaje individual, que actúa según sus propias decisiones y voluntad en cada momento, frente al desdibujado colectivo que se mueve en masa como un rebaño. Del mismo modo, frente al frío despiadado y los altos picos de la puna, territorio hostil bajo la continua amenaza tanto del ataque senderista como del de un huayco, está Piura, ciudad natal de Lituma, de clima cálido, rodeada de desiertos y llena de gentes amistosas. Ampliando este binomio geográfico, podemos oponer la costa a los Andes. La costa es el área más urbanizada y



más poblada del Perú. Representa el progreso, la ciencia. Allí es donde están las universidades, los intelectuales, los políticos, los grandes periódicos... Frente a una zona costera muy occidentalizada se alzan unas montañas recelosas, de difícil acceso y que durante muchos años, especialmente aquellos en los que se sitúa la acción novelada, los ochenta, han sido el campo de acción de los terroristas. Cuando el ejército entra en acción en la lucha contra Sendero Luminoso, los peor parados son los propios habitantes de los pueblos y aldeas, que sufren primero la violencia de los terrucos, sus juicios populares, sus arbitrarios ajusticiamientos, sus torturas y sus levadas forzosas, para luego ser castigados por los segundos en represalia a su supuesto apoyo a los senderistas. Esto es, frente a la seguridad de la costa, la inseguridad, la vulnerabilidad y el clima de amenaza constante de la sierra.

La violencia se presenta en todas sus formas: criminal, institucional, natural... Sendero Luminoso no hace acto de presencia en Naccos en ningún momento, pero las escenas paralelas a la investigación de Lituma acerca de sus acciones, basadas en hechos reales, ayudan a crear un clima de terror psicológico. La banda terrorista está al acecho y su inminente ataque procura una atmósfera de asfixio. La expectación del lector va creciendo, esperando que suceda un ataque no llega nunca. Lituma los espera en cualquier momento. El más mínimo sonido, en mitad de la noche, le parece que anuncia su llegada, y sabe bien que él, como guardia civil, será de los primeros en morir. El miedo del personaje a los terrucos es tan exagerado que adquiere tintes de humor negro, rebajándose así un poco la tensión de la amenaza:

Siento cambiarte el tema, pero se me hace que esta noche nos caen, Tomasito –dijo Lituma-. Es como si ahorita mismo los estuviera viendo descolgarse por el cerro. ¿Sientes algo, ahí afuera? ¿Nos levantamos a echar un vistazo? (Vargas Llosa, 2001, 29).

¿Por qué no los habían ajusticiado ya, a él y a Tomasito? Por sádicos, tal vez. Querían romperles los nervios antes de hacerles añicos con cargas de dinamita. No les darían tiempo a sacar los revólveres de debajo de la almohada, menos a correr al ropero de los fusiles. Se acercarían despacito por los cuatro costados de la choza mientras ellos dormían el sueño pesadillesco de cada noche, o mientras Tomás recordaba sus amores y él le servía de paño de lágrimas. Un estruendo, un fogonazo, el día en medio de la noche: le arrancarían las manos y las piernas y la cabeza al mismo tiempo. Descuartizado como Túpac Amaru, compradre (Vargas Llosa, 2001, 20).



La violencia del ejército tiene un protagonismo bastante menor en la novela. Sin embargo, es un hecho interesante el que la mayoría de los personajes identifiquen o igualen a Sendero y a las fuerzas armadas. Los militares torturan sin ningún escrúpulo al mudito Tinoco, un retrasado mental que ya había sido torturado por los senderistas. Y la historia de los amoríos de Carreño con la piurana Meche desvela graves casos de corrupción. Para los ciudadanos de a pie, ambos grupos no son sino agentes del terror y no hay, en última instancia, diferencias significativas entre ambos:

Que se diviertan un poco, si pueden, antes de que los terrucos les corten los huevos o venga un teniente Pancorvo y les dé el tratamiento (Vargas Llosa, 2001, 36).

Se cambió de nombre porque andaba huyendo de los terrucos. Y de la policía, tal vez. Se vino hasta aquí creyendo que en Naccos no lo encontraría nadie (Vargas Llosa, 2001, 48).

Es debido a que Lituma es Guardia Civil que los aldeanos recelan tanto de él, le confiesa Carreño:

No crea que la gente del campamento es fría con usted porque es costeño. Sino porque es un policía. A mí también me miran de lejitos, pese a ser cusqueño. No les gustan los uniformados. Tienen miedo de que, si se juntan con nosotros, los terrucos los ajusticien por soplones (Vargas Llosa, 2001, 36).

El propio medio que rodea a los personajes es hostil y violento. Supuestamente gobernada por la caprichosa voluntad de los apus, la naturaleza andina es un feroz reflejo de ese clima de opresiva amenaza y acechamiento. El ataque de los terrucos puede caer en cualquier momento, igual que en cualquier momento puede caer un huayco, un derrumbamiento, que destroce todo el pueblo. La inminencia del desastre natural y de la matanza terrorista no deja de tratarse con el humor negro que riega todo el texto, suavizando sus asperezas: “Eso es lo que nos faltaría. Después de los terroristas, un huayco” (Vargas Llosa, 2001, 83).

Frente a la violencia, los pueblerinos aplican sus propias soluciones. Pero en lugar de seguir procesos de pensamiento lógicos y racionales, se dejan llevar por una conciencia del



mundo mágico-mítica. Aislados en la cordillera, quedan muy lejos de ellos el progreso de la civilización y el mundo moderno, y sus soluciones. La mentalidad arcaica de los habitantes de Naccos y su cosmovisión les hacen creer que el destino está regido por los apus y que, manteniendo a estos satisfechos, podrán vivir en relativa paz. Así que, bajo las órdenes de los taberneros Dionisio y Adriana, hacen tres sacrificios humanos.

Los sacrificados son elegidos por ser diferentes al conjunto de esa masa en la que no hay lugar para excepciones a la norma ni individualidades destacadas: Pedrito Tinoco, el mudo, es un tierno retrasado mental que nunca ha hablado y que prefiere rodearse de vicuñas que de personas. En muchas culturas se cree que los niños y los retrasados, como seres supuestamente inocentes, están más cerca de los espíritus, y de ahí la elección del mudo para el primer sacrificio. El segundo desaparecido es Casimiro Huarcaya, un albino que los indios identifican con un pishtaco, ente de la mitología popular andina que tiene su equivalente en España en el sacamantecas. Se trata de un varón más o menos joven, de buena apariencia y de raza blanca, a menudo de aspecto extranjero, que sorprende en los caminos a sus víctimas y les chupa la grasa, bien para alimentarse con ella, bien para venderla:

Entonces la grasa humana servía para hacer ungüentos y mezclarla con el metal de las campanas, así cantaban entonadas. Ahora, desde la invasión de pishtacos, en Ayacucho mucha gente está segura que la grasa se manda al extranjero y a Lima, donde hay fábricas que solo funcionan con manteca de hombre o de mujer (Vargas Llosa, 2001, 85).

La mitología se funde atterradoramente con la realidad, aumentando la confusión. En noviembre de 2009 la prensa anunció la desarticulación de una mafia que traficaba con grasa humana dentro del Perú. La historia, que había aparecido en medios de gran alcance como la BBC, fue puesta en duda poco después, pero el hecho de que la especulación apareciese en boca de los propios investigadores policiales demuestra cuán asentada está la leyenda del pishtaco en el folklore popular peruano de hoy.

Y, por último, Demetrio Chanca es un alcalde que huye de los senderistas con un nombre falso y que supone una amenaza para todo el pueblo: si los senderistas descubren que lo han encubierto y ayudado, masacrarán a todo el mundo.



Así que aquellos que son diferentes a la masa son los elegidos para el sacrificio orquestado por Dionisio y Adriana, los taberneros de Naccos. Son los únicos personajes del pueblo que sobresalen de la masa y en el sistema de oposiciones que funciona de eje de la novela quedan enfrentados a Paul Stirmsson, Escarlatina, un científico extranjero que personifica el pensamiento racional, el progreso científico y la sociedad moderna. Los nombres de los taberneros remiten inmediatamente a la mitología grecolatina. Sobre ambos corren extraños rumores: Adriana es bruja, predice el futuro... Dionisio, su marido, ha deambulado de pueblo en pueblo por los Andes durante muchos años, llevando consigo unas fiestas que no pueden dejar de identificarse con las bacanales clásicas. Ambos invitan a la gente a beber, a bailar, a dejarse ir, abandonando su conciencia y visitando “su animal”. Estos personajes son las fuerzas que instigan la permanencia del pensamiento irracional y mítico. Para dar ecos universales a su historia, Vargas Llosa sobrepasa la mitología nacional y utiliza los símbolos de la clásica. La idea surgió, según él mismo lo cuenta en una entrevista, de forma casual:

Estaba escribiendo la novela en la biblioteca de la Universidad de Princeton y vi que un alumno que trabajaba a mi lado leía un libro sobre los mitos griegos. Una nota decía que el de Dionisio no era tanto el mito sobre la embriaguez divina sino más bien un mito en torno a la violencia que surge cuando uno se entrega a la irracionalidad. Y me di cuenta de que eso era lo que estaba viviendo el Perú (Pérez Miguel, 2001, 1).

De este modo, el autor “peruaniza” los mitos clásicos añadiendo detalles escatológicos, pues el mito peruano es “una historia de sangre, cadáveres y caca, como todas las de los pishtacos” (Vargas Llosa, 2001, 99).

Así, en la cueva del pishtaco, que nos remite al laberinto del minotauro, no es un hilo de oro lo que guía al héroe, sino sus propias heces. El terrorismo de Sendero Luminoso se incluye en esa vorágine de violencia irracional que se identifica también con una mentalidad arcaica y una cosmovisión mítico-religiosa:

Detrás del terrorismo hay un acto religioso, una renuncia a la racionalidad, una creencia asumida fanáticamente que justifica la violencia, el matar. Es irracional la idea de que eliminando a ciertas personas se logra una victoria de tipo histórico; esa idea parte de un



acto de fe, y la realidad demuestra que esas actitudes están condenadas al fracaso (Pérez Miguel, 2001, 1).

El mito se convierte en la falsa esperanza de los habitantes de Naccos, que, sin ver otra salida posible, se entregan a una violencia igualmente irracional para solucionar sus problemas. Evidentemente, nada se soluciona. El huayco acaba cayendo, y destruye consigo la carretera que construían los obreros. Estos se quedan, pues, sin trabajo, y se marchan poco a poco del pueblo, haciéndolo desaparecer. Lo que no desaparece es el sabor a muerte, la sensación insoportable de haber caído en un crimen como la antropofagia:

No se va, por más que uno se la enjuague. Ahorita lo estoy sintiendo. Aquí en mi lengua, en mis dientes. También en la garganta. Hasta en la barriga lo siento. Como si acabara de estar masticando (Vargas Llosa, 2001, 141).

El mito es la solución a la que recurren las sociedades en su estado prerracional. Antes de conocer la causa de los fenómenos naturales, se crean mitos que los explican. Una vez que la ciencia y el progreso dan a conocer la causa real de esos fenómenos, los mitos quedan en desuso y pasan a formar parte del imaginario cultural de un pueblo. En la novela, los habitantes de la sierra acuden al mito como salvación, igual que lo habrían hecho quinientos años antes los súbditos de Atahualpa. Sin embargo, las tornas han cambiado, el mundo y la sociedad han avanzado, para bien o para mal, y la cosmovisión mágico-mítica del mundo ya no tiene cabida en el Perú de hoy. Es este choque de cosmovisiones lo que provoca el conflicto y la tensión de la novela, así como muchos conflictos y tensiones en la vida diaria del Perú. ¿Hay cabida en el Perú del siglo XXI para el indígena del XIV? es la cuestión que plantea Vargas Llosa en la novela, y su respuesta es claramente negativa.

#### **El indio en el Perú de hoy. Perspectivas y soluciones.**

La tensión entre estas dos sociedades coexistentes en el Perú no ha disminuido ni perdido actualidad desde que se publicase *Lituma en los Andes*, en 1993. La concesión en los últimos años por parte del gobierno de sus territorios ancestrales legítimos a los pueblos



indígenas no ha sido impedimento para la concesión, también por parte del gobierno, para explotación minera de muchos de esos territorios a grandes corporaciones estadounidenses y chinas, entre otras, bajo el argumento de que, si bien la tierra pertenece a los indios, el subsuelo y todo lo que allí se encuentra sigue siendo propiedad del gobierno peruano. Ante las críticas, el gobierno ostenta su elevada posición en el ranking latinoamericano de exportación minera y unas más que boyantes cifras macroeconómicas. El anuario del 2011 del Ministerio de Energía y Minas declara que en ese año el Perú obtuvo unas inversiones de 7.202 millones de dólares americanos. La exportación minera representó el año pasado el 59% del total de las exportaciones y la actividad minero empleó a un total de 177.431 millones de personas, beneficiando en total según las estimaciones del anuario a 2,8 millones de personas. En total los beneficios fueron de 1.964 millones de dólares americanos. Frente a estas cifras astronómicas, la realidad de las regiones mineras no parece tan próspera ni presenta unas perspectivas tan optimistas: en la región andina, donde se localizan la mayor parte de los enclaves mineros, la pobreza es del 41,5%, frente a la media nacional del 27,8% (VV.AA., 2012).

Para muchos, la solución del conflicto entre un Perú costeño, moderno y occidentalizado y un Perú andino, arcaico y tradicional pasa por la preservación y aislamiento de estas poblaciones. Vargas Llosa, en *Las ficciones del indigenismo*, se burla de sobra de esta concepción infantil y romántica de una sociedad indígena que vive en total paz y armonía y que él denomina la utopía arcaica. También en *Lituma en los Andes* se critica de soslayo esta posición del indigenismo, mediante varios comentarios por boca de Escarlatina, que nos recuerda que, si bien los españoles fueron unos conquistadores crueles con los incas, también los incas fueron crueles con los pueblos a los que conquistaron o exterminaron. No hay nada de romántico o idílico en la realidad del Tahuantinsuyo. Mediante el aislamiento social propugnado por muchos de los defensores de la utopía arcaica solo se aumenta la vulnerabilidad de estos grupos, que, precisamente por su aislamiento geográfico, fueron carne de cañón tanto para Sendero Luminoso como para el ejército. Del mismo modo, durante sus años de gobierno, Alberto Fujimori esterilizó, mediante unos más que dudosos programas de control de la natalidad, a más de 300.000 mujeres, según una comisión parlamentaria formada a tal efecto en 2002. La mayoría de estas mujeres eran quechua hablantes y analfabetas. Su ignorancia del español permitió engañarlas con suma facilidad, y su aislamiento e inseguridad impidieron que hubiese ningún tipo de protestas o



que se solicitase apoyo legal, de organizaciones pro derechos humanos, etcétera. Tal vez sea posible mantener aislados a varios centenares de personas, pero no a los varios millones de indios descendientes de los incas que todavía hoy habitan en Perú. Estar aislado ya no es posible, para bien o para mal, y es el deber de ese Perú costeño preocuparse por entregarles a los indios el lugar legítimo que les corresponde por derecho en la sociedad, un lugar con oportunidad de igualdades, en el que queden eliminados los prejuicios, la discriminación, la explotación laboral y la vulneración de sus derechos básicos. En palabras de Vargas Llosa:

Tal vez no hay otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar ese alto precio; tal vez, el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas de América Latina, es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas, en las que las diferencias sociales y económicas se reduzcan a proporciones razonables, humanas, en las que todos puedan alcanzar, al menos, una vida libre y decente (Vargas Llosa, 1992, 811).

#### **Bibliografía.**

- Brown, James. (1986). El síndrome del expatriado: Mario Vargas Llosa y el racismo peruano. En: Oviedo, José Miguel. *Mario Vargas Llosa*. Madrid: Taurus, pp. 15-24.
- Bruce, Jorge. (2007). *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- Castañeda, Belén. (1998). La saga de Lituma en la obra de Mario Vargas Llosa. En: *Revista Interamericana de Bibliografía*, núm. 2. [http://www.educoas.org/porta/bdigital/contenido/rib/rib\\_1998-2/articulo4/articulo.aspx?culture=esnavid=201](http://www.educoas.org/porta/bdigital/contenido/rib/rib_1998-2/articulo4/articulo.aspx?culture=esnavid=201) (recuperado el 1 de noviembre de 2012).
- Castro, Juan. (2010). Mario Vargas Llosas versus barbarism. En: *Latin American Research Review*, vol. 45, núm. 2, Latin American Studies Association, pp. 5-26.
- Martínez Cantón, Clara Isabel. (2008). El indigenismo en la obra de Vargas Llosa. En: *Espéculo. Revista de estudios literarios*, núm. 38, Universidad Complutense de Madrid: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero38/vllindig.html> (recuperado el 19 de junio de 2011).



- Pérez Miguel, Leandro. (2001). Haré lo posible por ser también un escritor del siglo XXI. En: *El Mundo*. Madrid: El Mundo, Madrid. Entrevista publicada el 12 de marzo de 2001. <http://www.elmundo.es/elmundolibro/2001/03/12/anticuario/984393456.html> (recuperado el 1 de noviembre de 2012).
- Vargas Llosa, Mario. (1986). *¿Quién mató a Palomino Molero?* Barcelona: Seix Barral.
- Vargas Llosa, Mario. (1987). *La ciudad y los perros*, Barcelona: Seix Barral.
- Vargas Llosa, Mario. (1992). "El nacimiento del Perú". En: *Hispania*, vol. 75, núm. 4, pp. 805-811.
- Vargas Llosa, Mario. (1993). *Como pez en el agua. Memorias*. Barcelona: Seix Barral.
- Vargas Llosa, Mario. (1996). *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica,
- Vargas Llosa, Mario. (2001). *Lituma en los Andes*. Barcelona: Bibliotex. Prólogo de Fernando R. Lafuente.
- Vargas Llosa, Mario. (2002). *La casa verde*. Madrid: Alfaguara.
- Vídeos de las intervenciones de Jorge Bruce y Walter Twanama en la mesa redonda Mesa Verde: El choleo en el Perú de hoy, organizado por el Instituto de Estudios Peruanos en Lima, sobre el libro de Bruce, Jorge (2007): *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*, Universidad de San Martín de Porres, Lima: <http://www.iep.org.pe/ViewVideo.php?Id=a5bfc9e07964f8dddeb95fc584cd965d> y <http://www.iep.org.pe/ViewVideo.php?Id=a5771bce93e200c36f7cd9dfd0e5deaa> (recuperados el 19 de junio de 2011).
- VV.AA. (2012). *Perú anuario minero 2011*. Lima: Ministerio de Energía y Minas del Perú.