

**RITUALES SANGRIENTOS:
POÉTICAS Y POLÍTICAS DEL SACRIFICIO EN
JOSÉ MARÍA ARGUEDAS Y MARIO VARGAS LLOSA**

Juan Carlos Galdo
Texas A&M University

José María Arguedas y Mario Vargas Llosa son los dos novelistas más importantes –sin duda también los más influyentes– del Perú del siglo pasado. A menudo, y cada vez con más frecuencia, sus obras han sido invocadas para ilustrar una serie de contrastes: el del universo urbano frente al universo mágico andino, el de la costa y la sierra, el de la modernidad y el de la resistencia a la misma, y así sucesivamente. Es claro, sin embargo, que no todo entre estos dos autores puede ser explicado en términos antinómicos. Se puede recordar, por ejemplo, el interés del primero en el segundo, interés que se remonta a su irrupción en la escena literaria en los años sesenta y que fue refrendado en el polémico ensayo de mediados de los años noventa: *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (1996). No obstante, tal vez sea en el terreno de la ficción donde el diálogo puede resultar más complejo, menos previsible. Y es un par de novelas publicadas con una diferencia de poco más de cincuenta años –la primera de las novelas de Arguedas y una de las más recientes de Vargas Llosa– donde acaso se hace más visible este vínculo al que venimos haciendo referencia¹.

Yawar fiesta (1941) está ambientada en la década de los treinta en la provincia de Puquio, en el departamento de Ayacucho, y tiene como momento culminante el *turupukllay*, es decir la corrida tradicional de Fiestas Patrias en la que los comuneros indígenas hacen volar al toro con dinamita. En el caso de *Lituma en los Andes* (1993), el argumento se teje en torno a una serie de misteriosas desapariciones que se suceden en el poblado imaginario de Naccos, en la sierra central, sobre el que pende la amenaza constante de sufrir un ataque por parte de las fuerzas de Sendero Luminoso y donde funciona un campamento de construcción vial que custodian el cabo Lituma, y su lugarteniente, el guardia Tomás Carreño. Es en el anti-

quísimo escenario del sacrificio entonces donde converge la mirada de ambos escritores en circunstancias en que, por un lado se viven las ansiedades y violencias del proyecto modernizador implementado durante el gobierno de Augusto B. Leguía en los años treinta, y, por otro, medio siglo después, cuando se experimenta la zozobra de un Estado peruano inmerso en la violencia política desencadenada durante la guerra interna hacia finales del milenio. A riesgo de dejar al margen la riqueza de otros temas y motivos que movilizan ambos textos quiero incidir en la importancia del sacrificio, al que postulo en esta lectura no sólo como una temática importante a ser considerada en ambas novelas sino como el factor central en torno al que todo lo demás cobra sentido.

Desde los trabajos de René Girard, por lo menos, ha quedado en claro que hay que prestar la debida atención a las prácticas sociales que se esconden detrás de los ritos. Según el teórico francés, “La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado” (38), y el sacrificio no es otra cosa que el mecanismo que regula y administra esta violencia en las así llamadas sociedades primitivas religiosas. El sacrificio, que también equivale a lo sagrado, es entonces un acto eminentemente social, al mismo tiempo preventivo y purificador, al que la comunidad recurre siempre, aunque no exclusivamente, en momentos de crisis. El desgaste del sistema, por otra parte, conduce a lo que Girard ha denominado crisis sacrificial, una instancia en la que se pierden las diferencias culturales que garantizan la estabilidad recayéndose en una violencia maléfica, indiferenciada y recíproca que se propaga y exaspera, dando como resultado que los miembros de una sociedad se sacrifican unos a otros. Para Girard, la solución para detener esta cadena de violencia intestina se encuentra en el mecanismo de la víctima propiciatoria. La violencia intestina se convierte entonces en una violencia unánime que por medio de un mecanismo de sustitución se desvía hacia la víctima propiciatoria (el chivo expiatorio), lográndose una transferencia colectiva que protege a la comunidad de su propia violencia esencial y evitando así que se destruya. El mecanismo de la víctima propiciatoria da paso al del rito sacrificial, una forma atenuada de aquél en el que se conmemora ese acto de unanimidad violenta que sirvió para mantener la violencia maligna fuera de la comunidad. En este caso, la víctima ritual sustituye a la víctima propiciatoria que a su vez toma el lugar de los miembros de la comunidad. Se trata de una repetición de ese primer fundacional en el que se garantiza la continuidad mediante la repetición de los ritos. Para Girard estos modelos (mecanismos, los llama) son universales y están presentes en todas las manifestaciones del pensamiento religioso. En el rito, por ejemplo,

no hay diferencias entre el sacrificio humano y el animal ya que en ambas opera la misma lógica de semejanza.

Varias de las ambigüedades y/o paradojas que se suelen estar asociadas al “mundo mágico” de Arguedas, y en particular a su primera novela, pueden adquirir una perspectiva esclarecedora pensadas desde el *topos* del sacrificio. Veámoslo primero en relación a una figura como la del Misitu, ese animal cuya representación oscila entre lo mítico y lo mundano que será sacrificado durante una corrida de toros andina durante la celebración de Fiestas Patrias y alrededor de cuya captura se teje la trama del relato. Desde un inicio es claro que presenta una ambivalencia bastante marcada. Si bien, por ejemplo, el toro es un animal traído por los conquistadores españoles no es menos cierto que en el mundo andino está asimilado a la figura del Amaru, “divinidad [quechua] salida de las aguas, de rostro humano, cuerpo de serpiente y cuatro extremidades (Yaranga 78). En un relato de la tradición oral quechua recogido por el padre Lira y traducido por Arguedas (“El torito de la piel brillante”), se le asocia con la figura del Demonio². De manera similar se le presenta en el relato mítico del origen del Misitu del cual se cita a continuación un fragmento del magnífico párrafo que da comienzo al capítulo VIII:

El Misitu vivía en los kéñwales de las alturas, en las grandes punas de K’oñani. Los k’oñanis decían que había salido de Torkok’ocha, que no tenía padre ni madre. Que una noche, cuando todos los ancianos de la puna eran aún huahuas, había caído tormenta sobre la laguna; que todos los rayos habían golpeado el agua, que desde lejos todavía corrían, alumbrando el aire, y se clavaban sobre las islas de Torkok’ocha; que el agua de la laguna había hervido alto, hasta hacer desaparecer las islas chicas; y que el sonido de la lluvia había llegado a todas las estancias de K’oñani. Y que al amanecer, con la luz de la aurora, cuando estaba calmando la tormenta cuando las nubes se estaban yendo del cielo de Torkok’ocha e iban poniéndose blancas con la luz del amanecer, ese rato, dicen, se hizo remolino en el centro del lago junto a la isla grande, y que de en medio del remolino apareció el Misitu, bramando y sacudiendo su cabeza. (82)

Apu o demonio –aunque realmente ambas cosas si atendemos a la visión dual del mundo andino–, animal matrero de las pampas alto andinas que en la versión del narrador debe la leyenda misteriosa de su origen al hecho de que ha escapado de una estancia lejana (88), o simplemente (o mejor dicho, *además*) una bestia enrabiada que perturba la armonía del lugar, y cuyos atributos reflejan la crueldad del hacendado en cuyas tierras, expoliadas a los indígenas, ha aposentado su querencia: “Usted, don Julián”, le dice don Pancho a Arangüena, “es como un toro padre en Lucanas; se anda usted, de canto en canto, empujando a los otros, y abusando” (144). En otras palabras, el Misitu está revestido de la ambigüedad y dualidad caracte-

rística de las víctimas sacrificiales. Georges Bataille observa al respecto que el objeto del sacrificio debe poseer dos cualidades: en principio la ofrenda participa de una esencia sagrada pero al mismo tiempo debe formar parte del mundo de las cosas y tener una cualidad utilitaria. Lo que se logra con el sacrificio es el retorno a esa inmanencia, a esa continuidad de la que el hombre, atrapado en el mundo de la duración, está separado. “El sacrificio”, precisa Bataille, “se hace con objetos que hubieran podido ser espíritus, como los animales, sustancias vegetales, pero que se han convertido en cosas y a las que hay que devolver a la inmanencia de la que provienen, a la esfera vaga de la intimidad perdida” (*Teoría de la religión* 54-55)³.

La diversidad de miradas que convergen sobre el Misitu tiene su correlato lógico en el diverso y diferenciado mapa social de Puquio en el que se rompe con visiones maniqueístas y se distingue a un grupo social de otro, a un ayllu de otro, a una comunidad de otra. Por cierto, esto ya ha sido notado por un crítico tan perspicaz como Ángel Rama quien distingue “no menos de cinco tipos de personaje” (xii)⁴ en el esquema social de ésta y el resto de las novelas de Arguedas. Están los mistis, quienes se dividen entre autoridades criollas que desprecian a sus pares serranos, como el subprefecto iqueño y el sargento arequipeño (a su vez con diferencias entre sí). Y los mistis aldeanos, quienes a su vez se dividen entre los vecinos ricos y pobres, entre los más o menos aculturados, entre aquellos que se pliegan con total sumisión a las órdenes del subprefecto y aquellos que esbozan alguna resistencia. Destacan entre estos últimos la figura de don Pancho, para quien la fiesta es de los indios, pero quien no tiene escrúpulo en medrar con la venta de licor a los ayllus, y don Julián Arangüena, el más conspicuo de los terratenientes de la zona. No es casual que a pesar de sus diferencias (Arangüena explota y desprecia a los indios mientras don Pancho se identifica con ellos emotivamente) ambos comparten el calabozo del pueblo cuando se lleva a cabo la corrida debido a la intransigencia que demuestran frente al mandato del gobierno central.

Como es de esperar se advierte una mayor riqueza en la representación de los ayllus. Ya se ha hecho referencia a los koñanis, esos punarunas (habitantes de la puna) postrados en un total estado de indefensión y servidumbre. Figuran por supuesto los indios de K’ayau, quienes capturan al Misitu, y los de Pichk’achuri, los rivales tradicionales de éstos en la fiesta y en cuya plaza se celebra cada año la corrida tradicional. En la representación de los ayllus durante la fiesta queda en evidencia no sólo la unidad (puesta de relieve en un pasaje retrospectivo del relato cuando el común de Puquio y todos los rukanas se unen ante el desafío de un ayllu rival para abrir la

carretera hacia la costa) sino también las soterradas rivalidades entre comunidades vecinas. Y, finalmente, están los migrantes mestizos que vienen de Lima, encabezados por el estudiante Escobar, para quienes la corrida del 28 no es sino una muestra del sadismo de los vecinos, los cuales se aprovechan de las “supersticiones” de los indios que juzgan deben ser superadas. Ellos, sin embargo, ni siquiera mantienen una posición ortodoxa ya que un juicio como el de Escobar se basa en una lectura más intuitiva que otra cosa de la doctrina de Mariátegui, quien fuertemente influenciado por Frazer y Sorel, consideraba más bien que las estructuras de las religiones animistas podían ceder paso a la utopía socialista⁵. Y están los mestizos del pueblo, los “chalos”, esa franja débil, a quien la voz narrativa retrata como seres cobardes y abyectos y que son despreciados por unos y otros. Significativamente, sólo quince años después, en dos trabajos etnológicos que indagan en la dinámica de cambio el caso de Pucallpa, Arguedas habría de registrar el avance de los mestizos aldeanos en desmedro de los criollos y sobre todo de los comuneros indígenas quienes se aculturizan y pierden sus tradiciones⁶.

“La fiesta propiamente dicha no es más que una preparación al sacrificio que señala a un tiempo su paroxismo y su conclusión” (128), ha escrito Girard y uno no puede menos que asociar estas palabras con lo que ocurre en la novela de Arguedas. La melodía grave y penetrante de las *wakawak'ras*, “trompetas de la tierra”, que desde las vísperas retumba en las montañas y que pesa sobre el ánimo de los vecinos del Jirón Bolívar, la perfecta coreografía de la captura del Misitu en contrapunto con la danza enloquecida del Tankayllu, la entrada al pueblo a medianoche, las multitudes que desde la madrugada inundan los caminos en dirección a la plaza de Pichk'achuri, la aglomeración alrededor de esa minúscula estructura levantada con palos de eucalipto para la faena del diestro extranjero y el temor de los guardias y los vecinos a ser rebasados por esa multitud, casi como si estuvieran a punto de ser linchados. Las mujeres que empiezan a entonar los cantos con voces agudísimas, la entrada de los capeadores indígenas al ruedo. Todo, absolutamente todo en el relato va dirigido hacia la inmolación final, y de allí la intensidad vertiginosa de sus últimas páginas. Finalmente no se sabe que es más importante si la ofrenda de la víctima sacrificial o la ofrenda de la propia sangre. Nótese a lo largo de la novela cómo los indios, para demostrar su valor, se jactan no tanto de las enjalmas que han arrebatado o de los toros que han victimado sino de cuánta sangre de los ayllus ha sido derramada, de cuántas nuevas viudas ha dejado cada celebración del turupukllay (“En los cuatro ayllus hablaban de la corrida. Pichk'achuri ganaba año tras año; los capeadores de Pichk'achuri

regaban con sangre la plaza. ¿Dónde había hombres para los capeadores del ayllu grande?” [27]). Al final, es el pecho del Misitu es el que queda destrozado por las cargas de dinamita, pero no es menos significativa la imagen del Wallpa, uno de los capeadores alcanzado por el toro, desangrándose pero aún en pie, y antes de él, durante la captura, el *layk'a* (brujo) Kokchi que fue rajado en dos por las astas del toro.

No se puede reducir el sacrificio del Misitu a una confrontación agónica entre el mundo andino y el occidental. En *Yawar fiesta* se vislumbra el frágil equilibrio que se ha logrado, y la incertidumbre que se cierne una vez que este orden (que es en verdad el único que le otorga algo parecido a una “racionalidad” a pesar de la precariedad de las bases materiales sobre el que se sustenta) se ve resquebrajado. “¿Cabe imaginar una ficción que, a pesar de sus denuncias y su indignación frente a las iniquidades que infligen los mistis a los indios, sea más *conservadora* que *Yawar fiesta*? (148), se pregunta retóricamente Vargas Llosa al final del capítulo que le dedica a la primera novela de Arguedas en *La utopía arcaica*. En un sentido, Vargas Llosa tiene razón. Sabemos que el sacrificio es por naturaleza conservador; busca preservar un orden pero también sabemos que el antagonista que enfrenta y que busca disolver estas diferencias no es otro que la muerte, que aniquilaría a la comunidad. El sacrificio en *Yawar fiesta* entonces no sólo va a entenderse como una vicaria y simbólica victoria de un grupo subalterno sobre la racionalidad occidental y el orden económico que la oprime, sino también como una afirmación al interior del mismo orden que la sustenta.

Precisamente el adjetivo conservador es uno de los que más conviene a una novela como *Lituma en los Andes*. Contrariamente a lo que ocurre en *Yawar fiesta* el texto de Vargas Llosa no remite al momento de la celebración del rito sino al de la crisis sacrificial, cuando la violencia recíproca y su correlato de peleas intestinas han alcanzado su paroxismo y amenazan con aniquilar al cuerpo social en su conjunto. Los sacrificios, en efecto, se dan, se multiplican, se diría, pero ellos se encuentran lejos de alcanzar la violencia unánime y lograr con ello el efecto catártico del mecanismo de la víctima propiciatoria o inclusive de la víctima sacrificial. “A veces pienso si a usted y a mí no nos han mandado aquí al puro sacrificio” (16), le dice el guardia Tomás Carreño al cabo Lituma. Inmediatamente, aquello que les espera se ilustra en la ejecución a pedradas de un civil y, sobre todo, en la misma suerte que corren dos jóvenes e inocentes turistas franceses. Páginas más adelante lo anterior se reitera en la cruel muerte que sufren una ecologista y un ingeniero idealista, a propósito de cuyas ejecuciones sale a relucir la camusiana tesis del malen-

tendido, ya esgrimida en el cuestionado informe sobre Uchuraccay⁷. Todo parecería indicar entonces que las próximas víctimas van a ser Lituma y su lugarteniente. Lejos de ocurrir ello, sin embargo, el cabo Lituma se va a abocar a la investigación del caso de tres personas que de manera misteriosa han ido desapareciendo del campamento bajo su vigilancia. Todas las historias acerca de ellos están directa o indirectamente relacionadas con de la violencia senderista. Y los desaparecidos son seres excepcionales, monstruosos (un opa, como Pedrito Tinocco, el Mudito; un albino, como Casimiro Huarcaya), y por tanto desde la concepción andina (como se ve en la obra de Arguedas), seres que se encuentran en relación sagrada con el mundo y que también reúnen los atributos necesarios para ser usados como *pharmakos* o chivos expiatorios.

Si bien para efectos dramáticos en la novela se explotan más las historias del albino y el Mudito, vale la pena detenerse aquí en la historia de don Medardo Llantac, el último desaparecido, el teniente-gobernador de Andamarca, en Ayacucho, que escapa de ser ajusticiado por Sendero –se esconde en una tumba recién excavada– y llega a Naccos donde trabaja bajo el nombre supuesto de Demetrio Chancca. Entra Sendero, ejecuta a las autoridades civiles y a algunos tenidos por indeseables, o peor aún, obliga a los pobladores a ejecutar a los condenados mediante el mismo procedimiento de golpes de piedra y garrote. Los cadáveres de las víctimas, picoteados por los buitres, permanecen pudriéndose en la plaza, donde, “había más moscas que en el matadero los días que se beneficiaba una res” (82). Llega la policía, interroga a los pobladores. Luego informa el narrador:

Esa noche la falsa convivencia de Andamarca se trizó. En viviendas, esquinas, calles, en los alrededores de la plaza adonde todos se llegaban a espiar a quienes salían del salón comunal, estallaron discusiones, disputas, acusaciones, insultos, amenazas. Los republicanos y guardias civiles no intervenían, porque habían sido instruidos o porque, faltos de órdenes, no sabían cómo reaccionar ante esa hostilidad desencadenada de todos contra todos. Despectivos o indiferentes, veían a los vecinos llamarse unos a otros asesinos, cómplices, terroristas, calumniadores, traidores, cobardes e irse a las manos, sin mover un dedo para separarlos. (84)

Los miembros de la comunidad se enfrentan entre sí y el modo de ilustrar esta “vuelta a la barbarie” queda graficado precisamente en esas ejecuciones que “en lugar de vencer a la violencia, inicia(n) un nuevo ciclo de venganza” (Girard 133). En este sentido la presencia del ex-teniente-gobernador de Andamarca en Naccos resulta indeseable no sólo por el temor a ser objeto de represalia de los sub-

versivos sino porque él mismo ha pasado a encarnar el tipo de violencia maléfica que se quiere mantener alejada.

El esperado ataque no se produce en Naccos sino en una mina cercana a la que acude Lituma para levantar un parte. Allí tiene un encuentro clave con Paul Stirmsson, un antropólogo escandinavo conocido por el apelativo de Escarlatina quien le explica acerca de los sacrificios humanos practicados por los antiguos Chancas y Huancas, y de las prácticas antropofágicas con las que acompañaban sus ceremonias. Deduce Lituma que lo que ha sucedido es que los desaparecidos han sido ofrendados a los apus (“unos espíritu sanguinarios” [259]) para que se salve Naccos. Y que los responsables no son otros que Dionisio y Adriana, su mujer, quienes regentan una cantina a la que en su tiempo libre acuden los obreros que trabajan en la construcción de la carretera. Como su nombre lo indica, Dionisio remite a la figura del dios griego de origen asiático, encarnación de la violencia pura, de la ebriedad bajo la que realmente se esconde la sed sangrienta del furor homicida (Girard 141). Son datos que la voz narrativa busca explotar junto con las señas idiosincrásicas recurrentes en el mito (la androginia, el hecho de que en la leyenda la madre del dios hubiera muerto fulminada por un rayo, su origen incierto y remoto). En su versión andina, sin embargo, Dionisios resulta ser un obeso, desaseado y amanerado cantinero atacado de incongruentes movimientos (supuestamente unos pasos de danza similares a los del *ukuku*, ya que el oso es “su animal”)⁸, y que antes de instalarse en Naccos comerciaba pisco (por su conexión con la vid, se entiende) por los pueblos andinos y tomaba parte en poco verosímiles rituales orgiásticos con un cortejo de mujeres (el equivalente a las ménades) a las que se refieren como las “locas”.

Todo ello nos conduce al asunto de la intertextualidad –el punto más discutido por la crítica conjuntamente al de las implicaciones del discurso liberal y/o autoritario que otro segmento de lectores encuentra en la base de la novela⁹. Algunos de los intertextos mencionados con mayor frecuencia son: *El Quijote*, “La muerte y la brújula”, *La peste*, la Biblia, relatos de la mitología griega, y probablemente otros más. Desde mi punto de vista el problema no radica en que un autor se tiene que limitar a las fuentes que le ofrece el folklore local. Una limitación de este tipo resulta injustificable ya que un escritor está en la libertad de escoger sus temas, y a veces estos, paradójicamente, terminan por no estar muy alejados de la realidad (los indicios de presuntos sacrificios humanos en Puno así como los linchamientos de autoridades en el altiplano, en efecto parecen confirmar que la violencia sacrificial y la violencia recíproca no han desaparecido de las prácticas sociales andinas), pero esto también implica

asumir ciertos riegos¹⁰. Sobre todo cuando en la operación de reescritura hay de por medio distancias más sustantivas que las meramente anecdóticas, lo que produce una disonancia, una pérdida de sentido –de espesor histórico, según lo afirma William Rowe (78)– que ni el virtuosismo técnico ni la fluidez del relato logran disipar. Tal vez la más infortunada de estas incongruencias sea que al hablar de desaparecidos los victimarios terminen siendo las propias víctimas, es decir, la población civil de los Andes y no las fuerzas del Estado. Pero la yuxtaposición del relato del *Pishtaco* al del Minotauro supone asimismo un empobrecimiento e instaura otro tipo de violencia. Los mitos y leyendas recreados terminan pareciéndose menos a esos densos relatos míticos como el del origen del Misitu o los de la saga de Dionisos, o inclusive a los eficaces relatos realistas de las novelas vargasllosianas, que a las historias truculentas de Pedro Camacho en *La tía Julia y el escribidor*. De hecho en uno de estos folletines aparece Lituma, policía ejemplar que cumple servicio en el puerto del Callao, al que se le encarga la ejecución de un polizonte africano (“no habla idiomas: es salvaje” [100], se dirá sobre él) al que deja huir. A diferencia de lo que sucede en *La tía Julia* el efecto paródico aquí es involuntario y las “tragedias” del melodrama (las fórmula con las que termina sus delirantes relatos el escribidor hacen ineludible referencia a psicodramas y tragedias) en *Lituma en los Andes* se pretenden reales y no espurias. Sólo que en la tragedia griega, como sucede en *Las bacantes* de Esquilo, o en “La muerte y la brujula”, o en *Agosto* de Rubem Fonseca, el que muere es el héroe: aquel que inicia la pesquisa termina convertido él mismo en la víctima propiciatoria.

El narrador transporta a sus criaturas como un *deus ex machina*, y por obra y gracia de un providencial telegrama los saca de ese paraje incomprensible, de ese tenebroso limbo. Hay en la novela una última confesión, acaso la más reveladora, pero que queda desplazada un tanto al margen porque ha venido precedida de la truculenta revelación del rito antropófago (que al fin y al cabo el cumplimiento del forzado guión puede justificar, ya que tanto el sparagmos dionisiaco como la comunión cristiana lo contemplan). “No sé quechua –roncó el hombre–. Nunca había oído esa palabra hasta ahora. ¿Apu?” (309). Esta declaración puesta en boca de un campesino de la comunidad de Andamarca no deja de causar sorpresa. En la legendaria construcción de la carretera a Nazca en la década del veinte, narrada en *Yawar fiesta* (67-75), aparecían los comuneros quechua-hablantes de Andamarca, con sus varayok’s y sus músicos, encabezando orgullosos el desfile de los ayllus de los indios rukanas en la plaza de Puquio. Y es por los k’añwales, por las quebradas del

río Negromayo donde el Misitu tenía su querencia, por donde medio siglo después penetran las columnas de Sendero Luminoso y por donde presumiblemente se alejan las patrullas policiales con nuevos contingentes de desaparecidos, con nuevas víctimas de esta violencia salida de todo cauce racional.

Si la incipiente visión mesiánica de Arguedas queda puesta de manifiesto en su notable primera novela lo mismo sucede con el antiutopismo escatológico de la poética vargasllosiana, llevado hasta su límite (y hasta el absurdo) en ésta su incursión en los Andes.

NOTAS:

1. En una monografía dedicada a la narrativa andina contemporánea el narrador y ensayista peruano Miguel Gutiérrez ha trazado un sugerente paralelo entre *Lituma en los Andes* y las dos últimas novelas de Arguedas: *Todas las sangres* (1964) y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (publicada póstumamente en 1970). En opinión de Gutiérrez, *Lituma en los Andes* “puede leerse como una respuesta a la visión arguediana de la arcadia andina” (31).
2. “Cuando [el torito] estaba arrancando la totora salió un toro negro, viejo y alto, del fondo del agua. Estaba encantado”, se lee al inicio de “El torito de la piel brillante”, y más adelante, en un pasaje que recuerda al de la aparición del Misitu en *Yawar fiesta*: “Y el agua del lago empezó a moverse y se agitaba de un extremo a otro; hasta que salió de su fondo un toro, un toro negro, y grande y alto como las rocas” (332).
3. Como lo apunta Girard, “la víctima debe pertenecer a un tiempo al dentro y al fuera” (282) de la comunidad para que el sacrificio tenga eficacia catártica.
4. En uno de los primeros ensayos dedicados a la obra de Arguedas, Julio Ramón Ribeyro observaba en *Yawar fiesta* la presencia de “cuatro grupos bien diferenciados: los terratenientes, los comuneros, los mestizos o chalos y las autoridades” (88).
5. Ver en Mariátegui “El factor religioso” (162-193). Coincido con Roland Forgues al considerar que el apego del estudiante Escobar y los miembros del “Club Lucanas” hacia la doctrina de Mariátegui es “mucho más la manifestación de una especie de adhesión puramente mística a un padre espiritual que al fondo mismo de sus pensamientos” (410).
6. Ver en “Cambio de culturas en las comunidades indígenas económicamente fuertes” y en “Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local”. Ambos ensayos aparecen recogidos en *Formación de una cultura nacional indoamericana*.
7. Para un recuento de la discusión previa sobre este informe y su relación con *Lituma en los Andes* ver en Kokotovic y Vich. En opinión de este último “*Lituma en los Andes* parece ser casi la ‘novelización’ de este informe” (59).
8. Con perspicacia Deborah Cohn nota aquí un intertexto con *Hombres de Maíz*, de Miguel Ángel Asturias. En Asturias el animal hace referencia al “*nahual* or protective spirit in the Maya tradition” (41) de Nicho (abreviación de Dionisio) y tiene una connotación positiva en la reafirmación de los valores tradicionales. En Vargas Llosa, en cambio, la “visita del animal” está asociado con el desenfreno orgiástico y primitivo.

9. Rowe (y luego Vich) leen la novela de Vargas Llosa desde el paradigma del “lugar de enunciación autoritario”. Para la intertextualidad ver en Penuel, Cohn y Larrú (377).
10. “Decapitan y arrancan el corazón a un niño para ‘honrar a la tierra’ en Puno”. Bajo este encabezado el diario limeño *La República*, en su sección policial, informaba en el mes de febrero del 2004 sobre el hallazgo del cadáver de un niño, supuestamente sacrificado por los miembros de una comunidad aymara como “pago” a la tierra. “Lo sacrificaron, no hay duda”, cita el periodista a un policía local, en palabras que bien podrían haber correspondido al cabo Lituma. En el suplemento dominical se amplía esta noticia con un reportaje titulado “Una ofrenda a los dioses”. En él se mencionan otros supuestos sacrificios humanos ocurridos en la década del ochenta y se consignan opiniones de reconocidos antropólogos peruanos como Juan Ossio y Fernando Fuenzalida, quienes afirman que ese tipo de sacrificios todavía existen en la actualidad. Lo de los linchamientos de autoridades civiles no es hipotético sino real, y también ocurrió en poblados andinos, tanto de Perú como de Bolivia (entre ellos la muerte por linchamiento del alcalde de llave Cirilo Robles, también en el 2004). No quiero extremar los paralelos pero recuérdese que para Girard era precisamente mediante un crimen espontáneo, atroz e inconfesable como el del linchamiento por el que los miembros de la comunidad se reconciliaban y alejaban de sí la violencia maligna (142).

BIBLIOGRAFÍA:

- Arguedas, José María. *Yawar fiesta*. Lima: Editorial Horizonte, 1993.
- . *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Ángel Rama, editor. México D. F.: Siglo veintiuno editores, 1998.
- Bataille, Georges. *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus, 1998.
- Castillo, María Elena. “Una ofrenda a los dioses”. *La República* 8 de febrero 2004. 9 de febrero 2004:
<<http://www.3.larepublica.com.pe/2004/FEBRERO/pdf8/cultural.htm>>.
- Cohn, Deborah. “‘Regreso a la barbarie’: Intertextual Paradigms for Peru’s Descent into Chaos in *Lituma en los Andes*”. *Latin American Literary Review*, 28, 55 (2000): 27-45.
- Flores, Danny, y Feliciano Gutiérrez. “Decapitan y arrancan el corazón a un niño para ‘honrar a la tierra’ en Puno”. *La República* 4 de febrero 2004. 9 de febrero 2004:
<<http://www3.larepublica.com.pe/2004/FEBRERO/pdf4/policial.htm>>.
- Forgues, Roland. *José María Arguedas. Del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico. Historia de una utopía*. Lima: Editorial Horizonte, 1989.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Gutiérrez, Miguel. *Los Andes en la novela peruana actual*. Lima: Editorial San Marcos, 1999.
- Kokotovic, Misha. “El Sendero de Vargas Llosa: violencia política y cultura indígena en *Lituma en los Andes*”. *Pachaticray (el mundo al revés): Testimonios y ensayos sobre la violencia política y la cultura peruana desde 1980*. Mark R. Cox, Ed. Lima: Editorial San Marcos, 2004.
- Lara, Jesús. “El torito de la piel brillante”. *Mitos, leyendas y cuentos de los quechuas*. Cochabamba: Ed. Los amigos del libro, 1973.

- Larrú, Manuel. "Civilización y barbarie en *Lituma en los Andes*". *Mario Vargas Llosa. Escritor, ensayista, ciudadano y político*. Roland Forgues, Editor. Lima: Editorial Minerva, 2001; 371-384.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de la realidad social peruana*. Lima: Biblioteca Amauta, 1944.
- Penuel, Arnold M. "Intertextuality and the Theme of Violence in Vargas Llosa's *Lituma en los Andes*". *Revista de Estudios Hispánicos*. 29 (1995): 441-459.
- Rama, Ángel. Introducción a *Formación de una cultura nacional indoamericana* de José María Arguedas. México, D.F: FCE, 1998; ix-xxvii.
- Ribeyro, Julio Ramón. "José María Arguedas o la destrucción de la Arcadia" *La caza sutil*. Lima: Editorial Milla Batres, 1975; 85-93.
- Rowe, William. "Vargas Llosa y el lugar de enunciación autoritario". *Hacia una poética radical. Ensayos de hermenéutica cultural*. Lima: Mosca azul editores, 1996; 65-78
- Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- . *Lituma en los Andes*. Barcelona: Planeta, 1993.
- . *La tía Julia y el escribidor*. Barcelona: Seix Barral, 1977.
- Vich, Víctor. "Lituma en los libros. 'El caníbal es el otro'". *El caníbal es el Otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: IEP, 2002; 57-75.
- Yaranga Valderrama, Abdón. "La concepción del tiempo y de la historia en la crónica de Waman Puma de Ayala y su supervivencia en la región andina". *La concepción del tiempo y el espacio en el mundo andino*. Edición de Hans Albert Steger. Frankfurt: Vervuert, 1991; 69-93.

¹ En una monografía dedicada a la narrativa andina contemporánea el narrador y ensayista peruano Miguel Gutiérrez ha trazado un sugerente paralelo entre *Lituma en los Andes* y las dos últimas novelas de Arguedas: *Todas las sangres* (1964) y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (publicada póstumamente en 1970). En opinión de Gutiérrez, *Lituma en los Andes* "puede leerse como una respuesta a la visión arguedasiana de la arcadía andina" (31).

² "Cuando [el torito] estaba arrancando la tatora salió un toro negro, viejo y alto, del fondo del agua. Estaba encantado", se lee al inicio de "El torito de la piel brillante", y más adelante, en un pasaje que recuerda al de la aparición del Misitu en *Yawar fiesta*: "Y el agua del lago empezó a moverse y se agitaba de un extremo a otro; hasta que salió de su fondo un toro, un toro negro, y grande y alto como las rocas" (332).

³ Como lo apunta Girard, "la víctima debe pertenecer a un tiempo al dentro y al fuera" (282) de la comunidad para que el sacrificio tenga eficacia catártica.

⁴ En uno de los primeros ensayos dedicados a la obra de Arguedas, Julio Ramón Ribeyro observaba en *Yawar fiesta* la presencia de "cuatro grupos bien diferenciados: los terratenientes, los comuneros, los mestizos o chalos y las autoridades" (88).

⁵ Ver en Mariátegui "El factor religioso" (162-193). Coincido con Roland Forgues al considerar que el apego del estudiante Escobar y los miembros del "Club Lucanas" hacia la doctrina de Mariátegui es "mucho más la manifestación de una especie de adhesión puramente mística a un padre espiritual que al fondo mismo de sus pensamientos" (410).

⁶ Ver en "Cambio de culturas en las comunidades indígenas económicamente fuertes" y en "Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local". Ambos ensayos aparecen recogidos en *Formación de una cultura nacional andinoamericana*.

⁷ Para un recuento de la discusión previa sobre este informe y su relación con *Lituma en los Andes* ver en Kokotovic y Vich. En opinión de este último "*Lituma en los Andes* parece ser casi la 'novelización' de este informe" (59).

⁸ Con perspicacia Deborah Cohn nota aquí un intertexto con *Hombres de Maíz*, de Miguel Ángel Asturias. En Asturias el animal hace referencia al "nahual" o protective spirit in the Maya tradition" (41) de Nicho (abreviación de Dionisio) y tiene una connotación positiva en la reafirmación de los valores tradicionales. En Vargas Llosa, en cambio, la "vista del animal" está asociado con el desenfreno orgiástico y primitivo.

⁹ Rowe (y luego Vich) leen la novela de Vargas Llosa desde el paradigma del "lugar de enunciación autoritario". Para la intertextualidad ver en Pennel, Cohn y Larrú (377).

¹⁰ "Decapitan y arrancan el corazón a un niño para 'honrar a la tierra' en Puno". Bajo este encabezado el diario limeño *La República*, en su sección policial, informaba en el mes de febrero del 2004 sobre el hallazgo del cadáver de un niño, supuestamente sacrificado por los miembros de una comunidad ayмара como "pago" a la tierra. "Lo sacrificaron, no hay duda", cita el periodista a un policía local, en palabras que bien podrían haber correspondido al cabo Lituma. En el suplemento dominical se amplía esta noticia con un reportaje titulado "Una ofrenda a los dioses". En él se mencionan otros supuestos sacrificios humanos ocurridos en la década del ochenta y se consignan opiniones de reconocidos antropólogos peruanos como Juan Ossio y Fernando Puenzalta, quienes afirman que ese tipo de sacrificios todavía existen en la actualidad. Lo de los linchamientos de autoridades civiles no es hipotético sino real, y también ocurrió en poblados andinos, tanto de Perú como de Bolivia (entre ellos la muerte por linchamiento del alcalde de Ilave Cirilo Robles, también en el 2004). No quiero extremar los paralelos pero recuérdese que para Girard era precisamente mediante un crimen espontáneo, atroz e inconfesable como el del linchamiento por el que los miembros de la comunidad se reconciliaban y alejaban de sí la violencia maligna (142).