

***Nakaq*: una historia del miedo**

Del mito al rumor y del rumor al mito

*Abilio Vergara Figueroa**

En este artículo se analiza la reaparición del *nakaq* (degollador) –un personaje mítico-legendario de la cultura andina desde la Colonia. Este personaje resurge en una coyuntura situada en el contexto de la guerra que enfrentó el Estado peruano con Sendero Luminoso (Partido Comunista Peruano), periodo en el que tomó inusitada presencia en 1987. Llegó a su clímax el 11 de septiembre de ese año con el asesinato de un supuesto *nakaq* por millares de pobladores de barrios periféricos de la ciudad de Ayacucho, Perú. El eje de análisis se construye a partir de la propuesta de que los imaginarios sociales tienen eficacia simbólica y constituyen la realidad, en este caso, a partir de la compleja articulación de rumor y mito.

PALABRAS CLAVE: *nakaq*, rumor, mito, imaginario social, Sendero Luminoso.

This article analyzes the resurgence of the *nakaq* (cutthroat), a mythical character, legendary in the Andean culture ever since the Spanish colonization. This character reemerges in the context of the war between the State and Sendero Luminoso (the Peruvian Communist Party), at a time in which it had an unexpected presence in 1987. It reached its climax on September 11th of the same year with the killing of an alleged *nakaq* by thousands of people living in the peripheral neighborhoods of the city of Ayacucho, Peru. The pivotal point of the analysis is in the proposal that social imaginary has symbolic effectiveness and establishes reality, in this case, by means of the complex articulation of rumor and myth.

KEY WORDS: *nakaq*, rumor, myth, social imaginary, Sendero Luminoso.

* Antropólogo, profesor investigador de la División de Posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia [abilio99@hotmail.com].

EN ESTE ARTÍCULO se pretende mostrar la vinculación entre la memoria colectiva y las prácticas contemporáneas, a partir de las formas imaginarias y simbólicas que adquieren las relaciones de poder, particularmente referidas a las que se establecen entre Estado y sociedad y que se vehicula en el personaje andino-colonial del *nakaq* o degollador en un contexto de crisis, violencia y miedo.

El *nakaq* o *pistacho* renueva su presencia por el rumor durante la guerra entre el Estado peruano y el grupo maoista Sendero Luminoso, que ensangrentó al país con un resultado aproximado de 69 mil muertos y desaparecidos. Me interesa mostrar las funciones simbólicas de este personaje, cuya movilidad discursiva se procesó fundamentalmente de boca-a-oído, haciendo del rumor el elemento fundamental de la comunicación en un contexto de terror fundado por la violencia extrema y que se concentró en la región estudiada: del total de víctimas en el país, aproximadamente 40% fueron ayacuchanos, y cerca del 80% de ellas, indígenas quechuablantes.

Los datos y testimonios que sustentan este trabajo los recogí personalmente durante 1987. La primera versión contemporánea la escuché en la ciudad peruana de Ayacucho, en casa de mis padres, donde había llegado de visita un campesino del distrito de San José de Santillana, en cuya capital se había establecido un batallón del ejército peruano. Posteriormente, las versiones se multiplicaron y decidí hacer un seguimiento más sistemático de sus orígenes espaciales y de sus variaciones. En aquel entonces yo trabajaba como profesor en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (Ayacucho); también me apoyaron algunos de mis alumnos, muchos de ellos de extracción campesina; también el antropólogo Freddy Ferrúa, con quien publicamos un artículo en la revista *Quehacer* (1987). Posteriormente, continúe acumulando material en relación con personajes imaginarios de la región, entre los que destacan los “condenados” (Vergara, 1997), los “saca ojos” y la “mula que come gente”, este último emplazado simbólicamente en los cuarteles militares durante la guerra ya señalada.

Los acontecimientos y relatos que sirven de base para este artículo han ocurrido en Ayacucho, en 1987. El escenario y los actores habían sido, en lo inmediato, contruidos en el estruendo de dinamita y balas de la década de 1980 y, desde el punto de vista de la *larga duración*, el personaje central —el *nakaq*— venía configurándose desde la Conquista española, y según algunas hipótesis podría ser una transformación de un personaje prehispánico (Ansión

y Sifuentes, 1989; Morote, 1998), que fue perfilándose con mayor nitidez en la Colonia y la República, haciendo fluido el sintagma: Estado-hacendado-condenado-siervo-*nakaq*-desprecio-dominación-muerte.

Breve historia de la construcción del personaje

Las versiones más antiguas sobre el *degollador* pueden encontrarse en las crónicas de la Conquista, en las que se narra la existencia de personajes prehispánicos que daban muerte ya sea como sacrificio propiciatorio o como acto punitivo de enemigos y traidores. Estas versiones e imágenes¹ ocurren entre los moches en la costa norte del Perú, y también entre los incas, en su etapa imperial. Cuando la muerte es causada en los rituales de sacrificio, las víctimas eran consideradas mensajeros hacia la divinidad y se les ofrecían alimentos y bebidas para que su *viaje* fuese “placentero”, mientras que a los enemigos se les despellejaba y cuarteaba y servía para el escarmiento. En el primer caso la relación con lo sagrado aparece destacada y como su objetivo principal. En versión del cronista indio Guamán Poma de Ayala, se menciona la función *reveladora* de la grasa, y también, secundariamente, de la carne y la sangre:

A estos hechizeros dicen los que les tomauan una olla nueva que llaman *ari manca*,² que los cuesen cin cosa ninguna y toma *sebo de persona* y mays y *zanco* y plumas y coca y plata, oro y todas las comidas. Dizen que los echan dentro de la olla y los quema muy mucho y con ello habla el hechicero, que de dentro de la olla hablan los demonios [...] Estos dichos pontífizes puesto de los Yngas hazían serimonias con carnero y conejos y con *carne humana*, lo que les dauan los Yngas. Toman *sebo y sangre* y con aquello y sopluan a los ydolos y vacas y los hacían hablar a sus *uacas* y demonios [Guamán, 1980:251].

Durante el proceso de la Conquista española las versiones giran hacia los conquistadores, algunos de los cronistas las señalan como insidiosas, y agregan que el origen de esta mutación estaría en Vilcabamba, región selvática hacia donde habían huido los “últimos incas”, y desde donde se organizaba la resistencia Inca a la Conquista:

¹ Anne Marie Hocquenghem, *Iconografía Mochica*, PUC, Lima, 1987.

² Las cursivas son mías.

El año de setenta y uno (1571), tras de haber tenido y creído por los indios, que de España habían enviado a este Reino por cuenta de los indios, para sanar cierta enfermedad, que no se hallaba para ella medicina sino el unto; a cuya causa, en aquellos tiempos andaban los indios muy recatados, y se extrañaban de los españoles, en tanto grado, que la leña, yerba y otras cosas no las querían llevar a casa de español; por decir no los matasen, allí dentro, para sacarles el unto. Todos esto se entendió haber salido de aquella ladronera (Vilcabamba), por poner enemistad entre los indios y españoles [Cristóbal de Molina, 1943:79]³ [Ansión y Sifuentes, 1989:69].

Posteriormente, ya en el periodo colonial, las versiones van concentrándose hacia la extracción y el uso de la grasa tanto para la fabricación de campanas (a las que daba mayor sonoridad y duración) como para la curación de enfermedades. En esta conversión aparece un nuevo personaje: la orden religiosa de los Betlehemitas, quienes habían fundado, según un historiador de la Orden, un hospital y, además, poseían grandes extensiones de tierra, configurando ya, en aquel tiempo, las versiones más contemporáneas que asociaban terratenientes con los *nakaq*.

El asunto fue sugerir en los ánimos de esta rústica gente, que los betlehemitas eran unos hombres enviados del rey a aquella tierra; para que degollando los indios les sacasen las mantecas, y surtiesen de esta medicina las boticas de su majestad [...] Poseídos del miedo, los indios buscaban su seguridad en el retiro de los religiosos, a quienes miraban como enemigos crueles de sus vidas: y ya no sabían darles otro nombre, que el de su aprehendido sangriento ministerio; pues cuando sin poderlo excusar los encontraban, se decían unos a otros: allá van los nacas: que en nuestro idioma es lo mismo, que degolladores, o verdugos [citado en Morote, 1951-1952:81-82].

Como puede observarse, el origen extranjero y blanco de los *nakaq*, así como el destino externo de la grasa, subraya características étnicas y de extranjería de los protagonistas, y este carácter se mantiene incluso en las versiones actuales, como en la otorgada por un chofer ayacuchano “que proviene de una familia de arrieros”, recogida por Juan Ansión en mayo de 1981:

³ Libro escrito aproximadamente en el primer lustro de 1570.

En la ruta, a veces los arrieros encontraban *nakaq*. Yo los he visto. Andan vestidos como padres franciscanos para engañar a la gente, porque antes la gente creía mucho en los padres, pero al que se acerca, lo agarran y lo degüellan con una clase de machete encorvado. Después se lo llevan entre varios al monte o a una cueva. Allí hacen gotear la grasa y la recogen gota a gota en recipientes. Con eso hacen las campanas. Los *nakaq* son extranjeros, mandados especialmente para sacar esa grasa. Por eso, las campanas venían siempre del extranjero. Ahora, ya casi no se da eso; sobre todo porque hay mucho tráfico, y ellos atacan en sitios apartados y ahora también andamos con armas de fuego.⁴

Situación del país en 1987

La violencia presentaba dos formas –articuladas–, una, que denominábamos en aquellos años, política, para caracterizar la violencia desatada con virulencia y que causaba muertos, presos y desaparecidos; y la otra, *estructural*, la que se definía como histórica-cotidiana (por ejemplo, la que se daba en las haciendas o la que cotidianamente ejercía el policía contra indígenas, campesinos y los pobres en general) y se expresaba en múltiples gestos, golpes y reclusiones, nominaciones, lugares adscritos, privilegios, permisiones y prohibiciones no escritas o hechas ley, etcétera. La violencia *política* había incrementado la visibilidad de la violencia *estructural*, y se había hiperbolizado en la impunidad y la desnudez de su ejercicio, precisamente en dicha guerra que se extendió de 1980 a 1992. Los muertos “hablaban” –con sus cuerpos mutilados, lacerados o ausentes– de la represión, también porque sus siniestros protagonistas los exhibían, los mostraban: *mostrar* se constituía en un factor de la guerra, mostrar evidenciaba y enfatizaba poder, por ello, los cadáveres de los ejecutados se arrojaban a las calles, y las autoridades encargadas de recogerlos, los dejaban por tiempos inexplicables desde la óptica de la ley y el sentido común: muchos de esos muertos eran observados incluso por niños que circulaban por dichas calles.⁵

⁴ En Juan Ansión y Eudasio Sifuentes, 1989, pp. 72-73.

⁵ A lo que podríamos sumar los conocidos “botaderos de cadáveres” de las fuerzas del orden, entre las que destacó la quebrada de Purakuti, cercana a la ciudad.

Ya entrados en esa lógica perversa, Sendero colocaba encima de sus víctimas carteles que afirmaban su proyecto violentista: “Así mueren los soplones” o “Así mueren los traidores”, “Muerte a los *yana uma*”,⁶ entre otros, y no buscaba sólo la eliminación física de la víctima, sino la construcción de una frontera cuya nitidez se encomendaba a la demarcación radical de la otredad violenta, enemiga, irrecuperable. El simbolismo de la sangre anclaba en la consigna, siempre encuadrada en la re-marcación de la exclusión, el “antagonismo de clase” y el proyecto rigurosamente estructurado, que no soportaba ni siquiera incertidumbres ni dudas.

El ejército y la policía utilizaban también esos mismos medios para *mostrarse*, es decir, adjudicaban un protagonismo al *cuerpo como significante*, en una suerte de competencia por infundir mayor terror; no obstante, éstos utilizaban además a la prensa escrita y televisiva como caja de resonancia: sus víctimas y el pueblo recibían también los mensajes del miedo institucional bajo la figura de la noticia del detenido, desaparecido o muerto indiscriminado: “si a él, que no está metido lo detienen (o lo matan), ¿por qué a mí no?”, pensaban muchos. Dirigentes populares muy queridos, incluso de posición abiertamente antisenderista, así como “gente común y corriente” eran asesinados, desaparecidos o detenidos por las fuerzas del orden, no sólo por cuestiones de orden “práctico”, represivo, sino como *artefactos significantes preventivos*. Ambos contendientes tenían en el rumor la forma comunicativa más eficaz, tanto por su rapidez, como por la confianza que genera el portador del mensaje, que en una ciudad pequeña generalmente era una persona conocida.

En las calles de Ayacucho era usual encontrar, al amanecer, cadáveres tirados bajo la oscuridad de la noche, y *sobre-expuestos*; estas imágenes eran transportadas y transformadas por el rumor y eran hiperbolizadas por la proyección del miedo. El rumor tenía una efectividad mayor que la prensa escrita, televisiva o radial, y generalmente ambos caminaban contradichos, salvo cuando éstas confirmaban a aquél. La información recogida de boca-a-oreja emitía sentencia, era el veredicto de veracidad, pues dichos en voz baja,

⁶ Cabezas negras. Nótese la figura que remite a la oscuridad al enemigo. En los mitos acerca de la educación formal, Rodrigo Montoya ha encontrado semejante (auto) calificación de los analfabetos, quienes dicen que viven en la oscuridad y adquieren “ojos” cuando aprenden a leer y escribir.

con la complicidad de la confianza mutua –su condición fundamental es que se da entre conocidos–, garantizaban “objetividad”; una muestra de dicha eficacia nos da el que nunca se convenció a la gente –como pretendía insistentemente el gobierno y la mayoría de los medios de comunicación– que los comuneros solos mataron a los ocho periodistas y a su guía en Uchuraccay, el 26 de enero de 1982: para “la gente” las fuerzas del orden estuvieron involucradas ahí, azuzando; y esta convicción se expresaba, al principio, en voz baja, en confianza, aunque posteriormente hasta se hicieron muchas canciones que se presentaron en festivales y concursos.

Quizá la eficacia del rumor en situaciones de crisis se potencie mucho más y merece un estudio más detenido; sin embargo, quiero señalar una sola indicación acerca de su importancia en la configuración de los imaginarios ayacuchanos en el periodo que estamos narrando: Sendero deslizaba en la población que “el Partido tiene mil ojos y mil oídos”. Esta afirmación, si bien aparecía en las “pintas” en las paredes, su eficacia simbólica estaba asociada a esa comunicación de boca-a-oido por la que la gente se informaba quién estaba en la “lista negra” senderista⁷ y cuándo se sentía vigilada. La *realización* de esta especie de *panóptico* dependía de una mezcla curiosa de sospecha generalizada y confianza en la veracidad de dicho poder que el rumor se encargaba de alimentar.

Es este el contexto en el que reaparece el *nakaq*, personaje macabro, renaciendo cobijado por las sombras del terror. Una versión histórica señala que una de sus fuentes iniciales estaría en las imágenes re-trabajadas de los cuartos llenos con cadáveres de indios que se guardaban para que sirvan de alimento a los perros durante la Conquista española. Los perros servían de punta de lanza a los ejércitos españoles contra los indios, y alimentarlos con carne de indio los hacía más feroces con éstos.

⁷ Hay un chiste cruel que podría ilustrar este caso. Dicen que en Huanta, unos amigos estaban tomando en una cantina. Entró otro amigo al que empezaron a “cochinear” (“cotorrear”). Una de las bromas fue: “Aw, manchachikuchkankiñas riki” (Oye, dicen pues que ya estás espantando). Otro complementó: “Kunkaykis riki siqsisuchkankiña” (Dicen pues que tu cuello ya te está escociendo).

Los actores del proceso

Los actores principales del proceso son Sendero Luminoso, el Estado peruano y el pueblo, este último fundamentalmente representado por el campesinado indígena y los pobladores de los barrios pobres de Ayacucho, quienes quedan en medio del fuego cruzado de los contendientes. La situación de la región ayacuchana en general, y del campesinado en particular, es de “abandono” por parte del Estado. Un testimonio recogido por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) ilustra la exigencia de este sector.⁸

Señores chaymi ñuqa munani kachun respeto, kachunyá manchakuy, masque imayrikulla kaptiykupas, wakcha pobri kaptiykupas, campesino totalmente ñuqkuchu kaniku, huk real llapas killapi ganaq, mana ni pipas kanikuchu. Señores, chayta ya justiciata mañakuykiku (Señores, por eso yo quiero que haya respeto. Que haya pues temor de Dios, aunque sólo seamos muy humildes. Aunque seamos huérfanos y pobres. Campesino puro podemos ser; que ganamos sólo un real por mes y, aunque seamos nadie, señores, esta es la justicia que le pedimos).⁹

Primer actor: grupo insurgente que se autodenominaba Partido Comunista del Perú, se le conocía más como Sendero Luminoso, por su eslogan “Por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui”, inscrito en su publicación partidaria, que hace alusión al pensador marxista peruano autor de los *Siete ensayos de la realidad peruana*. Sendero es producto de una serie de depuraciones ideológicas de la izquierda peruana que reflejaban las pugnas a nivel internacional, cuya referencia más importante es la que protagonizaron los partidos comunistas de China y Rusia a finales de la década de 1950, que se diferenciaron porque los primeros seguían sosteniendo la necesidad de la violencia para realizar la revolución y construir el comunismo, frente a los rusos,

⁸ Una canción antigua refleja esta situación: “Purun rumiña, purun sachaña kaptiypas/ Estadupaqa, reclamanancha kallayman” (Aun cuando podría ser una piedra del campo, aun cuando sea un árbol silvestre / tendría que ser reclamado por el Estado”) (Huayno anónimo).

⁹ CVR (2004), Audiencia pública de casos en Huanta, 11 de abril de 2002. Testimonio de la señora Sabina Valencia, p. 27.

que habían elaborado la tesis de que era posible por la vía pacífica. Sendero se alineó con las tesis maoístas del Partido Comunista Chino.¹⁰

Esta disputa se reflejó en la escisión del Partido Comunista del Perú en la década de 1960. Los militantes jóvenes, los cuadros magisteriales y las organizaciones campesinas que la integraban, se alinearon con las tesis de Mao Zedong, mientras que los cuadros sindicales se alinearon con las tesis soviéticas. Se distinguían el uno del otro por las revistas que editaban: los prosoviéticos se llamaron PCP-*Unidad* y los maoístas PCP-*Bandera Roja*. Este último no tarda en romperse, pues un sector vinculado al magisterio se separa para formar el Partido Comunista del Perú-*Patria Roja*, mientras Abimael Guzmán, quien había formado la “fracción roja” en Ayacucho y se mantenía aún dentro de *Bandera Roja*, entre 1969 y 1970, rompe con el PCP-BR y funda el PCP-Sendero Luminoso. Durante la década de 1970 el PCP-SL sobrevive replegado en la Universidad de Huamanga (Guzmán ejerce el cargo de jefe de personal) y trabaja con el objetivo de “iniciar la lucha armada”, la que se concretizará el 17 de mayo de 1980, cuando irrumpen en Chuschi y queman las ánforas de las elecciones generales que ese día tenían lugar y le declaran la guerra al Estado peruano.

La guerra dura toda la década de 1980 e inicia su fin con la captura de Abimael Guzmán, en septiembre de 1992, durante el gobierno de Alberto Fujimori. Según la Comisión de la Verdad y Reconciliación, el saldo fueron “69 mil peruanos entre muertos y desaparecidos”; las dos últimas décadas del siglo XX estuvieron marcadas con el sello del terror, la vergüenza y el deshonor para el Estado y la sociedad peruanos.¹¹ Ayacucho se constituye en un espacio simbólico de la mayor importancia, puesto que no solamente se había preparado e iniciado la guerra en su territorio, sino también porque la jefatura de Sendero la ubicaba como el lugar simbólico donde se origina la revolución;¹² así lo entendían también las fuerzas armadas y policiales, quienes

¹⁰ Como una expresión de dicho entronque, Sendero consideraba a Abimael Guzmán, su líder, como la “Cuarta espada de la revolución mundial”: después de Marx, Lenin y Mao.

¹¹ Salomón Lerner Febres, presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, en Hatún Willakuy, Lima, 2004, p. 9.

¹² “Nosotros lo hemos visto así: el trabajo en Lima lo hemos ido ponderando, ¿tiene importancia Lima? Tiene importancia. Razón. Nosotros decimos, ‘Ayacucho es la cuna, Lima la catapulta’ (Abimael Guzmán, en CVR, 2004, p. 65).

concentraron, por lo menos en los primeros años de la guerra, la represión en dicho Departamento. Las calles de la ciudad ofrecían el espectáculo de una ciudad tomada y los medios de comunicación nacionales¹³ daban cuenta cotidiana de las muertes y desapariciones provenientes de su territorio.

Luego de un lustro de lucha antissubversiva encabezada por el entonces presidente de la República, el arquitecto Fernando Belaunde Terry, en cuyo periodo se desplegó una política represiva indiscriminada (“envenenar el agua, para que el pez muera”), en 1985 gana las elecciones nacionales el viejo Partido Aprista Peruano. El presidente de la República en el periodo 1985-1990 fue Alan García Pérez, proveniente de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), fundada por Víctor Raúl Haya de la Torre en la década de 1920. García asume la Presidencia con una alta votación, y había promovido, durante el gobierno de Belaunde, como partido de oposición, un enfrentamiento no sólo militar a la subversión (“que un gobierno que podría ir desarrollando una reforma social desarmaría a la insurgencia”),¹⁴ acompañando estas propuestas con una condena de la violación de los derechos humanos. Frente al gobierno aprista, Sendero opta por ejecuciones selectivas de sus militantes y juega a exacerbar a la policía y los militares, intentando inducirlos “al genocidio”, situación que logran en la sangrienta represión a los motines liderados por los presos senderistas en los penales de Santa Bárbara, de Lurigancho y El Frontón, donde fueron ejecutados extrajudicialmente centenares de presos ya rendidos. Sendero, ya desde hace unos años, había logrado controlar las prisiones a las que había convertido en “luminosas trincheras de combate”; la masacre en las prisiones les otorgaba una fecha más en su calendario partidario: el “Día de la Heroicidad”.

En el segundo trimestre de 1987¹⁵ se incrementan los atentados a escala nacional y la situación económica del país se deteriora: “el programa económico basado en controles de precios, subsidios y estímulo de la demanda, había

¹³ Como una expresión del desprecio por la vida del otro-serrano-andino, en los primeros años de la guerra, la prensa limeña registraba opiniones que señalaban que bombardeando Ayacucho se podía acabar rápidamente con la subversión.

¹⁴ Entrevista a Armando Villanueva del Campo, “líder histórico del APRA”, en CVR, Hatún Willakuy, 2004, p. 226.

¹⁵ El pico más alto de muertos y desaparecidos se da en 1984, luego descendi ostensiblemente en los dos años siguientes, para luego repuntar en 1987 (CVR, *op. cit.* p. 25).

llegado a su límite” (CVR, 2004:233). Durante casi dos años, el país había vivido con cierta holgura económica, se manifestaba en la construcción de casas, incremento de los equipamientos domésticos, ampliación del consumo, entre otros, pero todo esto llegaba a su fin. En este contexto, donde seguían los asesinatos selectivos de autoridades y militantes del partido gobernante y de la sangrienta represión de los militares y policías, surgen los comandos paramilitares para combatir a Sendero. En Ayacucho empieza a operar el “Comando Rodrigo Franco”, grupo paramilitar que asumió el nombre de un militante aprista precisamente asesinado por Sendero. En este contexto, a inicios de 1987 resurgen los relatos que avisan de la presencia de los *nakaq* en las áreas rurales de Ayacucho.

¿Mito o rumor?

En este texto, reitero, busco observar las formas en que el pensamiento mítico antiguo¹⁶ se relaciona con la *sociovisión* —en especial en lo referido a la configuración de la naturaleza del poder político— y con las prácticas contemporáneas, es decir, la forma en que las elaboraciones imaginarias obligan hacer o no determinadas “cosas”. En este sentido, una primera y cruel muestra de la eficacia real de los imaginarios es el linchamiento de un supuesto *nakaq* en la ciudad de Ayacucho, el 11 de septiembre de 1987, pero también el recorte espacial y temporal del uso del espacio público y el consecuente confinamiento a la esfera doméstica a que obligó a la gente el pánico desatado por la *presencia* del *pistacho* en esos fatídicos tiempos de violencia extrema.

Para caracterizar el tipo de género discursivo al que pertenece el *nakaq*, asumo la distinción elaborada por el antropólogo Juan Ansión, quien refiere al mito, la noción de relato mítico, como “una unidad no estática de un conjunto mayor”, el que “debe entenderse más bien como la actualización de antiguos esquemas culturales en un discurso que vuelve cada vez a inventar lo que se dice, produciendo así algo nuevo sobre la base de elementos y reglas dados por la cultura” (1987:18). En una sociedad en acelerada transformación —el debilitamiento del sistema de haciendas se manifestó en la migración, la

¹⁶ Digo antiguo para referirme a la naturaleza del degollador en tiempos prehispánicos, cuya labor se asociaba con la comunicación ritual y simbólica con los seres sagrados.

ampliación de los servicios educativos, el comercio y la violencia—, podríamos decir que la presencia del *nakaq* muestra una suerte de exacerbación de las contradicciones definidas por el empobrecimiento cada vez mayor de amplios sectores populares que resienten la ocupación de su territorio por las fuerzas en contienda que manifiestan, por un lado, esa presencia estatal abiertamente represiva y la naturaleza extraña de Sendero, a quienes los campesinos llaman *puriq*, es decir gente “que camina”, que no pertenece al nosotros identitario. En este contexto, el rumor abona a las variaciones de las versiones antiguas y reviste a los degolladores con indumentaria bélica, aunque mantiene el esquema básico.

Una distinción más del contexto discursivo al que pertenece el *nakaq* con relación al mito —en su condición original—, nos lleva a observar que un primer orden de mitos remite a la cosmogonía y a la antropogonía, el primero refiere a la creación del mundo, y el segundo, a la del hombre, distinguiéndose de los mitos de origen que, según Mircea Eliade, se ocupan de los fenómenos que “prolongan y completan” a los mitos cosmogónicos, al contar “cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido” (1994:28). El *nakaq* no refiere a la creación del mundo, ni al origen de algún ser, fenómeno o cosa, aunque sí “contribuye” al incremento de la riqueza y el poder de quienes ya poseen ambas propiedades. Aunque quizá, para ser justos con el personaje, habría que decir que transforma la naturaleza del ser social que lo origina, pues tanto los ricos como el Estado, que los representa en dicho imaginario, dejan de ser sujetos susceptibles de aproximación o acuerdo para extrañarse a otra categoría de ser de malignidad ontológica que bloquea cualquier relación, salvo la violenta.

El esquema que reproducen las versiones del *nakaq* del periodo de la guerra se mueve en el eje de las relaciones con el poder: religioso-colonial primero, y estatal-republicano después, y difieren del simple rumor por la importante carga “sobrenatural” con que se arropa al personaje, que deriva en la ascensión de la amenaza inminente, pánico extendido e intenso y múltiples actos preventivos (algunos de ellos ritualizados) que lo acompañan. La convicción de su existencia real es otra imagen que le otorga singularidad a su despliegue comunicativo. Algo que también lo diferencia frente al rumor, es su larga duración, pero el desconocimiento del origen preciso —identidad—¹⁷ en ambos casos los asemeja.

¹⁷ En los relatos previos a la guerra, se señalaban, con nombres propios, a las personas que ejercían el oficio de *nakaq*. Actualmente, una de las familias señaladas, aún ejerce

En cuanto a su naturaleza, el *nakaq*, si bien no es caracterizado como un ser “de otro mundo” como los *condenados*, sí se impregna de diferentes símbolos que lo diferencian de los personajes cotidianos: algunos de sus “polvos” son mágicos, los poderes a los que representa (Estado, extranjero) son percibidos como lejanos, abstractos e inalcanzables, pero poderosos, aunque se corporicen en formas humanas. Por ello, el *nakaq* contemporáneo deviene, más que en un actor mítico, en personaje legendario que progresivamente se degrada, según diversas versiones actuales, asumiendo la forma de mercenario, soldado, policía, paramilitar o rico comerciante.

El pánico abona la potencia del rumor

El historiador Jean Delumeau —coincidiendo con Lucien Febvre— considera que existen tres fronteras para comprender a la sociedad: el *miedo*, el *tiempo* y el *espacio*.¹⁸ Más adelante veremos cómo el miedo condiciona la extensión del espacio y del tiempo en las perspectivas de quienes lo padecen. Los recursos de los que nos valemos, como sociedades e individuos, para modularlos, clasificarlos y comprenderlos, pasan fundamentalmente por el imaginario que se expresa en el simbolismo, la estética y la conceptualización, además de las diferentes prácticas. En la base de la producción de sus múltiples sentidos están, en diálogo permanente, memoria e imaginación, así como las prácticas y la experiencia entre las que tienen un papel central los procesos de construcción de sentido y las formas de comunicación, el modelamiento de las emociones, los rituales, las actividades rutinarias y la producción artística, así como la producción de conocimientos.

Por otro lado, el autor de *El miedo en Occidente*, constata que entre los historiadores hay una “sospechosa reticencia” a estudiar el miedo y se explica en la confusión incorrecta de miedo con cobardía. Asimismo, señala que fue frecuente entre los políticos, pesadores e historiadores adjudicar el miedo al pobre y la valentía al noble. Ya es en la Revolución Francesa que la

activa participación en la política ayacuchana, habiendo llegado, uno de sus miembros, al parlamento peruano por el partido aprista.

¹⁸ Podría agregar la *causa* y el *número*.

masa conquista su “derecho al valor”; lo que posteriormente será seguido y reforzado por la imagen de las masas sublevadas en periodos de revolución social, que alimentaron los marxismos y/o las luchas anticolonialistas que forjaron heroísmos ejemplares provenientes del pueblo. Actualmente el valor individual como síntesis de la identidad colectiva puede encontrarse en el uso del cuerpo como artefacto explosivo de los hombres y mujeres “bomba” (que también Sendero utilizó).¹⁹ Para Sendero, el valor de la vida individual se medía en función de su utilidad a la causa colectiva y se supeditaba al servicio de la revolución.²⁰

El rumor no necesariamente surge “espontáneamente” y puede, en muchos casos, ser manipulado en función de determinados intereses: personales, de grupo o del poder. Generalmente el rumor se transmite entre gente que otorga confianza al emisor inmediato; éste, a su vez, puede transmitir la información sin saber su origen y su veracidad surge de esa confianza previa. Por otro lado, el rumor establece marcos de referencia que delimitan las fronteras con los otros, las que pueden devenir en diferencias éticas insalvables. El *nakaq* constituyó una *otredad* inasimilable que orilló a los personajes que representaban al poder hacia una condición demoníaca. Los valores asumidos son transgredidos y el poder se deslegitima por ser su origen. A diferencia del chisme, el rumor no personaliza y más bien clasifica el mundo en categorías en pugna: antes el poder colonial, hoy el Estado represor, personificados en categorías: órdenes religiosas, terratenientes, comerciantes ricos, militares y policías.²¹

¹⁹ Se ha documentado que fueron utilizados incluso niños. Sendero también utilizó los llamados “burros-bomba”.

²⁰ Abimael Guzmán lo señala muy expresivamente: “combatimos por el comunismo aun sabiendo que seremos molidos como individuos [...] tu vida no es más que una pequeñísima cantidad de materia (si se la compara con la) inmensa eterna materia en movimiento” (citado en Rénique, 2003, p. 107).

²¹ Es sintomático de estas asociaciones que en Huanta, capital de Provincia, ubicada a 50 kilómetros de Ayacucho, se decía que en el restaurante donde comían los policías se servía carne humana, proveída por los *nakaq*.

El *nakaq* o *pishtaku*, su mutación en el periodo

*Nakaq*²² o *pishtaku*, como lo señalé antes, son los nombres quechua del degollador que, agazapado en zonas desoladas, espera a sus víctimas para asesinarlas y luego extraerles la grasa. La mayoría de los relatos coloniales y hasta aproximadamente mediados del siglo XX, lo describen como un hombre que vestía con una túnica o sotana –de betlemita o franciscano. Posteriormente, hacia la década de 1970, se los puede encontrar también con uniforme de policía. El antropólogo peruano Efraín Morote Best, señala que en Cuzco se decía que la noche de San Bartolomé, el 24 de agosto, se reunían todos los *nakaq* en la iglesia de Santo Domingo para asistir a una misa, leyendo en la flama de las velas el tipo de año que tendrán: “Si la flama es roja, el año es bueno, si blanca, no habrá víctimas” (citado en Ansión y Sifuentes, 1982:82).²³

El *nakaq*, según los relatos escuchados en Ayacucho hasta tres décadas atrás, esperaba a sus víctimas en las salidas de los pueblos y en los caminos solitarios, siendo los más mencionados los que conducían a la selva, en una época en que se intensificaba su colonización (inicia en la década de 1960). En otras versiones también se ubica al *nakaq* en lugares cercanos a la ciudad de Ayacucho, como la pequeña quebrada de Maravillas,²⁴ que en ese tiempo era el límite de la ciudad, donde se encontraba una pequeña capilla. Podemos observar una demarcación espacial que cualifica: los caminos a la selva también conducían a un mundo poblado de mitos y relatos ligados a monstruos y enfermedades, entre los que destacaban los *ukumaris*²⁵ y el paludismo, y la sensación que llevaban quienes se atrevían hacia esa región, era del peligro e

²² En otras regiones del Perú y Bolivia también se le conoce con el apelativo de *pishtako* y también *ñakaq*.

²³ Esta relación del criminal con lo sagrado no es privativa de aquellos años y personajes; lo podemos ver en los contemporáneos sicarios de las mafias de narcotraficantes, quienes acuden a las iglesias a “bendecir” sus armas o a “encomendarse” a la deidad –especialmente a la Virgen– para que la acción criminal que van a realizar “les salga bien”.

²⁴ Dos calles antes de la quebrada se halla la iglesia de la Pampa del Arco, donde se venera al Niño Nakaq, Niño Jesús que entre otras cualidades ayuda a “bien morir” a los enfermos terminales.

²⁵ Osos que supuestamente raptaban mujeres jóvenes. Véase Vergara, 1990 y 1997.

incluso el temor de no retornar: la selva proyectaba un mundo misterioso que devoraba: como el mar antaño, la selva era una fuente del miedo. La selva y la pequeña quebrada de Maravillas constituían una frontera, desde donde se configuraban las perspectivas y los horizontes espacio-temporales en diferente escala, la primera regional, la segunda a nivel de la ciudad.

Se decía que para someter a sus víctimas el *nakaq* utilizaba un machete arqueado o un gran cuchillo, que tendrían la facultad de estirarse, permitiendo alcanzar a la víctima a distancia. Otros utilizarían “polvos” adormecedores y hasta podían dominar a las víctimas “con la vista”. Dicen también que, luego de degollar a su víctima, la trasladaban a su casa y la hervían en peroles muy grandes. En otros relatos se dice que la asaban o la colgaban para que, sometiéndola al calor intenso, chorreara la grasa. Ésta, dicen que servía para hacer campanas y remedios (que eran muy caros), y en años recientes ya servían para fabricar aceites para lubricar las naves espaciales o computadoras.

Las versiones recogidas en 1987 muestran la estructura de los relatos inalterable; sin embargo, los símbolos utilizados varían considerablemente: los cambios afectan tanto el espacio de actuación, la vestimenta, los personajes, así como sus objetivos. Ese año corre el rumor de que numerosos *nakaq* han invadido Ayacucho, tanto la ciudad como las zonas rurales. Ellos ahora son altos, blancos, de cabello rubio, algunos con barbas, su hablar tiene “dejo gringo”, visten con un abrigo hasta las rodillas, con botas, tienen cuchillo, pistola y, en algunos casos, metralletas. Algunas versiones dicen que visten pantalón *blue jean* (“vaquero” o “mezclilla”) y gorro de lana. El contenido del rumor no tiene los mismos elementos, pero tienen la fuerza de la *verdad*, siempre se cuenta como una certeza y no como probabilidad, y en muchos casos se identifica la fuente (Estado), la circunstancia (la guerra) y los actores (militares).

Se asegura que muchos de ellos han sido capturados y entregados a la policía o a los militares, pero que han sido liberados inmediatamente, pues dicen que cuentan con “autorización del gobierno, por tener carné firmado por el presidente Alan”. Incluso existen versiones de que policías lugareños²⁶ les han aconsejado que los maten y ya no los entreguen a la autoridad.

²⁶ Al relatar se insinúa que por ser “paisanos”, se solidarizan de esta manera con sus compoblanos.

Otro cambio refiere al escenario de sus acciones: antiguamente se decía que preferían los lugares solitarios, en 1987 se “avisa” que se había encontrado a una mujer, degollada por el *nakaq*, en los sanitarios del mercado central de Ayacucho. También se dice que se desplazan en “jeeps” –semejantes a los usados por el ejército. Rumores de su presencia en calles de la ciudad desataron el pánico de niños y jóvenes; los padres de familia adquirirían la rutina de ir a buscar a sus hijos a la puerta de las escuelas, en muchas de las cuales se adelantó una hora la salida, de seis a cinco de la tarde. En el contexto de la guerra, la reclusión a que sometió el *nakaq* a la población ayacuchana mostró mayor efectividad que el “toque de queda” ordenado por los militares. Muchos señalan que las versiones iniciales de la reaparición del *nakaq* salieron de los cuarteles.²⁷

Otra modificación se observa cuando se asegura que la grasa extraída se utiliza para “pagar la deuda externa”, que antes se pagaba con el dinero del narcotráfico; se asegura también que “el gobierno ha vendido Ayacucho a los gringos”, y que para acopiar la grasa necesaria han movilizad o alrededor de tres mil quinientos *nakaq*, los que han sido desplazados por todo el departamento, y que la mayoría están en la propia capital, en la ciudad de Ayacucho. Nótese que, al parecer, siempre la relación con las potencias extranjeras dominantes está marcada por la ilegalidad y la ilegitimidad: hoy se paga la deuda externa con la muerte de los pobres, un poco antes con el dinero de la droga.

Se afirma que Sendero habría usado también este rumor generalizado para obtener “legitimidad”, pues algunas versiones señalan que los senderistas habían ejecutado a varios *nakaq* y enviado sus cabezas en “encomiendas”, por correo, al propio presidente Alan García, “como obsequio”.

El 11 de septiembre de 1987

La atmósfera enrarecida y el temor generalizado por estos rumores llegaron a su clímax el 11 de septiembre de 1987. Esa noche, turbas enardecidas de pobladores de barrios populares persiguen a un desconocido, por las laderas que ocupan los barrios y “pueblos jóvenes” pobres de la ciudad, quien es

²⁷ Insinuando un uso antisubversivo del personaje.

alcanzado y tomado prisionero en las proximidades de San Melchor (ubicado hacia el sur de la ciudad de Ayacucho). Luego de interrogarlo toda la noche, deciden matarlo a pedradas. Posteriormente, algunos que estuvieron entre la multitud dirán, “confirmando sus sospechas”, que era *nakaq*, que el individuo asesinado no tenía sangre, y que más bien un líquido verdoso fluía de su cuerpo castigado.

Días antes del fatídico día, muchos actos de violencia habían sido reportados. Taxistas agredidos, extraños hostigados a pedradas, noctámbulos golpeados por sospechar que podrían ser *nakaq*. Los pobladores de los barrios se habían organizado en rondas y pasaban la noche vigilando bajo la iluminación de llantas quemadas. El espectáculo nocturno era impresionante: los barrios que escalan arañando penosamente el cerro de la Picota y los que ascienden hacia Akuchimay —cerros que vigilan la ciudad— se veían iluminados por fogatas en diversos lugares. Las llamas sobresalían, se destacaban violentando la oscuridad que envolvía el resto de la ciudad; tinieblas causadas porque Sendero frecuentemente derribaba, a dinamitazos, las torres de alta tensión que transportaban la energía eléctrica que venía de la hidroeléctrica del Mantaro.

La persona detenida y asesinada, al parecer no pudo convencer a la turba de que no era un *nakaq*: no hablaba quechua, guardaba dos documentos de identificación diferentes y no pudo justificar adecuadamente su presencia en la zona y más aún en horas de la noche. Versiones posteriores insinuaron que quizá pertenecía al servicio de inteligencia del ejército. La persecución comprometió a un conjunto de barrios, los protagonistas tenían sistemas de comunicación rápidos que movilizaron, según algunas noticias periodísticas, a cerca de 10 mil personas.

El antropólogo Carlos Iván Degregori señala que el factor étnico se sumó al enardecido estado de ánimo, construyendo un escenario irreversible, una situación límite. No saber quechua pareciera haber marcado un muro, más de *alteridad* que de incomunicación, pues en términos prácticos quizá no haya tenido importancia, ya que los pobladores de esos barrios son en su mayoría bilingües quechua-español y saben leer y escribir. Las *proyecciones imaginales* activadas por el miedo y el contexto inmediato reconstruían al personaje siniestro que en él se corporizaba.

¿Endurecimiento étnico?

Muchos de los relatos antiguos vinculan a la iglesia, a los poderes locales y al Estado como asociados a esta figura: no solamente metonimizan esta asociación la sotana, la túnica, la misa, el uniforme de policía, sino el nombramiento (con nombres y apellidos) de ricos —principalmente hacendados, aunque también comerciantes— que habrían ejercido el “oficio” de *nakaq*; “explicándose”, en muchos casos, en esta actividad el origen de su fortuna. El ritual que supuestamente los autoriza y los legitima, la misa, es católica y se realiza en un lugar ritual público: la iglesia (Morote, 1951-1952).

Los símbolos que movilizó el discurso sobre el *nakaq* son mayoritariamente de carácter étnico: a las descripciones físicas (son blancos, algunos rubios, e incluso —en la últimas versiones— negros)²⁸ de los personajes se suman el “dejo gringo”, la vestimenta urbana o *misti*, a los que podemos agregar signos que establecen la diferencia social, del saber y la política: los remedios caros, naves espaciales, computadoras, deuda externa, así como la extracción terrateniente²⁹ de algunos sospechosos, confluyen hacia una definición también étnica de la clase social, y a la construcción de una alteridad radical cuyas relaciones se definen por la violencia en su máxima expresión: la muerte violenta.

Juan Ansión y Jan Szeminski han explicado la presencia de la grasa como una metáfora de la dominación-explotación:

Si sabemos además, como lo dice el texto, que el *nakaq* es hacendado, entonces podemos ver que la extracción de la grasa simboliza la extracción de fuerza de trabajo y que el concepto de grasa puede ser traducido a nuestro concepto de plustrabajo según la economía política. Este plustrabajo se convierte en mercancía (y materia prima) que pasa por las manos de los comerciantes de la ciudad, quienes se enriquecen sin transformarla, siendo puros intermediarios. Es sólo en el extranjero que se va a dar la transformación de esa materia prima que es grasa, para producir campanas o medicinas, bienes que luego vuelven aquí, para consumo de la gente de plata y que cuestan mucho dinero [1982:212].

²⁸ Esta introducción pareciera referir a la presencia de mulatos y negros costeños entre los soldados y policías que ocupan Ayacucho en la represión antisubversiva.

²⁹ Los hacendados son asociados a los condenados y espantos en la tradición oral andina. Véase Abilio Vergara, 1997.

Los mecanismos sociales de dominación “semifeudal” coinciden con la ubicación de la alianza clero-terratenientes,³⁰ como los soportes significantes de la simbolización inicial procesada en el *nakaq* como personaje socialmente situado: la propia representación imaginaria refiere a los signos de distinción de esa clase; sin embargo, la transformación “racionalista” del plustrabajo o la renta servil en grasa requiere mediaciones y remite, en cada periodo histórico, a significaciones diferentes, expresadas en los objetos en los que dicha grasa se transforma –pues no es lo mismo terminar tañendo en una campana que aceitando una nave espacial–, el territorio en el que se realiza –la campana simboliza lo parroquial, la computadora lo global– y a quiénes beneficia –el cura era uno de los soportes del gamonalismo, la deuda externa sujeta a un nuevo tipo de imperialismo–, mostrando una complejidad mayor y los mecanismos históricos de simbolización que sitúan otros caracteres a la alteridad aunque la imagen básica de la dominación se mantenga.

Un proceso que podría ilustrar la asociación señalada es que, por ejemplo, su resurgimiento, previo a los hechos motivo de este artículo, coincide, de la década de 1970 para adelante, con un periodo de modernización: la construcción de carreteras y puentes, de infraestructura asociada a la presencia del Estado y de la modernidad en la región,³¹ y con una crisis integral de la relación con el Estado en la década de 1980: éste ya no es visto como el “Estado paternalista” –que por ejemplo construye una escuela, una carretera o una posta de salud–, sino como una máquina de represión encarnizada, diabólica, a la que acompaña la imagen de causante de las crisis intermitentes³² que se manifestaron en la devaluación brutal del signo monetario peruano, el espectacular encarecimiento del costo de vida y el empobrecimiento de la población. En ese contexto, el Estado asume todas las formas imaginarias de

³⁰ Se puede encontrar una descripción de los mecanismos de articulación en el fenómeno del gamonalismo que realiza Mariátegui en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Amauta, Lima, varias ediciones.

³¹ En el primer lustro de la década de 1970 se realizan muchas obras con motivo del sesquicentenario de la Independencia del Perú; Venezuela es el país que invierte mayoritariamente en el asfalto de la carretera a Quinua, en el embellecimiento de dicho pueblo, en el estadio y el coliseo cerrado, entre otras obras.

³² En el segundo gobierno de Fernando Belaunde y en el de Alan García, eran famosos los “paquetazos”: reajustes económicos esperados como inminentes casi permanentemente, significaban nuevas y significativas alzas de los productos de primera necesidad.

un Estado extraño, colonial, racista y corrupto; y el ejército, la de un ejército de ocupación. Va en este sentido la afirmación de Degregori:

Y si desde antes los *nakaq* tendían a aparecer asociados con la dominación extranjera, hoy la dependencia se acentúa. Alan habría decidido convertir la región en una especie de coto de caza de presas humanas. Metáfora terrible de nuestra dependencia: los “imperialistas” –en nuestra terminología– como vampiros. Intuición brutal de la relación entre localidad, el país y el “sistema capitalista mundial” [1987:112].

El “saca ojos” limeño

Dejemos Ayacucho –departamento andino, con una población mayoritariamente indígena campesino– por un momento, y vayamos a la capital del Perú, Lima. Ahí, un año después, en 1988, surge la amenazante presencia del “saca ojos”, que nuevamente pone en cuestión las relaciones de poder en un área sensible de la modernidad: la *medicina* y, nuevamente, el *Estado-nación*.

Los relatos –que el rumor extendió ampliamente en la población limeña– recogidos por los diarios, noticieros radiales y la televisión, así como por antropólogos y sociólogos, nos hablan de rasgos estructurales semejantes a los que identificaron al *nakaq*, variando más bien en la forma de operar y las finalidades. En principio, hay una alianza del Estado con el poder externo, *gringo*, y un desprecio total por la vida, y principalmente por la vida del pobre, del indígena, y en este caso se extrema la impiedad gravemente porque las víctimas son los niños y se les extrae el órgano máspreciado: los ojos.

Veamos uno solo de estos testimonios recogidos por Eudocio Sifuentes:

Los ladrones de ojos se hacen pasar por médicos del Seguro Social (Instituto Peruano de Seguridad Social). Ellos son gringos que andan en grupo en un carro negro por los pueblos jóvenes.³³ Roban niños y niñas menores de seis años que tengan ojos azules o verdes. A los niños los matan para sacarles los ojos. Dicen que los ojos se los llevan al extranjero para usarlos en los transplantes a las personas que lo necesitan. La gente no ha hecho ninguna

³³ Así se llama, eufemísticamente, a las barriadas pobres que encintan la ciudad de Lima.

denuncia porque tienen miedo de que los maten, por eso se callan. Los policías saben de estos casos pero no hacen nada, porque el robo de los ojos depende de un convenio entre el gobierno y los yanquis. Mis vecinos de Collique³⁴ dicen que se han encontrado niños muertos en lugares oscuros y solitarios; y los han encontrado sin ojos, sin corazón y sin riñones.³⁵

En otros relatos, sólo son los ojos los que les son arrancados y no siempre pierden la vida. Algunos de ellos dicen que los dejan cerca de sus casas con dinero en el bolsillo. Una constante adicional: son blancos, barbudos, con ropa formal –siempre “bien vestidos”, traje negro o azul, de lo contrario con batas blancas de médicos–, se desplazan en vehículos inusuales en el mundo pobre de los barrios marginales –Mercedes Bens, Nissan Patrol–, llevan en ellos los “instrumentos y aparatos [...] para hacer esas extracciones”. Algunos retoman lejanamente lo religioso, “parecidos a los mormones”, aunque también la imaginación puede ensayar otras hipótesis dialogando con los medios de comunicación y los problemas que informan: “dicen que podrían ser colombianos o quizá extraterrestres; los periódicos dijeron que eran ‘caníbales’” (Sifuentes, 1989:154). Es interesante esta imbricación entre el rumor y la prensa, de cuya complicidad sale potenciada la “información” que vehiculan ambos, prestando el primero la convicción y los medios de comunicación la amplificación.

Es necesario mencionar que en el contexto varios actores sociales intentan señalar los orígenes del rumor: que podría ser la APRA para impedir la movilización popular, pues se acercaba un paro nacional; que también podría ser Sendero Luminoso para impedir presencias extrañas en las zonas que controlaban, etcétera. No obstante, cualquiera que sea el origen, lo importante es observar la fuerza que tuvo y el pánico colectivo que generó, en una ciudad de siete millones de habitantes.

³⁴ Barrio pobre limeño.

³⁵ Lo significativo es que es un joven de 18 años que había migrado de Cerro de Pasco a Lima hace más de una década, fecha de la entrevista, 12 de diciembre de 1988, en Sifuentes, 1989, p. 151.

Para terminar: perspectivas de análisis espacio-temporal

Si Sendero logra afincarse, parcial y brevemente en algunas zonas, a partir de expresar –de hacerse cargo “justicieramente”– el sentimiento que genera el desprecio de una sociedad y un Estado racistas, y logra subrayar la diferencia pretendiéndola irreconciliable, antagónica –incluso y principalmente mediante el simbolismo de la sangre–, lo hace desde una perspectiva –futuro– que coloca un norte en las vidas de sus militantes, marginados por el sistema, pues ofrece un mundo mejor; mientras que la perspectiva temporal que configuran los relatos de los *pistachos*, por el contrario, estructura una suerte de detención del tiempo operado por el terror, en tanto anula el porvenir por la muerte sin sentido, porvenir que había sido exacerbado por Sendero, enarbolando incluso la muerte por una causa y un horizonte. Para Sendero, por el contrario, “la convocatoria era a pensar en décadas y siglos, pues los comunistas ‘somos águilas porque vemos lejos’, porque nos remontamos al futuro y sacamos del presente toda la fuerza suficiente para seguir desarrollándolo” (Abimael Guzmán, citado en Rénique, 2003:108).

La heteropercepción que expresa el *nakaq*, que adjudicaba insignificancia a la vida de los pobres, logra una relativa efectividad en la condición que se asumen: la de materia prima; aunque, desde otra perspectiva, puede interpretarse como la adscripción de bestialidad al poder que lo hace operar en función de ganancias: es el *Otro* el degradado. El *nakaq* expresa y fractura aún más las relaciones antagonistas de Estado y sociedad regional, y significa el retroceso en la formación de una ciudadanía dialógica. “Sedimentando frustraciones”, como diría Pablo Macera, la frontera emerge irrumpiendo desde su relativa invisibilidad –que por ejemplo posibilitaba el paternalismo y la eficacia simbólica de la dominación–; sus demarcaciones imaginarias tienen un poder nada despreciable.

Lo anterior no niega que otras personas, o incluso quienes fueron poseídos por el miedo, opten por los partidos, por sindicatos, por el estudio, la migración, o la misma lucha armada, para “salir” de su condición de pobreza y marginación. Una alternativa, a veces opuesta, otras veces complementaria, significa la producción artística y musical que ofrece otros horizontes a los ojos de quienes viven también la vida desde su imaginación creativa: “Yo no quiero ser el hombre/ que se ahoga en su llanto/ ...Yo quiero ser como el viento/ que recorre continentes” (*El Hombre*, huayno, Ranulfo Fuentes).

Tanto el *nakaq* como Sendero delimitan excesivamente la imagen del tiempo al exacerbar el futuro el segundo, con la épica del militante, para quien toda comodidad presente es denigrante –“burguesa”– y el *nakaq* al excluir cualquier posibilidad de proyecto, producto del encerramiento, étnico y físico.

Por otro lado, en el tratamiento del espacio ambos lo despliegan contradictoriamente: Sendero pone en el imaginario de sus militantes –muchos de ellos provenientes de sectores pobres, hijos de campesinos, seres locales– una dimensión planetaria a partir de lo que se llamó “internacionalismo proletario” y universal mediante lo que llamaron conocimiento y aplicación de las “leyes objetivas que rigen el desarrollo de la sociedad, la naturaleza y el pensamiento”, supuestamente expresadas en la dialéctica materialista; mientras el *nakaq* restringe al extremo los horizontes cotidianos al someterlos por el miedo a rutas conocidas y cada vez más circunscritas e indispensables, recortando también el tiempo del uso del espacio público.

Ulrich Beck, en su libro *La sociedad del riesgo*, señala que en nuestra época “la solidaridad surge del miedo y se convierte en fuerza política” (1998:55); y refiriéndose a movimientos ecologistas, dice que han transformado su miedo en programa de acción. El caso que he referido no entra en esta perspectiva de solución, sino más bien en un proceso de acentuación del miedo y la diferencia, y permanece en ese territorio pre-reflexivo incontrolable, que si bien potencia la acción inmediata, como fuga o reacción instintiva violenta, generalmente desemboca en terror y parálisis. Desde esta posición, la capacidad del actor disminuye ostensiblemente, anulando la posibilidad ciudadana de prever, de proyectar, de argumentar, de resistir.

Lo que hacen los jóvenes que profesionalizan su juventud en rebeldía e inconformidad es un antídoto para el miedo adulto petrificador. El miedo que desplegó el *nakaq*, a diferencia de la ubicuidad de la fuente de los miedos en las grandes metrópolis actuales, es un miedo cuyo origen se sitúa en un conjunto de agentes sociales en cuya cúspide y de cuyo poder se benefician los que sostienen un Estado que este personaje remite a la alteridad radical: la imaginación popular, utilizando y resignificando viejos símbolos le adjudica una condición monstruosa, demoníaca. Y esto no es un asunto que caracterice solamente a poblaciones ubicadas en las periferias marginadas de la “sobremodernidad”: lo hemos visto también, cuando muchos creían ver la figura siniestra del diablo, formada por la explosión y el humo en las dos

torres de Nueva York, el *11 de septiembre* trágico (2001) de los atentados suicidas con dos aviones. Quizá, el nexo que podemos encontrar entre el miedo descrito en este artículo y los miedos globalizados actuales, sea aquello que Rossana Reguillo señalaba como el “temor a sobrar, a no caber”. Una secuencia de estas reflexiones será pues explorar cómo nos vamos situando en los imaginarios de la globalización, qué lugar le ponemos a nuestros lugares en el concierto planetarizado, y qué queremos hacer con nuestros destinos en un mundo que incrusta el simbolismo negativo a costa de deprender la convivencia con los otros.

Finalmente, también pensar en la naturaleza del rumor en tiempos de guerra, en sus conexiones con el poder y las formas en que pueden ser manipulados los imaginarios colectivos con una eficacia simbólica sobrecogedora. El *nakaq*, en este sentido, es un símbolo que expresó y sedimentó la forma en que es visto el Estado desde una situación de marginalidad estructural enervada por la represión indiscriminada y el pánico que ella generó. El *nakaq* adquirió la figura emblemática de un Estado al servicio de una clase y de las potencias extranjeras.

Bibliografía

- Ansi3n, Juan (1987), *Desde el rinc3n de los muertos. El pensamiento m3tico en Ayacucho*, GREDES, Lima.
- (ed.) (1989), *Pistachos, de verdugos a saca ojos*, Tarea, Lima.
- y Eudasio Sifuentes (1989), “La imagen popular de la violencia, a trav3s de los relatos de degolladores”, en Juan Ansi3n (ed.), *Pishtacos, de verdugos a sacaojos*, Tarea, Lima.
- Beck, Ulrich (1998), *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paid3s, Buenos Aires.
- Comisi3n de la Verdad y Reconciliaci3n (2004), *Hatun Willakuy. Versi3n abreviada del Informe Final de la Comisi3n de la Verdad y Reconciliaci3n. Per3*, Corporaci3n Gr3fica Navarrete, Lima.
- Degregori, Carlos Iv3n (1987), “Entre los fuegos de Sendero y el Ej3rcito: regreso de los ‘Pishtacos’”, *La Rep3blica*, Lima, 27 de septiembre.
- Delumeau, Jean (2002), *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid.
- Eliade, Mircea (1994), *Mito y realidad*, Labor, Bogot3.

- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980), *El primer Nueva Crónica y Buen gobierno* (1613), edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, Siglo XXI Editores, México.
- Molina, Cristóbal de (“el Cusqueño”), “Fábulas y ritos de los incas” (1574), en Loayza, F.A. (ed.), *Las crónicas de los Molinas*, Los pequeños grandes libros de Historia Americana, Serie I, tomo IV, Lima.
- Morote Best, Efraín (1951-1952), “El degollador (Nakaq)”, en *Tradicción, Revista Peruana de Cultura*, núm. 11, año II, vol. IV, Cuzco, pp. 67-91.
- (1998), *El degollador. Historia de un libro desafortunado*, Sociedad Científica Andina de Folklore, UNSCH, presentación y notas de Juan José García Miranda, Ayacucho-Perú.
- Reguillo, Rossana (2001), “Miedos: imaginarios, territorios, narrativas”, en *Metapolítica*, vol. 7, núm. 17, Centro de Estudios de Política Comparada, México, pp. 70-89.
- Rénique, José Luis (2003), *La voluntad encarcelada*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Sifuentes, Eudocio (1989), “La continuidad de la historia de los pishtacos en los ‘robajos’ de hoy”, en *Ansión*, pp. 149-154.
- Sociedad Científica Andina de Folklore (1998), *El degollador. Historia de un libro desafortunado*, presentación y notas de Juan José García Miranda, UNSCH, Ayacucho-Perú.
- Szeminski, Jan y Ansión, Juan (1982), “Dioses y hombres de Huamanga”, *Allpanchis Phuturinga*, núm. 19, Cusco, Perú, pp. 187-233.
- Vergara, Abilio y Freddy Ferrúa, “Ayacucho: de nuevo los degolladores”, en *Ansión*, 1989, pp. 123-134.
- Vergara, Abilio (1990), “El trabajo, lo lícito y la educación en un relato oral”, en *Antropológica*, PUCP, núm. 8, Lima, 1990.
- “Condenados: retóricas de la alteridad”, en Abilio Vergara (coord.) (1997), *Yo no creo, pero una vez... Ensayos sobre aparecidos y espantos*, JGH Editores, Colectivo Memoria y Vida Cotidiana, CNCA, Culturas Populares, México, pp. 111-126.
- Watchel, Nathan (1992), *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*, FCE, México.