

# UC Berkeley

## UC Berkeley Previously Published Works

### Title

“Arguedas durante y después de la violencia: cuatro hipótesis y algunas preguntas.”

### Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/5b6261h1>

### Author

Tarica, Estelle

### Publication Date

2024-10-11

### Copyright Information

This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution-NonCommercial License, available at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Peer reviewed

# ARGUEDAS:

LA DINÁMICA DE LOS ENCUENTROS CULTURALES

TOMO III

CECILIA ESPARZA, MIGUEL GIUSTI, GABRIELA NÚÑEZ,  
CARMEN MARÍA PINILLA, GONZALO PORTOCARRERO, CECILIA RIVERA,  
EILEEN RIZO-PATRÓN, CARLA SAGÁSTEGUI (editores)



FONDO  
EDITORIAL

## Contenido general

### TOMO I

#### PRESENTACIÓN

LA POTENCIA TRANSFORMADORA DEL MITO

DIÁLOGOS ENTRE FICCIÓN Y REALIDAD

CONSTRUCCIONES DE RAZA E IDENTIDAD

ARTE E INTERCULTURALIDAD

NUEVAS MIRADAS A LOS ZORROS ARGUEDIANOS

TESTIMONIOS

### TOMO II

FIGURACIONES DEL YO EN EL MUNDO ARGUEDIANO

TRANSCULTURACIÓN Y LITERATURA

(DES)ENCUENTRO DE LENGUAS

ARGUEDIAS Y LA RENOVACIÓN DE LA TRADICIÓN LITERARIA

ESTÉTICAS CONCURRENTES

ARTE, SONIDO E IMAGEN

TESTIMONIOS

### TOMO III

LA ANTROPOLOGÍA ARGUEDIANA

EL HORIZONTE UTOPICO ARGUEDIANO

SEXO Y GÉNERO EN LA OBRA ARGUEDIANA

PERSPECTIVAS SOBRE LA VIOLENCIA

APORTES A LA ÉTICA, LA EDUCACIÓN Y LA POLÍTICA

COSMOVISIÓN ANDINA: ESTUDIOS DE CASO

TESTIMONIOS

*Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales*. Tomo III  
Cecilia Espurza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez,  
Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera,  
Eliهن Rizo-Patron, Carla Sagastegui, editores

© Cecilia Espurza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez,  
Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera,  
Eliهن Rizo-Patron, Carla Sagastegui, editores, 2013

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626 2650

Fax: (51 1) 626 2913

leditor@puap.edu.pe

www.puap.edu.pe/publicaciones

Concepto gráfico: Lala Kebaza

Diseño de interiores: Mónica Avila Paulere

Carátula en base al aníche *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales*

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2013

Tiraje: 500 ejemplares

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

ISBN: 978-0-12-4146-39-8

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-07738

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300396

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

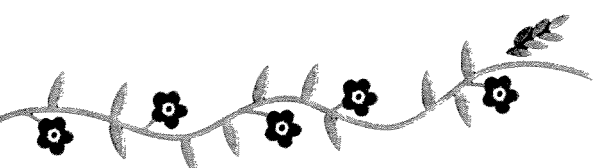
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## Arguedas durante y después de la violencia: cuatro hipótesis y algunas preguntas

ESTELLE TARRICA  
University of California Berkeley, EE.UU.

¿Es Arguedas el principio o el fin de una época? Tal es la pregunta que aparece en el cuento «Visperas» del escritor cusqueño Luis Nieto Degregori. El cuento fue publicado por primera vez en 1989 y se sitúa en Ayacucho durante los años ochenta, en plena época de Sendero Luminoso<sup>1</sup>. «Visperas» logra insertar la presencia de Arguedas en ese momento a casi dos décadas de su muerte —pero lo hace a manera de una pregunta sobre su relevancia—. Lo mismo ocurre en la obra de Alberto Flores Galindo, cuyo ensayo «Arguedas y la utopía» plantea una serie de preguntas sobre Arguedas: «¿dónde radica el interés de la obra de Arguedas?, ¿por qué a Arguedas se lo siente como un autor tan contemporáneo, tan vivo? e incluso, ¿dónde radicaría un cierto carácter precursor y futurista —en el sentido estricto del término— de la obra de José María Arguedas?» (1992, p. 6).

En lo que sigue quisiera examinar cómo estos pensadores y otros han contestado aquellas preguntas sobre la relevancia



<sup>1</sup> El cuento «Visperas» apareció primero en la colección de cuentos *Como cuando estábamos vivos* (Lima: El zorro de abajo, 1989) y luego fue incluido en *Con los ojos para siempre abiertos* (1990).

contemporánea de Arguedas y, sobre todo, su relevancia con respecto a la violencia de la guerra interna de los años ochenta y noventa. De los pensadores peruanos que no llegaron a vivir esa época, Arguedas es quizá, junto con Mariátegui, aquel a quien más se hace referencia. Su nombre aparece en obras de literatura pero también de antropología e historia como las de Carlos Iván Degregori y Nelson Manrique; notablemente, aparece también en el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Repetidas veces, estos autores comunican su asombro ante la continua relevancia de Arguedas —se pensaba que con él se cerraba una época, pero la violencia de las décadas de 1980 y 1990 demuestra todo lo contrario—.

Estas referencias manifiestan el legado inestable de Arguedas, los cambios que este ha sufrido en el último medio siglo. Si bien en los años sesenta un grupo de pensadores veía en su obra una visión «no científicamente válida» del mundo andino y lo acusó de falsificar la realidad peruana (Arguedas y otros, 1985), ahora, al contrario, se dice que Arguedas se adelantó a la época al ofrecernos una visión de aguda perspicacia sobre los Andes. Sus obras literarias son tan leídas y conocidas que, junto con Mario Vargas Llosa, forman una especie de archivo cultural compartido que se ha vuelto indispensable a la hora de entender al Perú moderno. Pero a diferencia de Vargas Llosa, casi todos los usos contemporáneos de Arguedas *confirman* su percepción de la sociedad peruana, mientras que los puntos de vista de Vargas Llosa siguen siendo objeto de mucho debate.

Esto no significa que Arguedas se haya vuelto una figura hegemónica ni mucho menos; al contrario, representa una perspectiva todavía minoritaria y muchas veces despreciada, dominada por tendencias socio-políticas que buscan activamente silenciarla, tanto ahora como antes. Lo que ha cambiado, eso sí, es el aprecio académico e intelectual del cual Arguedas, y quizá la literatura indígenista en general, gozan ahora. No estoy hablando solamente del uso general de Arguedas como metáfora para un Perú inclusivo y unido, bajo el lema de «todas las sangres», uso bastante frecuente y quizá algo banal, aunque el anhelo que expresa sea honradamente sentido. Se trata más bien del autor que nos habla del legado colonial y de las fracturas culturales que dividen el país. Sobre la base de este Arguedas se ha logrado constituir un espacio de memoria y análisis críticos con respecto a los años de violencia, un discurso alternativo de cierta potencia cuya manifestación más interesante es el Informe Final de la CVR.

Hay que resaltar que Arguedas aparece pocas veces en ese documento, como se constatará más adelante. Pero la brevedad de esas referencias no disminuye

4

su importancia, porque aparecen precisamente para apoyar algunas de las conclusiones más significativas y controvertidas del Informe: las que culpan a las Fuerzas Armadas por la mitad de la violencia y que establecen que —haciendo referencia al retrato del gamonalismo ofrecido en las obras de Arguedas— los militares no se diferenciarían mucho de Sendero Luminoso en cuanto a la violencia que dirigen contra los campesinos indígenas de la sierra. De acuerdo a esta perspectiva, el conflicto no fue una «guerra antiterrorista», sino una reactuación de conflictos sociales de larga duración que demuestra que el país sigue siendo fundamentalmente desigual y racista. Estos planteamientos han provocado la ira de la derecha y motivado la ostracización de los esfuerzos por implementar las recomendaciones de la CVR (Peralta Ruiz, 2009).

Si la relevancia de Arguedas es un hecho indudable dentro de ese espacio algo marginalizado en pro de la memoria, todavía queda por contestarse las preguntas de *cómo* y *por qué*. Voy a proponer cuatro hipótesis y algunas preguntas que buscan elucidar cómo Arguedas circula en los espacios dedicados a examinar la violencia y por qué se le otorga tanta relevancia, tanta fuerza moral y documental durante y después de la guerra?

### Primera tesis: Arguedas goza de un nuevo prestigio en cuanto a su saber disciplinario

Por *saber disciplinario* entiendo ese conocimiento especializado y experto propio de las disciplinas académicas tales como la antropología y la historia. Ahora, pero no antes, se percibe la obra de Arguedas como una legítima fuente de información y entendimiento de las zonas andinas que llegaron a ser el origen y centro de la guerra —no solo con respecto a su obra de no-ficción, sea periodismo, sea antropología, sino también a su obra novelística—. Efectivamente, Arguedas escribió de forma prolífica e inteligente sobre esas zonas y, a diferencia de lo que pasó en los años sesenta, ahora se utiliza tanto su ficción y su no-ficción para entender esa realidad social. Esto se da sobre todo a la hora de hablar de las identidades y las actuaciones de los dos grupos principalmente enfrentados en el conflicto, Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas. En tales casos, la obra de Arguedas sobre las relaciones entre «indios, mestizos y señores» ha llegado a ser un punto de referencia indispensable

<sup>2</sup> Quedaría para un trabajo futuro otra cuestión igualmente importante que sigue de aquellas: ¿estos usos de Arguedas son «buenos»? ¿Cuáles son sus límites y alcances?

para los que buscan entender las relaciones sociales que dieron lugar al conflicto y afectaron dramáticamente su curso.

Con respecto a los que buscan explicar el fenómeno del senderismo, veamos primero la obra de Flores Galindo, en cuyo libro *Buscando un Inca* encontramos la persistente huella de Arguedas a la hora de analizar los orígenes sociales y lo que podría llamarse la «afectividad» feroz de Sendero Luminoso. Dice el autor, aludiendo a un estudio de Rodrigo Montoya sobre «la rabia andina» de la que es portadora Sendero, que «esta rabia, más que una impresión de los mismos campesinos, parece resumir la cólera postregada y muchas veces callada de los mestizos. Arguedas fue uno de ellos. La rabia viene a ser la cara opuesta del racismo» (1988, p. 383). Aquí, Flores Galindo no se refiere ni a la narrativa de Arguedas ni a sus trabajos etnológicos, sino a su persona misma, siguiendo el concepto de que aquel «[d]ebe ser considerado como un escritor y, al mismo tiempo, como un hombre»; volviendo necesaria esta productiva confusión en los niveles de análisis entre la persona, su obra, y su sociedad (1992, p. 11). Reflexionando acerca de los cuentos este autor postula que «Sendero Luminoso parecía realizar esa esperanza que late en los relatos de Arguedas: transformar la rabia y la cólera individual en un odio colectivo, en un gran incendio» (1988, p. 385). Y los problemáticos enfrentamientos entre la cultura campesina-quechua y el «progreso moderno», encrucijada que Sendero supo aprovechar, dice Flores Galindo, «recorren la obra de José María Arguedas. Sendero Luminoso nos recuerda a personajes, imágenes y propuestas que nacen de sus narraciones» (1988, p. 387). Este esfuerzo por enlazar la vida y obra de Arguedas a la historia peruana posterior a su muerte, convirtiéndolo en un *amanua* póstumo, constituye uno de los primeros ejemplos de cómo su narrativa será puesta al servicio de una investigación de ciencia social.

Esta tendencia recibe su más alta expresión en las obras del «senderólogo» Carlos Iván Degregori, en cuyos análisis de Sendero Luminoso siempre circulan referencias a la novelística de Arguedas que adquieren un carácter profético. Degregori observa que el conflicto de los años ochenta en la sierra del Perú «es una réplica parcial del conflicto entre mistis e indios representado hace cuarenta años en *Yanuar fiesta*» (1998, p. 153).<sup>3</sup> Y al igual que Flores Galindo, este autor encuentra una conexión íntima entre la violencia y el ser mestizo reflejada en la obra de Arguedas: «Refiriéndose a la música andina, Arguedas afirmaba que los cantos de dolor

<sup>3</sup> Esta y otras traducciones del inglés son mías, a menos que haya una indicación contraria.

y ausencia de los mestizos eran “mucho más entrañables y terribles” que los de los indios; el desgarramiento, producto de su desarraigo, volvía las canciones mestizas “más necesitadas de expresiones violentas” que las indias. ¿No podría decirse algo semejante al hablar de la actual violencia política? (2002, p. 139). Esa misma energía alzada tiene también su contraparte positiva, igualmente evidente en la obra de Arguedas. Sobre las mujeres del núcleo dirigente de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados y Desaparecidos del Perú (ANFASEP), organización nacida en Ayacucho y fundada en 1983 por las madres de desaparecidos en la guerra interna, Degregori dice que «son *cholas* que nos hacen recordar [a] las vendedoras del mercado de Abancay en *Los ríos profundos*» (2003, p. 23). Recordemos las palabras de Ernesto, el protagonista de *Los ríos profundos*, sobre aquellas mujeres reunidas en protesta contra el acaparamiento ilegal de la sal. Dice que «[l]a violencia de las mujeres me exaltaba. Sentía deseos de pelear, de avanzar contra alguien» (Arguedas, 1968, p. 135). Pero también recordemos que esta rabia, este «movimiento de la multitud, como un oleaje», liderado por las mujeres y al que se junta Ernesto, encuentra un «orden» y un «equilibrio» cuyo origen surge de la vida comunal indígena, la cual logra encanizar la rabia exaltadora hacia fines justos muy concretos —la repartición de la sal, en el caso de las *cholas* ficticias, o la búsqueda de familiares desaparecidos, en el caso de la ANFASEP—.

Es en su análisis del gamonalismo en el cual Degregori encuentra las resonancias más significativas de Arguedas. Dice de Sendero Luminoso que representa «una nueva forma de ser misti» (1989, p. 23), y nos explica esta hipótesis evocando la novela *Todas las sangres*:

Como es conocido, los personajes de *Todas las sangres* son dos hermanos terratenientes: don Bruno y don Fermín. Don Bruno era tradicionalista, «amaba» a su manera a sus indios, quería «protegerlos» del impacto de la modernización. Don Fermín, por el contrario, quería modernizarlos por la vía capitalista. [...] Imaginemos un hijo perdido de los Argón de Perzala, que no hubiera aparecido porque tal vez era hijo natural, en todo caso pobre, no rubio como sus hermanos sino algo más moreno. Pero también el quiere modernizar a los indios a los cuales cree tener tanto o más derecho que los otros hermanos. Después de todo, está más cerca de ellos por origen y posiblemente por experiencia vivida. Al tercer hijo, además, no le importa tanto la riqueza material, es un intelectual. Me estoy refiriendo a la pequeña burguesía intelectual provinciana mestiza que constituye el núcleo original de Sendero Luminoso. Si Fermín confiaba en la economía y en su capital, este tercer hermano confía en un arma que considera mucho más poderosa: una nueva ideología, el marxismo-leninismo-maoísmo (p. 19).

Esta fascinante y fantástica reescritura de la novela por parte de Degregori revela hasta qué punto la narrativa arguediana aparece ahora como un marco a través del cual pueden apreciarse ciertos rasgos del mundo andino.

No debería de sorprendernos que semejantes referencias al gamonalismo visto a través de la obra novelística de Arguedas aparezcan también en el Informe Final, puesto que Degregori fue uno de los doce comisionados que elaboraron ese texto. Sin embargo, ahora se trata de entender, no a Sendero Luminoso, sino a las Fuerzas Armadas del Perú. Veamos la segunda parte del Informe Final, que busca explicar «los factores que hicieron posible la violencia». Arguedas aparece primero en una sección que busca iluminar el origen social «mista» de los senderistas; en una nota de pie, se indican las novelas de Arguedas que se utilizan como obras de consulta junto con obras propiamente sociológicas y antropológicas (CVR, 2003, VIII.1.1, p. 15). Aparece, en segundo lugar, en una sección que trata de explicar la conexión entre la violencia y la desigualdad racial, es decir, entender el por qué la vasta mayoría de las víctimas de la guerra eran indios. Aquí los autores del Informe mencionan la novela *Todas las sangres* para iluminar la actuación del general Adrián Huamán Centeno, encargado militar de la campaña denominada «antisubversiva» en la región de Ayacucho en 1984 y todo un personaje. A diferencia de sus predecesores, Huamán implementó una estrategia de cooperación de los campesinos indígenas, por un lado, poniendo en marcha un plan de desarrollo económico a través de micro-proyectos, por otro, demostrando a los campesinos «que entendía y apreciaba su cultura», pues Huamán «se consideraba a sí mismo como indígena quechuhablante» e incluso «se refirió a los campesinos como sus “hermanos de sangre”» (CVR, 2003, VIII.2.2.1, p. 150). Para explicar su estilo peculiar y su impacto negativo en los campesinos, el Informe de la CVR se apoya en la novela de Arguedas y plantea que el general Huamán es comparable al personaje ficticio de *Todas las sangres*, el gamonal don Bruno Aragón de Peralta. Según el Informe, ambos, el militar real y el gamonal ficticio, demuestran una subyacente actitud de paternalismo hacia los indígenas: «En su consideración de los indios, el general Huamán dejó traslucir todo su paternalismo. En él se manifiesta un cierto desprecio hacia los indios, al considerarlos incapaces e ignorantes. Desde su perspectiva, no eran culpables ni podían ser considerados como subversivos, debido a que no tenían capacidad de acción propia» (CVR, 2003, VIII.2.2.1, p. 150). Así, y apoyándose exclusivamente en la novela de Arguedas, el Informe logra demostrar la postura del general Huamán. Demuestra que entre aquel y los campesinos existían unas relaciones de poder altamente desiguales, y que la idea de «hermanos de sangre»

Arguedas durante y después de la violencia: cuatro hipótesis y algunas preguntas / Estelle Tarica

no hizo otra cosa sino ocultarlas. Lejos de ser «hermano» de los indios, el militar era más bien un gamonal.

Para apreciar mejor el contraste entre el pasado y el presente, volvemos brevemente a la notoria «Mesa Redonda» sobre *Todas las sangres*, en junio de 1965. En ese entonces Sebastián Salazar Bondy sentenció que «sociológicamente la novela no sirve como documento», Henri Favre cuestionó si era «políticamente sostenible y científicamente válida», y Aníbal Quijano opinó que «no es históricamente válida» (Arguedas y otros, 1985, pp. 24, 38, 56). Ahora, al contrario, según la CVR, la novela *Todas las sangres* sí es políticamente sostenible y científica —e históricamente válida, incluso desmitificadora, pues ilumina la existencia de lazos entre el gamonalismo y el militarismo en cuanto a su racismo—.

En el análisis del historiador Nelson Manrique sobre esa conexión entre la actitud de los gamonales y la actitud de los militares también aparece Arguedas. Manrique cita la descripción del gamonalismo que Arguedas ofrece en su ensayo «La razón de ser del indigenismo en el Perú» (1975) y dice que, a la luz de todos los cambios socio-económicos y políticos efectuados desde la aparición de este ensayo y la muerte de Arguedas, y que habrían llevado a la liquidación del gamonalismo, «[p]arecía, pues, que el mundo descrito por José María Arguedas en su obra literaria y antropológica había quedado definitivamente atrás» (2002, p. 323). Pero no. Lo que explica Manrique es que precisamente en el racismo manifestado por los militares hacia los campesinos indígenas se preservó el gamonalismo que Arguedas entendía mejor que nadie. Arguedas expone el «sustrato ideológico que legitima la violencia étnica», dice el autor, refiriéndose a «la interiorización de la convicción de que entre los hombres existen diferencias esenciales, de naturaleza, que hacen que unos hombres sean superiores a otros» —fenómeno expuesto por Arguedas en su *Formación de una cultura nacional indoniamericana* (2002, p. 114)—.

En estas varias referencias, tomadas del Informe Final y de tres destacados investigadores en historia y antropología, a las novelas de Arguedas se les otorga un poder explicativo que ilumina la naturaleza racista del conflicto; en el caso del Informe Final, casi no se diferencia sus obras de trabajos de ciencia social propiamente dicha. En otras palabras, las novelas de Arguedas han llegado a considerarse «científicas», en el sentido de que son portadoras de un saber empírico sobre la realidad. Gozan de una autoridad documental y representan ahora una perspectiva legítima desde la cual comprender las relaciones sociales en el Perú. O mejor dicho, una perspectiva *legitimizada*, porque se trata de un *proceso* de legitimización que es de naturaleza

histórica e ideológica. ¿Por qué la obra de Arguedas habría de gozar de esa autoridad mucho más efectiva que antes? ¿Cuáles han sido los cambios, en el campo literario y en el campo de las ciencias sociales, que hacen posible esta nueva apreciación del saber arguediano?

Por un lado podría decirse que la antropología peruana finalmente se ha puesto al nivel de Arguedas, pues, tal como plantea Degregori, los trabajos etnológicos de Arguedas son precursores del pensamiento inter o transcultural de los últimos veinte años (2000, pp. 44-46, 61-62). Por otro, lo que notamos en estos trabajos recientes de historia y antropología es hasta qué punto su saber empírico se ve traspasado por el ejercicio de la imaginación literaria, tal como vemos en la re-escritura que Degregori hace con respecto a *Todas las sangres*. Es como si, en vez de hacer de la literatura un elemento de la ciencia social, se tratara más bien de confundir las fronteras disciplinarias que las separan. Nada más lejos de lo que ocurrió en los años sesenta, cuando la obra artística de Arguedas muchas veces fue descartada, tanto por especialistas en ciencias sociales como por literatos, precisamente porque no parecía respetar aquellas fronteras. Los frutos de esta falta disciplinaria, lejos de elegiarse, se veían como ingenuos. Ingenuos desde la perspectiva sociológica, porque Arguedas ofrecía una visión del campo en el cual el feudalismo no había desaparecido de los Andes peruanos, una visión sin rigor técnico de acuerdo a los parámetros de la era. Ingenuos desde la perspectiva literaria, por su naturaleza autobiográfica, indigenista y testimonial, esto es, su aparente lejanía de las corrientes experimentales que dominaron la época (por ejemplo, la metaficción), lo que colocaba la obra de Arguedas en el campo de «literatura primitiva» y no «literatura de creación» (Vargas Llosa, 1968). Ambas perspectivas, vale decir, reflejan gestos de atrincheramiento disciplinario. Pero el aprecio que se le extiende a Arguedas ahora, al hablar de la violencia de los años ochenta y noventa, tiende a resaltar su estatus precursor como pensador multi-disciplinario, o si se quiere, antidisciplinario<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> En ese sentido es interesante la observación de William Rowe de que la obra de Arguedas «no solo no coincide con las disciplinas intelectuales (ciencias sociales, literatura, historiografía) sino también con los géneros y formas literarias tradicionales» (2003, p. 14). Véase también el libro mencionado de Melissa Moore sobre el tema de *Todas las sangres* y las ciencias sociales (2003).

**Segunda tesis: el impulso reparador que circula en las novelas de Arguedas y que se concretiza en prácticas testimoniales funciona ahora como un modelo de acción ética y política de amplia difusión**

Este impulso reparador, que anima toda la obra de Arguedas, a la vez que siempre queda incompleto y frustrado, opera frente a la voz del otro. Busca soldar la brecha entre opresores y oprimidos a través de prácticas testimoniales, es decir, crear un espacio a través del cual se puede escuchar la voz andina. El testimonio es, de acuerdo con esta perspectiva, un arma para combatir la indiferencia y el racismo —y esto es, efectivamente, la perspectiva que encontramos en el Informe Final de la CVR—.

La CVR utiliza el testimonio como base para elaborar su visión de los acontecimientos. De hecho, el testimonio es fundamental a la hora de entender los dos conceptos que definen sus metas: «verdad» y «reconciliación». La CVR entiende la «verdad» como «un relato hilvanado en términos narrativos», un relato construido sobre la base del testimonio y el análisis empírico: «La exposición de los resultados de nuestra investigación, una vez contrastados los testimonios y el análisis, lleva la forma de un relato coherente en el que se enlazan los acontecimientos entre sí» (2003, I, p. 33). El testimonio sería, entonces, una de las dos piedras en las que se asienta la verdad. Por otra parte, los testimonios no solo se recogieron para esclarecer los hechos y llegar a la verdad sino también para encauzar tal esclarecimiento hacia la recomposición de la nación, esto es, la reconciliación. Se trata, por ende, de reparar el daño de la guerra civil, suturando la herida nacional a través de «narrar nuestra memoria colectiva». El testimonio, de acuerdo a la CVR, tiene fines que van mucho más allá de lo empírico y que podrían resumirse bajo el concepto de «etrapla», tanto a nivel individual como colectivo: «rendir testimonio no es solamente contribuir al esclarecimiento de un hecho sino también una forma de procesar un duelo largamente postergado, un indispensable instrumento terapéutico» (I, p. 27). Este duelo postergado, no se refiere únicamente al duelo por las pérdidas sufridas en la guerra interna por la población peruana en su totalidad, sino también al más vasto y largo duelo sufrido por una parte específica de la población: los campesinos indígenas. Pues de acuerdo a la CVR, el mayor crimen cometido durante la época del conflicto fue la violencia que sufrieron los pobladores indígenas de la sierra. Esta violencia, afirma el Informe, tomó muchas formas —no solo la violencia armada de la que fueron víctimas los campesinos por el Estado y por Sendero Luminoso—,



También está la violencia productora de la marginalización social y la indiferencia del resto de la población. Las Conclusiones Generales del Informe, especialmente los números 4-9, versan sobre el impacto desproporcionado de la violencia en la población pobre, campesina, indígena del Perú, ligando la «exclusión social» a la probabilidad de ser víctima. Es más, «la tragedia» que estos sufrieron «no fue sentida ni asumida como propia por el resto del país; ello delata, a juicio de la CVR, el velado racismo y las actitudes de desprecio subsistentes en la sociedad peruana a casi dos siglos de nacida la República» (VIII, p. 316). En otras palabras, al colocar al campesino indígena en el centro del conflicto, el Informe Final culpa no solo a las fuerzas de seguridad y a Sendero Luminoso de la violencia sino también a la sociedad peruana en su totalidad.

No está demás decir que esta visión de la «tragedia» peruana es sumamente arguediana. El remedio que él buscaba en toda su obra para repararla era el de hacer presentes en su obra las voces de los excluidos. Gonzalo Gamio dice al respecto que Arguedas «quiere asegurarse de que transmite la voz y la frustración de alguien real, *in vivo*. Alguien que el Perú oficial ha desconocido sistemáticamente tratando de privarlo precisamente de su voz» (2005, p. 414). Entonces, el intento de la CVR por establecer un nuevo orden moral para la nación, un orden testimonial fundamentado en el acto de escuchar y autorizar esas voces marginalizadas y así tratar de romper con la indiferencia racista que la CVR tilda de criminal, hace presente a Arguedas indirectamente. Gamio plantea que Arguedas «traduce muy bien el anhelo político-social de *reconciliación* tal y como ha sido entendido desde el proyecto emprendido por la CVR» (p. 410). Este proceso de reconciliación, apunta, representa una oportunidad perdida y un camino en el cual «apenas hemos avanzado», pues los «cómplices del silencio» buscan a todo costo «suprimir la memoria» (p. 412). Apunta este autor que «los problemas que dificultan la reconciliación son justamente los que Arguedas denunciaba» (p. 410).

En ese sentido, es muy interesante la presencia de Arguedas en el libro *Luqnamamarka: llagunachikpa yuyaypin / Lucanamarca: memorias de nuestro pueblo*, editado por la Asociación de Familiares Víctimas de la Violencia Política del Distrito de Santiago de Lucanamarca y por la Comisión de Derechos Humanos (COMISEDH). El libro es fruto de «un proceso de diálogo y recuperación histórica en Lucanamarca», una comunidad temprana y gravemente afectada por el conflicto armado interno; notoriamente, «padeció la más grande masacre senderista conocida durante el conflicto» (Falconi, Jiménez & Alfaro, 2007, p. 7). El libro fue elaborado

enteramente sobre la base de testimonios — verbales y visuales, pues contiene una sección dedicada al dibujo—, con la finalidad de lograr la reconstrucción del «tejido social» a través del «reconocimiento pleno» de las memorias locales (2007, p. 8). La presencia de Arguedas es breve pero significativa: consta del relato que él recopiló sobre los orígenes míticos de la comunidad, en el que aparece la figura del lagarto.<sup>5</sup> Este relato recopilado por Arguedas fue utilizado por el equipo de entrevistadores, quienes lo circularon entre los residentes de Lucanamarca y pidieron que estos compartieran sus propios relatos como parte del «Taller de Recuperación de Memorias Locales». Diríamos, entonces, que la voz de esos mismos lugareños en el pasado, escuchada y recopilada por Arguedas, pudo luego servir para impulsar su voz en el presente. El acto de escucha de Arguedas da lugar a nuevos actos de escucha con la misma finalidad reparadora.

### Tercera tesis: Arguedas representa una visión socialista no contaminada por el senderismo

Este anhelo sería una necesidad especialmente aguda por parte de la izquierda no-militante del Perú. Se trata de una izquierda que, en palabras de Javier Díez Cansaco:

[E]s más hija de la lectura de César Vallejo, de Ciro Alegría, de José María Arguedas, de Manuel Scorza, de aquellos que testimoniaron una sociedad con grandes mayorías excluidas; y es también, una izquierda [...] que es mucho más hija de la lectura de Gramsci y de la idea de una construcción de la concepción de la hegemonía política antes que la del asalto al poder. Y este fue el elemento de diferenciación central con Sendero Luminoso (2003, párrafo 10).

Otra vez notamos la diferencia entre pasado y presente en cuanto a la valoración del pensamiento de Arguedas. Martín Guerra, del Movimiento José María Arguedas, nos ofrece una enumeración de las múltiples ocasiones en que su obra fue «zarandeada» desde la izquierda en los años sesenta y setenta, por figuras tales como Julio Castro Franco, Julio Cortázar y Miguel Gutiérrez, además de los ya mencionados participantes en la «Mesa Redonda sobre *Todas las sangres*». De forma

<sup>5</sup> Hasta ahora no he podido encontrar ese relato recopilado por Arguedas. Si bien en sus «Cuentos mágico-religiosos quechuas de Lucanamarca» (1961), el autor incluye una versión del cuento del lagarto, al igual que en su libro *Cantones y cuentos del pueblo quechua* (1949); con material recopilado por el padre Lira, no por Arguedas), ninguna de estas versiones es igual a la publicada por Falconi, Jiménez y Alfaro.

clara y directa. Guerra propone la necesidad de desmentir aquellos ataques y afirma que la obra de Arguedas «debe ser reivindicada desde el socialismo» (2011, s/p).

Pero, ¿cuál socialismo? En los siguientes ejemplos la figura de Arguedas aparece para establecer una diferencia moral entre distintas prácticas de izquierda, una diferencia que —durante las últimas dos décadas— fue borrada, sea por la criminalización de la izquierda por parte del Estado, sea por la arrogancia de Sendero Luminoso al alzarse como la única verdadera izquierda en el Perú. Estas referencias a Arguedas logran recuperar una visión socialista de entre los escombros de la violencia y salvarla de la sombra del «pensamiento Gonzalo».

Empecemos con las palabras de un senderista nombrado Miguel, cuyo testimonio forma parte del Informe Final de la CVR. Miguel dice: «si Arguedas hubiera vivido en esa época seguramente sería del partido», o sea, de Sendero Luminoso. Por eso, Miguel discrepa con la postura oficial del partido, que despreciaba a Arguedas. Dice: «no acepté eso de sus bigonitos hilerianos», haciendo referencia a la forma notoria en que fue insultado Arguedas en las páginas del diario del partido (2003, VIII.2.2.5.2, p. 156). Así, a pesar de la postura oficial, algunos miembros individuales del partido lo admiraban y hasta incluso, se ha dicho, utilizaban sus obras en grupos de lectura para fines de reclutamiento a la causa.<sup>6</sup> Lo que es significativo en el caso de Miguel es que utiliza a Arguedas para tomar alguna distancia crítica del partido, y en especial para denunciar su propaganda y su falta de espesura intelectual.<sup>7</sup>

Algo parecido ocurre en la obra de Flores Galindo y Nieto Degregori, quienes a través de la figura de Arguedas plantean la existencia de un socialismo andino

<sup>6</sup> La investigadora Jo-Marie Burt dice de Nelly Evans, miembro de alto rango de Sendero Luminoso y profesora de secundaria en el barrio limeño, Villa El Salvador, que «aparentemente promovía grupos de estudio de las obras literarias de José María Arguedas para reclutar a jóvenes estudiantes a la «causa revolucionaria» (1998, p. 281).

<sup>7</sup> Miguel explica: «A nivel ideológico sentía que existían discrepancias, ejemplo, una de las cosas que no soportaba era leer *El Diario senderista* que era más o menos panfleto. Reclamaba y decía, ¿por qué escriben tantas huevadas? Una de las cosas que no soporté tremendamente fue cuando escribieron un artículo sobre Arguedas [...] Habían artículos así de disparados, tan locos, nunca encontraba reflexiones interesantes. Crecí siempre con el mito de por qué estos huevones son militarmente tan geniales y tienen documentos tan básicos, ideas tan elementales de las cosas. La única explicación que tenía, no podías preguntar mucho, era que en realidad lo hacían para llegar a las masas. [...] A pesar [de] que tenía mis críticas había entrado a la locura de Sendero. Ellos manipulaban muy bien el discurso que tú quieres escuchar» (CVR, 2003, tomo VIII.2.2.5.2, p. 156).

más humano que el de Sendero Luminoso. Los dos autores operan mediante el siguiente recurso: establecen un paralelo aparente entre Arguedas y Sendero Luminoso que luego desmienten para enfatizar la diferencia entre ellos. En *Buscando un Inca*, Flores Galindo plantea primero las semejanzas entre Arguedas y el senderismo. Con respecto al documento senderista «Somos los iniciadores», escrito por Abimael Guzmán, este autor comenta: «Sus resonancias nos recuerdan a la imagen del Perú que aparece en los relatos de Arguedas. Incluso hay imágenes que parecen tener una inspiración directa: “los cercadores serían cercados y los pretendidos aniquiladores serían aniquilados y los pretendidos triunfadores serían derrotados”. Parece que estuvieramos leyendo a José María Arguedas, cuando se refería a la Conquista y la ofensiva occidental contra el mundo andino» (1988, p. 382). Pero el paralelismo es parcial y equivocado, dice Flores Galindo, porque la obra de Arguedas no desemboca en el odio colectivo y apocalíptico, tal como ocurre con Sendero Luminoso, sino en la esperanza. Este autor se refiere entonces al discurso de Arguedas al aceptar el Premio Inca Garcilaso de la Vega en 1968: «el caudal de las dos naciones se podía y debía unir» (p. 387).

Luis Nieto Degregori también utiliza a Arguedas para distinguir entre el senderismo y otras formas de compromiso político. En el cuento «Visperas», el protagonista es un profesor universitario en Ayacucho —tal como lo fue Nieto Degregori a principios de los años ochenta—. Pero este protagonista ficticio es un escritor fracasado, cínico e indiferente. Sin embargo, una serie de eventos ligados al auge de Sendero Luminoso lo obligan a reconsiderar sus ideas. Se hace amigo de un colega escritor cuyos cuentos neoindigenistas reciben muchos elogios. Al protagonista estos elogios le parecen equívocos, pues considera la obra de su amigo anacrónica en su preocupación por el mundo andino indígena y mal escrita por su uso del «español andino». Vale decir que el escritor neoindigenista de «Visperas» es una versión ficticia de Hildebrando Pérez Huaranca, y al igual que él resulta ser un líder senderista de alto rango, revelación que deja perplejo al protagonista.<sup>8</sup> También lo sorprende el hecho de que su excolega siga siendo objeto de elogios en el ámbito literario, aun después de haber pasado a la clandestinidad de la lucha armada. Incluso su fama crece con el paso de los años a pesar de que, con el recrudecimiento de la guerra, son cada vez menos los que apoyan a Sendero Luminoso. En un congreso sobre literatura andina contemporánea, el protagonista

<sup>8</sup> Nieto Degregori revela el paralelo entre Huaranca y el personaje ficticio (2004, p. 19).

se asombra al escuchar a un renombrado crítico alemán elogiar al escritor senderista, cuyo prestigio ha alcanzado un nivel internacional.

El cuento de Nieto Degregori establece una conexión entre la literatura y el momento contemporáneo a través de los paralelos biográficos entre el protagonista y Nieto Degregori, entre el crítico alemán y Martin Lienhard, y entre el escritor senderista y Pérez Huaranca (quien desde entonces ha sido responsabilizado de la masacre en Lucanamarca en abril de 1983). Sin embargo, a pesar de esas referencias veladas a personajes reales, este autor también se pregunta por la disyuntiva entre la ficción y la política. ¿Qué hace que un determinado escritor sea considerado relevante? ¿El escritor senderista ha tenido éxito simplemente por ser senderista, dándole una fama no merecida, como piensa el protagonista del cuento? ¿O más bien el valor de la obra surge de su contenido y su estilo, sus méritos literarios, tal como sostiene el crítico alemán? Pero, ¿cómo no conectar estas dos cosas, la ideología política del escritor y el contenido de su obra? Y si tal es el caso, ¿puede uno elogiar su obra literaria a la vez que critica su obra política?

Para reflexionar sobre estas preguntas, Nieto Degregori introduce la figura de Arguedas. De múltiple maneras, el escritor senderista y Arguedas son figuras paralelas. Los dos buscan captar el habla verdadera de sus personajes andinos, motivados por un compromiso hacia la realidad campesina: los dos tienen que defender esa elección estética ante sus detractores, y los dos corren el riesgo de ver sus obras consignadas a la anacronía —o por lo menos así lo ve el protagonista del cuento, quien

era de la opinión que, después de Arguedas, lo indio, lo andino, ya no contaba para la literatura. [...] Arguedas era] Fin de una época en que el indio y lo andino ocuparon el lugar más importante en la literatura peruana (y en la nación peruana en busca de su identidad) y principio de otra en la cual ambos pasaban a segundo o tercer plano, en la que lo rural andino debía de ser el cauce por el que discurriría la corriente principal de nuestra literatura (1990, pp. 82-83).

Pero el crítico alemán lo corrige. Su aprecio por el escritor senderista, explica, no tiene nada que ver con su senderismo, sino con su parecido a Arguedas. Dice el alemán, los cuentos del senderista «dan la voz directamente a un hablante andino, en español, es cierto, pero en un español de alguien que piensa en quechua, como un hombre andino» (p. 84). Es solo por entonces que el protagonista pierde su cinismo. Se da cuenta de que si la obra de su excolega tiene relevancia contemporánea no es por ser senderista, sino por ese gesto arguediano de «dar la voz» y de testimoniar

sobre su mundo —gesto que por fin el protagonista reconoce como válido y que lo deja resuelto a dejar su propio testimonio—. En este sentido, Nieto Degregori claramente anticipa la obra de la CVR.

En suma, estos varios ejemplos buscan demostrar que, si bien puede haber una semejanza aparente entre la visión de Arguedas y el senderismo, esta resulta efímera, pues allí donde Sendero Luminoso ofrece propaganda, el autor ofrece honestidad y complejidad; allí donde el primero ofrece rabia y odio, Arguedas ofrece esperanza; y allí donde el senderismo silencia al mundo andino campesino, Arguedas le da la voz.

#### Cuarta tesis: todos somos Arguedas

Sabemos, a través de la lectura de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, que Arguedas luchó toda su vida con una condición que podríamos llamar «ceguera metafórica». Era una consecuencia de haber sido testigo de actos violentos, porque esa violencia salpica los ojos de quienes la presentaban. Y esa violencia salpicada tuvo una correlación directa con la muerte. Aparentemente, de niño, Arguedas fue obligado a ser testigo de la violación de una criada indígena por parte de su hermano, evento al cual alude en su última novela. Arguedas recuerda «el rezo de las señoras prostituidas mientras el hombre las fuerza delante de un niño para hacer que la fornicación sea más endemoniada y eche una salpicada de muerte a los ojos del muchacho» (1992, p. 22). En esta escena primaria del sujeto arguediano, ser testigo de la violencia es una forma de participar en ella. Primero, porque la presencia del testigo hace que, de alguna manera, la violencia sea peor, «más endemoniada». Segundo, porque esta impacta al cuerpo del que la mira y hace del testigo un herido. Es por ello que el testigo nunca es un inocente y no puede salir ileso. La violencia lo contamina, lo mancha, se extiende a él y lo convierte en partícipe y víctima.

Este escenario que Arguedas describe, evoca lo que la antropóloga Deborah Poole llama la «teatralización de la violencia física en los Andes» (1994, p. 272). Este «teatro» se ubica, según ella, en el centro de la «cultura de la violencia» peruana. Dice: «Hablar de una "cultura de la violencia" en el Perú es hablar de un proceso de percepción y autorización disperso y representado constantemente, un proceso en el cual la violencia se utiliza «para consolidar formas concretas de poder económico y político» (p. 271).

¿Qué papel asume Arguedas en este teatro de la violencia que describe Poole, cuya cuarta pared ha sido eliminada? ¿Es la víctima o el victimizador? Arguedas nunca lo supo con seguridad y alternaba entre los dos papeles. De ahí que su visión siempre tuvo algo de contradicción: adolorida y aguda; lastimada y penetrante; culpable e inocente. Esta visión herida y culpable forma una parte íntima de la perspectiva del autor. Si Arguedas ahora es más relevante que nunca, ¿no sería en parte porque él encarna, en su persona, en su cuerpo, a todas las posiciones de ese teatro peruano de la violencia?

Pensemos en una de las llamadas «fotos iconos» circuladas por la CVR y que formó parte de la muestra fotográfica «Yuyanaypaq». Hecha por Óscar Medrano, representa a un campesino huantero, Celestino Cente, que mira a la cámara con un ojo; el otro ojo está tapado por una tela — un machetazo de Sendero Luminoso se lo había corrado, en el año 1983 (Medrano, s/f). Esta foto ícono, ¿qué pretende representar? Entre otras cosas, representa la condición de la víctima — condición que se confirma al notar que el hombre tiene cierta cara de mansedumbre y humildad, pero también de dignidad, pues tiene una manera directa de mirar hacia adelante—. Nos recuerda quizá al «ruerto Cámac» de la novela *El Sotro*, cuya falta de vista en un ojo, «no sé por qué, le daba fuerza a su cara. [...] Si, Cámac era distinto, su único ojo tenía más poder y claridad que los dos de todos nosotros» (Arguedas, 1974, p. 109). De una forma muy arguediana, el herido goza de mayor lucidez que los de cuerpo sano.

Nieto Degregori, en su «Ensayo sobre la ceguera» habla de la falta de voluntad por parte del grueso de la sociedad de hacer de la violencia «un tema central». Escribiendo, a poco tiempo de publicado el Informe de la CVR, este autor observa que la concentración de la violencia en los sectores menos poderosos —una de las conclusiones más significativas de la CVR— hace que sea aún más fácil olvidar el pasado. «Vistas así las cosas [dice Nieto Degregori], se entiende que el tiempo, en lugar de brindar la distancia necesaria para abordar el tema de la violencia, lo que hiciera fuese ayudar a que la sociedad peruana, y sus artistas con ella, le diera rápidamente vuelta a la página» (2004, p. 21). La CVR intenta hacer lo opuesto, abriendo sus páginas a manera de una invitación a los peruanos para que sean testigos de la violencia y de su legado espectacular imprimido en la cara del ruerto que aparece en la foto ícono. Es un intento por «visibilizar» a los que Gamio calificó de «víctimas invisibles de crímenes cuya existencia se niega o no se registra en los anales de la historia oficial y en sus proyecciones estadísticas» (2009, p. 343).

¿Cómo se debe responder ante tal espectáculo? Supongo que es cuestión de quedar «salpicado» por su violencia de la misma manera que Arguedas cuando tuvo que presenciar una violación; de convertirse también en partícipe en ese teatro y «sentir y asumir» como propio el sufrimiento de otro, quien, siendo peruano, también es uno mismo. Y si al testigo la violencia le salpica a los ojos, hiriendo y contaminándolo, en cambio le da una poderosa lucidez, tal como en el caso de Arguedas —o por lo menos eso se anhela—.

## Bibliografía

- Arguedas, José María (1949). *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Lima: Huascarán.
- Arguedas, José María (1961). Cuentos mágico-religiosos quechuas de Lucanamarca. *Folklore Americano*, VIII (8-9), 142-216.
- Arguedas, José María (1968). *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada.
- Arguedas, José María (1974). *El Sotro*. Segunda edición. Buenos Aires: Losada.
- Arguedas, José María (1975). La razón de ser del indigenismo en el Perú. En *Formación de una cultura nacional indonamericana*. Edición de Ángel Rama. México: Siglo XXI.
- Arguedas, José María (1992). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica de Eve-Marie Fell. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Arguedas, José María y otros. (1985). *¡He vivido en vano! Mesa redonda sobre Todas las sangres; 23 de junio de 1965*. Lima: IEP.
- Burt, Jo-Marie (1998). Shining Path and the «Decisive Battle» in Lima's *Barriadas*: The Case of Villa El Salvador. En Steve Stern (ed.), *Shining and Other Paths* (pp. 267-306). Durham: Duke University Press.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2003). *Informe final* (9 tomos). <http://www.cverdad.org.pe>
- Degregori, Carlos Iván (1989). *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima: El zorro de abajo.
- Degregori, Carlos Iván (1998). Harvesting Storms: Peasant *Rondas* and the Defeat of Sendero Luminoso in Ayacucho. En Steve Stern (ed.), *Shining and Other Paths* (pp. 128-157). Durham: Duke University Press.

- Degregori, Carlos Iván (2000). Panorama de la antropología en el Perú. En Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana* (pp. 20-73). Lima: Red para el Desarrollo de la Ciencias Sociales en el Perú.
- Degregori, Carlos Iván (2002). Comentario a «La década de la violencia». En Nelson Manrique, *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú, 1980-1996* (pp. 137-141). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Degregori, Carlos Iván (2003). Introducción. En Carlos Iván Degregori (ed.), *Jamás tan cerca arremetió la ley: memoria y violencia política en el Perú* (pp. 15-26). Lima: IEP.
- Díez Canseco, Javier (2003). «Sesiones públicas de balance y perspectivas: líderes de izquierda». Sesión del 10 de junio de 2003 <http://www.cverdad.org.pe/apublicas/sesio-nes/sesion10b.php>
- Falconi, Carola; Jiménez, Edilberto & Alfaro, Giovanni (eds.) (2007). *Llapanamarca: llapanchikpa juyarjuyin / Llactamarcas: memorias de nuestro pueblo*. Lima: Comisión de Derechos Humanos (COMISEDH).
- Flores Galindo, Alberto (1988). *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo.
- Flores Galindo, Alberto (1992). Arguedas y la utopía andina. En *Dos ensayos sobre José María Arguedas* (pp. 5-34). Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Gamio, Gonzalo (2005). La Comisión de la Verdad, Arguedas y la justicia. En Carmen María Pinilla (ed.), *Arguedas y el Perú de hoy* (pp. 409-416). Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Gamio, Gonzalo (2009). Memoria y derechos humanos: los retos de la justicia transicional en el Perú. En Claudia Rossas Lauto (ed.), *El odio y el perdón en el Perú, siglos XVII al XXI* (pp. 339-349). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Guerra, Martín (2011). «Dos artículos sobre José María Arguedas». Lima: s/c.
- Manrique, Nelson (2002). *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú, 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Medrano, Óscar (s/f). «Sin título». En el Hospital Regional de Ayacucho, Celerino Cente, un campesino natural de Iquicha, Huanta, se recupera de las heridas que le infligieron los senderistas en 1983. La tela cubre un corte perpetrado con machete [fotografía]. <http://www.cverdad.org.pe/apublicas/p-fotografico/f-fotosicono.php#>
- Moore, Melissa (2003). *En la encrucijada: las ciencias sociales y la novela en el Perú: lecturas paralelas de Todas las sangres*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Nieto Degregori, Luis (1990). *Con los ojos para siempre abiertos*. Lima: El zorro de abajo.
- Nieto Degregori, Luis (2004). Ensayo sobre la ceguera. En Mark R. Cox (ed.), *Pachacutay (el mundo al revés): testimonios y ensayos sobre la violencia política y la cultura peruana desde 1980* (pp. 19-21). Lima: San Marcos.
- Peralta Ruiz, Víctor (2009). La ira política en la memoria histórica. Sendero Luminoso y la Comisión de la Verdad y Reconciliación. En Claudia Rossas Lauto (ed.), *El odio y el perdón en el Perú, siglos XVI al XXI* (pp. 317-338). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Poole, Deborah (1994). Peasant Culture and Political Violence in the Peruvian Andes: Sendero Luminoso and the State. En Deborah Poole (ed.), *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru* (pp. 247-282). Boulder: Westview Press.
- Rowe, William (2003). Prólogo: Arguedas, las ciencias sociales y la novela en el Perú. En Melissa Moore, *En la encrucijada: las ciencias sociales y la novela en el Perú: lecturas paralelas de Todas las sangres* (pp. 13-18). Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Vargas Llosa, Mario (1968). Primitives and Creators. *The Times Literary Supplement*, 14 noviembre.