

2013

### **Patrones de violencia estructural y personal en el Perú; *Nueva carónica y buen gobierno* (1615) de Felipe Guamán Poma de Ayala y *Montacerdos* (1981) de Cronwell Jara**

Carolina Tobar

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti>

---

#### **Citas recomendadas**

Tobar, Carolina (April 2013) "Patrones de violencia estructural y personal en el Perú; *Nueva carónica y buen gobierno* (1615) de Felipe Guamán Poma de Ayala y *Montacerdos* (1981) de Cronwell Jara," *Inti: Revista de literatura hispánica*: No. 77, Article 40.

Available at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss77/40>

This Estudio is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Providence. It has been accepted for inclusion in Inti: Revista de literatura hispánica by an authorized editor of DigitalCommons@Providence. For more information, please contact [dps@providence.edu](mailto:dps@providence.edu).

**PATRONES DE VIOLENCIA ESTRUCTURAL Y PERSONAL EN EL  
PERÚ: *NUEVA CORÓNICA Y BUEN GOBIERNO* (1615)  
DE FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA Y *MONTACERDOS* (1981)  
DE CRONWELL JARA**

**Carolina Tobar**  
Brown University

*F*elipe Guamán Poma de Ayala en *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) escribe sobre un periodo de transición, en el que la ideología colonial de una minoría española transforma el antiguo sistema andino de organización social. Guamán Poma representa un “mundo al revés” en el que las autoridades—los encargados de preservar la justicia y asegurar el bienestar de la comunidad—son la causa de la violencia que diezma a la población indígena. Cuatro siglos después, en un barrio marginal del Perú, *Montacerdos* (1981), la novela corta del narrador peruano Cronwell Jara<sup>1</sup> (Piura, 1950), retrata un ambiente de injusticia social similar al que documenta Guamán Poma. Maruja, una niña, relata la historia de su familia—una familia de ascendencia indígena desplazada de sus orígenes rurales—durante su paso por el pueblo de Montacerdos, donde subsisten en condiciones miserables en un ambiente permeado por la violencia. Según la definición de *violencia* que elabora el sociólogo noruego Johan Galtung en “Violence, Peace, and Peace Research” (1969), la violencia que sufre la población indígena como consecuencia de la Conquista se puede calificar de “personal” y de “estructural”. Como resultado de la violencia personal de los enfrentamientos armados, una minoría española se apropia del poder y los recursos, dando inicio así a otro tipo de violencia, más sistemática y que existe sin que se pueda identificar a un sujeto que la cometa. Debido a que esta violencia de carácter estructural se localiza en el centro del sistema de gobierno en el que se desarrollan los países latinoamericanos, los mismos patrones de violencia que denuncia Guamán Poma se repiten en *Montacerdos*, en la época de las migraciones masivas de las áreas rurales hacia las ciudades y sus periferias.

Para comprender el alcance de la violencia en el Perú de *Nueva corónica* y de *Montacerdos* es necesario tener en cuenta la definición que propone Galtung.

Partiendo de la premisa básica de que *paz* es la ausencia de *violencia*, Galtung busca definir esta de manera lo suficientemente amplia para que la primera no pierda su validez como ideal. Galtung rechaza la definición simplista del término como “*somatic incapacitation, or deprivation of health, alone (with killing as the extreme form), at the hands of an actor who intends this to be the consequence*”, cuya negación presupondría una definición de paz que no excluye la injusticia social, y la amplía para incluir cualquier situación en la que se prive a un individuo física o psicológicamente de alcanzar su realización potencial: “As a point of departure, let us say that *violence is present when human beings are influenced so that their actual somatic and mental realizations are below their potential realizations*” (cursivas en original 168). Tomando como punto de partida esta definición, Galtung desarrolla una tipología de la violencia en la que distingue sus varias formas:

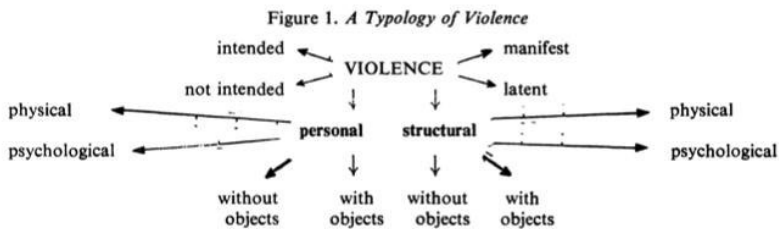


Figura 1: Tipología de la violencia (Galtung 173)

Es relevante para este trabajo la distinción entre la violencia personal (directa) y la estructural (indirecta) (Galtung 170). Sobre esta forma, basada en la existencia de un sujeto que cometa el acto violento, Galtung escribe:

We shall refer to the type of violence where there is an actor that commits the violence as *personal* or *direct*, and to violence where there is no such actor as *structural* or *indirect*. In both cases individuals may be killed or mutilated, hit or hurt in both senses of these words. (cursivas en original 170)

La violencia personal presupone la existencia de un sujeto que actúa en la estructura sujeto-acción-objeto. Como indica Galtung, esta construcción la hace visible ya que encaja con nuestra manera de representar acontecimientos—“it corresponds to our ideas of what *drama* is”—y con la forma básica en que estructuramos nuestras ideas por medio del lenguaje: “It is easily captured and expressed verbally since it has the same structure as elementary sentences in (at least Indo-European) *languages*: subject-verb-object, with both subject and object being persons” (cursivas en original 171). En contraste, la violencia estructural

es aquella que existe sin contar con un sujeto que realice una acción y que, por lo tanto, muchas veces pasa desapercibida; existe porque forma parte de una estructura que le permite manifestarse. Galtung ilustra ambos tipos de violencia con el siguiente ejemplo: “When one husband beats his wife there is a clear case of personal violence, but when one million husbands keep one million wives in ignorance there is structural violence” (171). La violencia estructural, entonces, también puede entenderse como la injusticia social que hace que sectores de la población no puedan alcanzar su desarrollo potencial porque no tienen acceso a los recursos ni poder para decidir sobre su distribución.<sup>2</sup>

A pesar de que la violencia estructural y la personal puedan ocurrir independientemente la una de la otra, Galtung sugiere que hay un nivel de interacción entre las dos:

One may argue that all cases of structural violence can, by closer scrutiny, be traced back to personal violence in their *pre-history*. An exploitative caste system or race society would be seen as the consequence of a large-scale invasion leaving a thin, but powerful top layer of the victorious group after the noise of fighting is over. (178)

Este ejemplo en el que la invasión (violencia personal) lleva a una minoría al poder y control de los recursos y somete a la mayoría a vivir en condiciones de explotación (violencia estructural), es pertinente al análisis comparativo de *Nueva corónica y Montaceros*. La violencia estructural de las sociedades coloniales y modernas latinoamericanas es parte de un sistema que se establece como consecuencia de la Conquista. A pesar de que no se pueda idealizar el periodo precolombino como uno exento de violencia, según Guamán Poma esta no alcanza un nivel tan catastrófico como durante la Colonia, cuando amenaza con eliminar a poblaciones indígenas enteras:

Dime don Felipe Ayala en aquel tiempo cómo hubo tantos indios, en tiempo de los ingas; digo a Vuestra Majestad que en este tiempo era sólo el Inga rey aunque había duques, condes, marqueses y señores grandes principales, pero vivía en la ley y mandamiento de los ingas, y como tenía un rey servían descansadamente en este reino y multiplicaban y tenían hacienda y de comer, hijos, mujeres suyas. (338; vol. 2; sec. 962[976])

Susan Ramírez, en *El mundo al revés: contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI* (2002), documenta el periodo de transición que viven los pueblos indígenas durante las primeras décadas de la Colonia—el mismo periodo que describe Guamán Poma—en que se va imponiendo una nueva estructura de gobierno. Uno de los factores principales en la transformación de la estructura de poder, según Ramírez, es la alteración del papel de los curacas.<sup>3</sup> En tiempos de los Incas, los curacas ascendían a sus puestos de acuerdo a un sistema de cargos, por medio del cual se ponía a prueba su capacidad para gobernar:

Se probaba a los señores de menor jerarquía, en el nivel de los “mandones” (o capataces), por ejemplo, que, de ser exitosos, asumían mayores responsabilidades. La capacidad administrativa era recompensada con el ascenso a un rango superior, como el de principal (señor noble). La prosperidad permanente, la hospitalidad y el “buen gobierno” podían formar un candidato de consenso para el puesto de curaca. (28)

Y el gobierno se basaba en el principio de la redistribución y en la interdependencia entre el curaca y sus súbditos.<sup>4</sup>

La interdependencia entre el curaca y la población moderaba la autoridad de aquel; aunque este tuviera poder sobre las vidas de sus súbditos. Como indica Ramírez, “no tenía razón alguna para matar o restringir el uso de los recursos: le convenía compartir” (59).

La crisis que sufren los pueblos indígenas a causa de la transformación del antiguo sistema de gobierno y la resignificación de los conceptos asociados con el de autoridad se manifiesta en la *Nueva corónica* y, como indica Rolena Adorno, está estrechamente relacionada con su génesis:

Con respecto al tema del “buen gobierno”, Guamán Poma buscaba convencer al rey para que detuviera la destrucción de la sociedad andina que describía en estos términos: Las tradicionales jerarquías sociales estaban siendo desmanteladas (el mundo estaba “al revés”). (48)

Guamán Poma cree que los líderes indígenas impuestos por los españoles no son los aptos para ocupar los cargos, sino “indios bajos” que ignoran el sistema colectivo:

Cómo los dichos caciques principales se hacen de indios bajos, no tienen buena obra, aunque sea español o negro, porque en la conquista de estos reinos se perdieron los señores principales de casta y sangre, y por ellos se eligieron de indios muy bajos; estos dichos dañan la tierra y se pierde los dichos pobres, y así de tantos y males y daños no les favorece ni lo puede a los dichos indios. Y así está el mundo al revés. (172; vol. 2; sec. 762[776])

Sus alusiones al mundo al revés resaltan la desintegración del orden social, provocada por la destrucción de las jerarquías y del sistema de cargos. Los nuevos gobernantes no rigen según los principios del “buen gobierno” y la redistribución, y en lugar de ayudar a los indios, les roban: “De los caciques principales que se hacen de indio bajo, cacique y mandoncillo, de diez indios los cinco se hacen curaca principal; de éstos temen los indios pobres porque son ratones, lo hurtan de día y de noche sus haciendas, sin que nadie lo sienta hurta y lo roba [. . .]” (123; vol. 2; sec. 695[709]). Consciente de que un regreso al pasado es imposible, Guamán Poma ofrece soluciones influidas por la forma precolombina de gobernar, pero que se adaptan a la presencia inevitable de los españoles; por ejemplo, para disminuir la corrupción, propone que el rey

envíe figuras de autoridad capacitadas que castiguen a los ocupantes de puestos menores que no cumplen las leyes:

y es muy conveniente que Vuestra Majestad envíe un Visitador General que castigue a preladados [. . .] y si no le pareciere a Vuestra Majestad comunique con Su Santidad a que nos envíe su segundo cardenal, que esté sobre todos los sacerdotes y preladados, y castigue al que ha menester [. . .] entonces multiplicará y descansará, y acudirá en el servicio de Dios y de Vuestra Majestad en este reino los indios. (347-48; vol. 2; sec. 973[991])

Recurriendo al modelo prehispánico pero tomando en cuenta los intereses del Rey de España, Guamán Poma plantea que la manera de asegurar que los indios se reproduzcan—algo que ya ha establecido que beneficiaría al rey—sería restableciendo las tierras comunes:

Dime autor cómo se harán ricos los indios; ha de saber Vuestra Majestad que han de tener hacienda de comunidad, que ellos les llama sapsi [. . .] y sacar su quinto real de los particulares, con ello serán rica gente los indios de este reino y será servido Dios y Vuestra Majestad de este reino, y aumento de los indios de este reino. (338-39; vol. 2; sec. 963[977])

Guamán Poma propone una relación de interdependencia entre las autoridades y los súbditos, de acuerdo al principio incaico de redistribución, que supondría que las comunidades pagaran un tributo a cambio de un espacio que les garantizara los recursos necesarios para vivir. A través de sus quejas y propuestas, relaciona el caos en que está sumida la sociedad andina con la imposición de un sistema de organización social incompatible con la concepción incaica del “buen gobierno”. Al romperse los lazos de interdependencia entre la figura de autoridad y los súbditos, la violencia estructural—que se traduce en un deterioro de las comunidades indígenas y en la pérdida su orden social—ocupa la nueva estructura de gobierno.

La interacción entre la violencia personal y la estructural que Galtung ilustra con el ejemplo de una invasión que permite que una minoría explote a una mayoría, es notablemente similar a la que relata Guamán Poma. Gran parte de la violencia que el cronista denuncia, se puede calificar de personal; aunque en estos actos de violencia directa se observa ya un patrón de violencia estructural que empieza a imponerse. Estos abusos comunes son el robo, el abuso sexual y el trabajo forzado. Guamán Poma representa el primero de estos a través de una serie de comparaciones con animales:

Que los dichos indios temen del corregidor porque son peores que sierpes come gente, porque le comen la vida y las entrañas, y le quita hacienda [. . .] Del padre de la doctrina le temen los indios porque son mañosos y zorras [. . .] saben más que la zorra de cogerle y seguirle, y robarle sus haciendas y mujeres e hijas [. . .] Del escribano le temen los indios porque es gato cazador [. . .] sus haciendas de los

pobres indios los acecha hasta cogerlo en cogiendo no le hace menear y da prisa de cogérsela [. . .] De los españoles del tambo pasajeros que no temen a Dios ni a la justicia lo temen los indios porque son tigres bravo animal [. . .] no mira si es alcalde o cacique principal o pobre indio, le da de muchos palos y le quita cuanto tiene y se lo lleva [. . .] De los caciques principales [. . .] de éstos temen los indios pobres porque son ratones, lo hurtan de día y de noche sus haciendas, sin que nadie lo sienta hurta y lo roba. (121, 123; vol. 2; sec. 695[709])



Figura 2: “Seis animales que los pobres indios de este reino temen...”. Guamán Poma de Ayala. *Nueva corónica*. Facsimil de la Biblioteca Real de Dinamarca.

En los robos que Guamán Poma detalla, se ve cómo una minoría se va apoderando de los recursos y sumiendo a los indígenas en la pobreza. También son recurrentes las referencias a violaciones de mujeres indígenas—“Diré a Vuestra Majestad, lo primero que no multiplica [los indios] porque todo lo mejor de las mujeres y doncellas lo toman los padres doctrinantes, encomenderos, corregidores y españoles, mayordomos, tenientes, oficiales, criados de ellos” (338; vol. 2; sec. 962[976]). El cronista protesta este tipo de abuso no solo por el daño causado a las víctimas sino por el cometido a la sociedad andina en términos de su futuro, amenazado por el crecimiento de la población mestiza:

Adonde había mil ánimas ya no hay ciento y todos viejos y viejas no pueden ya



multiplicar aunque haya ya indios solteros se casan con viejas que no pueden parir; fuera de esto le apremia con grandes trabajos y lo inquietan y lo roban hasta quitarle las hijas e hijos y las mujeres casadas. (341-42; vol. 2; sec. 965[983])

A los curas, en particular, se les acusa de violar a las indias desde niñas, aprovechándose del poder que les da su oficio: “porque totalmente este reino destruye los padres quitando sus haciendas y mujeres e hijas, y las fornicia a todas, desde diez años las desvirga, y para ello cría en sus cocinas desde niña, con color de la doctrina” (346; vol. 2; sec. 971[989]). Finalmente, el trabajo forzado en las minas bajo condiciones infrahumanas es otro de los aspectos que se establece como parte del nuevo sistema de gobierno que resulta en lesiones físicas y en la pérdida de muchas vidas:

Lo primero reciben gran daño de los mineros y de las justicias que entran allí, los cuelga de los pies y le azota colgado, la vergüenza fuera, y le hace trabajar de día y de noche y no se le paga; cuando se le paga, la mitad y la mitad le hurta, y lo mete a los llanos, y así se mueren y de once indios un indio se puede sacar [. . .]. (341; vol. 2; sec. 964[982])

Los robos, violaciones y castigos, vistos individualmente, podrían parecer instancias de violencia personal; sin embargo, considerados en su conjunto, prestando atención al cuadro de patrones de violencia que describe Guamán Poma, se pueden entender como algo estructural, enraizado en la nueva sociedad.

Cuatro siglos después, en el Perú de *Montacerdos*, nos encontramos con un escenario social de explotación que corresponde a la violencia denunciada por Guamán Poma. Esta vez se trata de una familia de migrantes que llega a las barriadas marginales buscando un lugar donde instalarse. Dice la niña narradora: “No sé yo de dónde habíamos venido ni a dónde habíamos llegado. Mamá cargando su ruma de palos y cartones; Yococo jadeando, apenas, debajo su ruma de carrizos y costales [. . .] Traíamos nuestra casa en hombros” (8). Los descendientes de los expulsados de sus tierras en la *Nueva corónica* de Guamán Poma son ahora desterrados de la ciudad. Su búsqueda se convierte en una trayectoria desgarradora, elaborada por Maruja, cuya mirada de niña reconfigura la realidad atroz de la violencia deshumanizadora. A través de metáforas, juegos infantiles y su propia narración, ella y su hermano resisten una existencia miserable. Jara sitúa la historia en un barrio marginal, descrito por la narradora como un “infierno de desmonte y chozas, chiquito como piojo”, poblado por generaciones de inmigrantes que han ido invadiendo terrenos y se han asentado en construcciones precarias (7). Tanto el barrio en las afueras de la ciudad como la familia de migrantes pobres de ascendencia indígena y de proveniencia rural, se pueden contextualizar ubicándolos en la época de las migraciones masivas de las áreas rurales del Perú a los centros urbanos. En un estudio contemporáneo de *Montacerdos*, José Matos Mar (1984) indica que el fenómeno de las migraciones data de 1940, mientras que para 1950 ya se



puede hablar de “grandes contingentes migrantes en Lima en un nuevo tipo de asentamiento urbano denominado barriada” (34). Durante esta década, las masas de migrantes, al no encontrar una manera de incorporarse al sector legalmente, “iniciaron la ocupación de facto de terrenos y predios, públicos y privados, imponiendo por vía de la protesta popular y la violencia, el reconocimiento de su derecho a un lugar para vivir” (Matos 77).

Jara escribe *Montaceros* cuando la población del Perú se ha triplicado en menos de cuarenta años, y la población urbana ha aumentado exponencialmente (Matos 43). Según los censos que cita Matos, cerca del 65% de la población “habita en zonas definidas como urbanas, lo que contrasta con el 23% de 1961” (47). De este 65% de habitantes, el 80% vive en asentamientos urbanos populares, y “del 80% de la población considerada como sectores populares, casi el 37% radica en barriadas (encuesta IEP), un 23% en urbanizaciones populares (Censo 1981) y un 20% en tugurios, callejones y corralones (Plandement 1980)”, lo que lleva al sociólogo a concluir que “la barriada en lo urbano, constituye el asentamiento mayoritario de los sectores populares” y que “en menos de treinta años la barriada, antes inexistente, se ha convertido en el personaje principal de una Lima transformada” (71, 72). Por el tipo de habitantes que componen el pueblo, una confluencia de migrantes viejos y nuevos, se puede deducir que Jara sitúa el relato en una época en la que las migraciones ya llevan varias décadas sucediendo. El vecino que se presenta a sí mismo como terrateniente y que insiste en sacar a la familia de su propiedad, por ejemplo, pertenece a una generación antigua de migrantes invasores: “Le dijo el alférez que él no estaba comisionado para botar a nadie de su choza, que de qué se quejaba si también había sido invasor de tierras alguna vez” (Jara 14). Las circunstancias económicas que causan las migraciones masivas y que privan a la familia migrante de una mejor calidad de vida, se pueden ver como consecuencia de la violencia estructural que da forma al sistema, y que, como asevera Galtung, se manifiesta en la desigualdad de oportunidades (171).

Trazando la violencia como una estructura social y narrativa, es comprensible que en *Montaceros* se reproduzca en patrones similares a los denunciados por Guamán Poma en su *Nueva corónica*; la violencia se remonta en ambas obras a un mismo sustrato estructurante. Así, “el mundo al revés” que describe Guamán Poma, en el que las autoridades en lugar de combatir la violencia la perpetúan, se replica en *Montaceros*; Luis Cárcamo-Huechante lo señala comparando la figura del conquistador con la del policía:

Se reiteran los espectros de la historia dominante: las simbólicas figuras del conquistador y el caballo en tierras andinas parecen ahora reencarnarse en la invasora presencia de los policías cabalgando sus imponentes equinos, ante los cuales, Yococo y el cerdo, aparecen en calidad de disminuidas criaturas, sin mayor poder de resistencia. (172)

Son estos mismos policías montados los que hieren a Yococo de muerte,

“pisoteándolo como pasando sobre una mosca” (35). Se podría creer que este es un incidente aislado de violencia a manos de las autoridades, pero no parece ser el caso: “los caballos siguieron de largo. Y los policías, esos borrachos, ni se dieron cuenta”, comenta doña Juana (36).

Contrario al retrato que hace de muchos sacerdotes en la Colonia, a quienes acusa de ladrones, avaros y violadores, para Guamán Poma el ocupar esta posición eclesiástica debería de requerir dos puntos fundamentales: “amar mucho la pobreza y servir a Dios” (217; vol. 2; sec. 818[832]). Nunca se acusa al cura de *Montacerdos* de robar o de violar a nadie; pero tampoco se dice que ayude de ninguna manera, como mandaría su vocación. Cuando Yococo enferma gravemente, su madre piensa que se va a morir y va a la iglesia en busca de ayuda divina y consuelo:

Rezábamos por Yococo, mamá Griselda y Yococo también hicieron fila y cuando les tocó turno, el cura: rubio, mejillas rosadas, cara de ángel, los miró desconcertado, no supo qué hacer, y luego hizo como si Yococo y mamá fuesen invisibles. No los vio. O era que veía a través de mamá y Yococo, indiferente, santo, faltándole nomás la aureola. Y jamás les dio la hostia. (26-27)

Así, el cura de *Montacerdos* le niega a esta familia la ayuda que la religión pudiera brindarles y se suma a las figuras de autoridad que, en este “mundo al revés”, forman parte del sistema de dominación.

Por su calidad estructural, la violencia en *Montacerdos* se extiende mucho más allá de los abusos cometidos por las autoridades, y alcanza tales proporciones que se normaliza. Como refiere Galtung, mientras que la violencia personal es fácil de notar, la violencia estructural puede pasar desapercibida: “The object of personal violence perceives the violence, usually, and may complain—the object of structural violence may be persuaded not to perceive this at all [. . .] Structural violence may be seen as about as natural as the air around us” (173). Este es el caso en *Montacerdos*: la familia de migrantes marginados, viviendo en pobreza extrema sin acceso a recursos básicos como la comida y la medicina, jamás cuestiona su situación. Se puede observar que la posición de la narradora es más bien la de alguien que reconoce su situación y la describe: “Y nos poníamos a escarbar compitiendo y peleando con perros vagabundos, gallinazos destartados y las muchas garras de mendigos hambrientos, en donde gusano, gallinazo, perro y gente, valíamos la misma nada. En donde la vida no valía nada” (25). La violencia es tan integral al pueblo de Montacerdos que los personajes llegan a aceptarla y tolerarla. La primera vez que don Eustaquio viola a Griselda, ella se resiste—“Vi cómo mamá se defendía a puñetes. Don Eustaquio le forzaba la falda, la levantaba en vilo y la llevaba hacia la cama”—pero luego se rinde (32). Se da cuenta de que Maruja lo ha visto todo, y trata de hacerle creer que todo está bien: “Creí que iban a matarla y esta vez lloré fuerte. Pero mamá misma me dijo que me callara, que don Eustaquio era bueno y para prueba le besó la mejilla” (32). Después de este incidente, Griselda no se va de la casa,

sino que deja que continúe sucediendo: “mamá empezó a pelear muchas veces con don Eustaquio cuando doña Juana no estaba” (34). Nuria Vilanova repara en la situación y la identifica como un tipo de intercambio material en el que Griselda se deja abusar a cambio del alojamiento que recibe: “Even so, a price has to be paid for the accommodation, for mother Griselda is abused sexually by the president’s husband on a regular basis” (128). Galtung describe este tipo de relaciones de dominación distinguiendo entre el tipo de influencia, positiva o negativa, que ejerce un sujeto sobre otro, y mantiene que pueden existir situaciones en las que un individuo condiciona a otro de manera positiva con el fin de dominarlo y perpetuar el ciclo de violencia:

A person can be influenced not only by punishing him when he does what the influencer considers wrong, but also by rewarding him when he does what the influencer considers right [ . . . ] the net result may still be that human beings are effectively prevented from realizing their potentialities. (170)

Esta práctica de influenciar de manera positiva con el fin de hacer que el objeto de la violencia se conforme a ella, no escapó a Guamán Poma quien advierte que las indias se dejan abusar sexualmente para mejorar sus condiciones de vida: “en la cocina del dicho padre, allí luego le fornica y luego pare mesticillos, y allí nadie le inquieta, y así gusta más ella de estar amancebada y de parir mestizos, y así buscan otras indias como las ven tan favorecidas” (342; vol. 2; sec. 966[984]).

Más allá de su calidad estructural, la violencia también se normaliza al formar parte del orden simbólico que condiciona la manera en que las víctimas perciben el mundo. Pierre Bourdieu califica esta aceptación de la violencia como “violencia simbólica” y, junto con Loïc Wacquant, la define en términos simples como “*the violence which is exercised upon a social agent with his or her complicity*” (cursivas en original 272). Este proceso que convierte a las relaciones de dominación en naturales—y que incluso lleva a la víctima a menospreciarse y subestimarse—ocurre a un nivel inconsciente: “symbolic violence accomplishes itself through an act of cognition and of misrecognition that lies beyond—or beneath—the controls of consciousness and will, in the obscurities of the schemata of habitus that are at once gendered and gendering” (Bourdieu, Wacquant 273). Según Bourdieu, cuando la víctima piensa en sí misma, en el sujeto que la domina y en la relación de dominación lo hace utilizando las categorías e “instrumentos cognitivos” del dominador—categorías que la víctima ha asimilado de su entorno social y que legitiman la relación al hacerla parecer natural (339).

La escena en la que mamá Griselda pisa a los críos de una de las ratas demuestra la violencia internalizada como parte de su cosmovisión: “Mamá Griselda los pisó con el talón: *Dios nos pisa a todos. Al cielo iremos*” (13). Las referencias a la Iglesia y al cura a lo largo de la novela delatan la presencia del catolicismo como ideología popular dominante. Habiendo asimilado la doctrina religiosa como parte de su entorno social, Mamá Griselda cree en un poder superior, cuya existencia la lleva a resignarse a cualquier tipo de sufrimiento o maltrato bajo

la promesa del cielo y la vida eterna. Asimismo, ha sido condicionada a aceptar como válido un modelo de relación en la que alguien puede dominar a otro y, por lo tanto, nunca cuestiona su posición como persona dominada y violentada. Igualmente, cuando se dan situaciones que se lo permiten, ella misma contribuye al ciclo invirtiendo los papeles y convirtiéndose en un agente que recurre a la violencia física. Cuando Yococo cae en la acequia lo lleva “a palos” a casa y cuando se ríe de ella lo calla con un golpe:

Me acuerdo que sin soltar la ruma de palos y cartones que llevaba ella al hombro, pujando y pujando, le dio un leñazo a Yococo: *calla, guanacu de mierda, loco, calla*. Y lo hizo llorar, haciéndolo agarrar desesperado y aturdido su fea cabeza llagada, revolcándose de dolor un ratito ahí en el suelo. (28, 8)

Mamá Griselda acepta el sufrimiento y la violencia como realidades cotidianas y las relaciona con una eternidad de salvación y felicidad. La violencia simbólica no solo es esencial a su mentalidad sino también a la de Yococo. Madre e hijo aceptan su posición como migrantes marginados sociales y objetos de varios tipos de violencia. Mamá Griselda se deja violar por don Eustaquio a cambio de un rincón en su casa, y Yococo se degrada comiendo excremento de perro porque Pablo lo reta. Sin embargo, el caso de Maruja es distinto. Para ella la violencia no alcanza el mismo extremo de normalización, a pesar de ser víctima de varios tipos de abuso físico y psicológico. Aunque no cuestiona lo que le sucede, no lo acepta en el sentido de conformarse a ello. Cuando Pablo la obliga a comer su excremento, vomita:

Pablo, sin que viera Yococo, me levantó en peso y me metió dentro de la casa. “Como le digas a tu mamá, te mato. Te bajo el calzón y te meto un cuchillo; luego, todo el palo de escoba en el pote; luego, te clavo seis ajices ahí adelante con pepa y todo [. . .] Y como yo no protesté, para probar si era yo loca como mi hermano, me abrió la boca a la fuerza y me hizo tragar un trozo de excremento de él mismo, que él mismo había hecho ahí a mi ladito. Me puse a vomitar y sentí que me moría. (28)

Al final de la narrativa, después de que su madre y Yococo han muerto y doña Juana la ha echado de su casa, reafirma que no se dejará degradar: “Si estoy sola aquí de nuevo detrás del quiosco será porque después de un mes del accidente de Yococo y Celedunio, a doña Juana no le gustó mi tos [. . .] Pero aquí ya nadie me tratará como a loca. Yo no sé si estoy loca pero yo no quiero que me traten como a mi hermano” (36-37). Aunque Maruja no se conforme con ser el objeto de los abusos de otros y no comparta la manera de percibir la realidad de las víctimas de la violencia simbólica, su conciencia de su valor como ser humano y su resistencia a la degradación hacen poco para mejorar su situación. Como argumenta Bourdieu, la violencia simbólica es un fenómeno que se deriva de la conservación y reproducción histórica de estructuras de

dominación, por parte de individuos e instituciones como las familias, las iglesias, los sistemas educativos y el estado (339). Por consiguiente, al considerar la violencia simbólica como tal, como un tipo de violencia incrustada en las instituciones y estructuras sociales, afirma que sería “ilusorio” pensar que se puede combatir a través de la autoconciencia y la voluntad, insistiendo en que más bien su erradicación dependería en un cambio en las condiciones sociales que la reproducen.<sup>5</sup>

Pero la naturalización de la violencia en *Montaceros*, no solo ocurre en un nivel simbólico sino también en uno lingüístico. Slavoj Žižek problematiza las funciones atribuidas a la comunicación como una alternativa a la violencia y al lenguaje como una herramienta de mediación y reconciliación; y enfatiza la violencia implícita en el acto mismo de simbolizar e insertar referentes en categorías ajenas a ellos:

As Hegel was already well aware, there is something violent in the very symbolisation of a thing, which equals its mortification. This violence operates at multiple levels. Language simplifies the designated thing, reducing it to a single feature. It dismembers the thing, destroying its organic unity, treating its parts and properties as autonomous. It inserts the thing into a field of meaning which is ultimately external to it. (61)

En *Montaceros* esta simbolización de la que habla Žižek se lleva a cabo por medio de la animalización y la deshumanización. A Maruja, Yococo y su madre se les trata como una familia de animales y muertos vivientes. En cuanto a lo primero, el dueño de la propiedad que la familia ha invadido—aunque también “invasor de tierras alguna vez”—los animaliza cuando se queja de su presencia, luego de que el alférez se rehúsa a desalojarlos: “*ya verán si no saco a estos puercos*” (14, cursiva en original 15). De igual forma, repite el gesto más adelante cuando llega el presidente del barrio a pedirles que se marchen. Mamá Griselda le explica su situación, rogándole que tenga piedad, pero el dueño de la casa interviene enfatizando lo indeseable que es su presencia en el barrio: “*pero si son sucios como ratas, las comen. Están convirtiendo en madriguera y chiquero de cerdos mi propia casa*” (19). En cuanto a lo segundo, el calificativo “muerto vivo”, utilizado tanto por los “hombrecitos” como por la narradora, se aplica en un principio a Yococo—los hombrecitos “con ojos sobresalidos le rodeaban, le tocaban despacito por ver si era de verdá, si era humano”—pero pronto se extiende a los demás miembros de la familia: “Rara familia de muertos. Muertos vivos. Pudriéndonos” (9, 10-11). La escena de la muerte de Yococo es la que mejor demuestra ambos tipos de deshumanización. Por un lado, se dice que los caballos pisotean a Yococo “como pasando sobre una mosca”, calificativo que se acentúa por el hecho de que los policías no se dan cuenta; y por otro, Lolo y Pablo, al no considerar a Yococo un ser vivo, le restan cualquier tipo de seriedad a su muerte:

Lolo y Pablo rieron creyendo que pronto se iba a recuperar. Que sus huesos soldarían pronto. Que esa costilla que le saltaba del pecho no era nada. Que lo que vomitaba sólo era sangre de muerto. Un muerto vivo porque Yococo estaba muerto y no podría morir. Era inmortal. (35)

No obstante, la deshumanización en la narrativa no sirve únicamente para degradar a la familia de migrantes. Maruja subvierte el uso despectivo de esta representación de su familia, animalizando a las autoridades y otros habitantes del pueblo—situándolos a todos en un mismo nivel—y utilizándola de forma positiva para poetizar sus descripciones. En primer lugar, sitúa a todos en un mismo nivel al comparar a los “hombrecitos” con moscas, a los policías con reptiles, al alférez con una víbora y a los hombres altos que los desalojan con perros—“Comillos, quijadas de perro. Le ladraron a mamá que saliera” (11, 14, 15, 19). En segundo lugar, como nota Cárcamo-Huechante, Maruja utiliza las metáforas animales como tropo poético para escapar de la violenta realidad de la barriada:

La figura de un sujeto femenino andino—la “cholita”, la “corazón de quindi”—hace patente su reclamo de ensueño y belleza aun en medio de la más devastadora marginalidad social. Ante una escenografía de miseria extrema, el recurso de la metáfora, en su presencia precaria y fragmentada, persiste así en agenciar otro deseo: la posibilidad de la sustitución. (177)

Maruja se convierte a sí misma en paloma, una criatura que para ella representa un mundo mágico, y a Yococo lo convierte en pájaro, librándolo así de su cuerpo enfermo y de su yaga—“Yococo trinaba su clarinete como pájaro. Imitaba a los periquitos australianos que son amarillos, pechito azul, creó. Imitaba a los loros que llegaban al pacaé desde los chochales” (32, 29, 28). Yococo y mamá Griselda también se enfrentan a la miseria en la que les toca vivir a través de una sublimación redentora. De Yococo se dice que es un “haraposo de mataperrada *feliz*” y que se siente dueño del mundo (16, 11; énfasis mío). Y mamá Griselda crea su propio concepto de la vida después de la muerte para consolar a Maruja:

Mamá dijo que las palomas un día me iban a llevar arriba a sus otras casas en donde hay otro barrio como éste sobre las nubes. Con la misma gente pero donde todos somos felices. Que era el verdadero hogar. Que allí yo volaría, pequeña, montando sobre ellas. Y que Celedonio también volaría, y Yococo sobre él. (29)

Cronwell Jara como Guamán Poma, utiliza la metáfora y el lenguaje subjetivo para expresar lo que por atroz e inhumano se vuelve indecible. Ambos animalizan a las figuras de autoridad y recrean ambientes de desmesurada violencia, no a través de descripciones objetivas y frías sino apelando a lo emotivo y lo sensorial. Žižek explora este punto en sus reflexiones sobre la violencia y recalca la importancia del lenguaje poético como medio de expresión del trauma; aludiendo a una frase de Adorno, escribe:

Adorno's famous saying, it seems, needs correction: it is not poetry that is impossible after Auschwitz, but rather *prose*.<sup>6</sup> Realistic prose fails, where the poetic evocation of the unbearable atmosphere of a camp succeeds. That is to say, when Adorno declares poetry impossible (or, rather, barbaric) after Auschwitz, this impossibility is an enabling impossibility: poetry is always, by definition, "about" something that cannot be addressed directly, only alluded to. (4-5)

Finalmente, el lenguaje también funciona como un mecanismo de defensa. Lo vemos en el paralelismo entre Maruja, quien subvierte el uso del lenguaje para reconfigurarlo como un instrumento de resistencia, y Guamán Poma, quien como indica Julio Ortega, se apropia de la escritura—una herramienta de sus opresores—para hacer frente a la violencia de la que los indígenas son objeto:

Aun si la escritura es el instrumento de la ley y del castigo, y sus intermediarios (escribanos, curas, administradores) abusan de los indios con la letra en la mano, Guamán Poma recomienda a los suyos, a los indios andinos, el aprendizaje de la lengua española y el uso de la escritura como herramienta de servicio, de crítica y denuncia. (109)

En conclusión, el paralelismo entre los patrones de violencia que denuncia Guamán Poma en su *Nueva corónica* y los que elabora Cronwell Jara en *Montacerdos*, se puede entender mejor partiendo de la tipología de la violencia desarrollada por Galtung, si se demuestra que el origen de la violencia sistemática que sufre la familia de desplazados de *Montacerdos* revela un sistema de violencia estructural que remonta a la Colonia, a su sistema de poder político y al control de los recursos que somete a la mayoría a vivir en condiciones de explotación. Mientras que Guamán Poma escribiendo desde un periodo de transición, denuncia ese sistema de violencia y propone una reforma del mismo, en el caso de *Montacerdos*, la violencia se desarrolla como un orden internalizado que forma parte de la cosmovisión de las víctimas. No obstante, en el caso de Maruja, quien no se conforma con ser el objeto de los abusos de otros, la violencia no alcanza el mismo extremo de normalización gracias a su control del relato, su único instrumento de humanización. Tanto Guamán Poma como Maruja se oponen a la violencia de la que son víctimas a través del habla, que han hecho suya para cuestionar el poder de sus opresores desde la escritura.



## NOTAS

1 Cuentista y novelista peruano. Recibió el primer premio del Concurso de Cuento José María Arguedas en 1979 y fue finalista del Premio Copé de Cuento de 1979, del que ganó el primer premio en 1985. Entre sus obras se encuentran *Hueso duro* (1980), *Montacerdos* (1981), *Las huellas del puma* (1986) y *Patíbulo para un caballo* (1989). Ha publicado varias colecciones de cuentos para niños, y sus relatos han sido incluidos en numerosas antologías, entre ellas *El cuento peruano 1980-1989* y *El cuento peruano 1990-2000* (González Vigil 473).

2 Slavoj Žižek delinea un concepto similar al de la violencia estructural de Galtung en *Violence: Six Sideways Reflections* (2008), cuando se refiere a la violencia que califica de “sistémica”—“we’re talking here of the violence inherent in a system: not only direct physical violence, but also the more subtle forms of coercion that sustain relations of domination and exploitation, including the threat of violence”—y la identifica como una consecuencia del capitalismo: “Therein resides the fundamental systemic violence of capitalism, much more uncanny than any direct precapitalist socio-ideological violence: this violence is no longer attributable to concrete individuals and their “evil” intentions, but is purely “objective” systemic, anonymous” (9, 12-13).

3 “*Curaca*, la palabra usada en los Andes para denominar a los jefes supremos” (Ramírez 36).

4 “Las obligaciones entre un gobernante y sus gobernados eran mutuamente reforzantes e interdependientes [. . .] El curaca delegaba su autoridad a los señores menores para que le ayudaran a organizar la mano de obra comunal y a redistribuir los bienes. Cuanto más diese el curaca, tanto mayor sería la obligación de sus súbditos de corresponder con servicios laborales, y tanto más fácil le sería pedir ayuda y manipular, convencer y forzarlos a que obedecieran sus mandatos. Cuanto más produjesen, tanto más alto sería el nivel de vida de la comunidad como un todo y habrían más posibilidades de que el curaca pudiera atraer otros a sus filas” (Ramírez 52-53).

5 “Because the foundation of symbolic violence lies not in mystified consciousnesses that only need to be enlightened but in dispositions attuned to the structure of domination of which they are the product, the relation of complicity that the victims of symbolic domination grant to the dominant can only be broken through a radical transformation of the social conditions of production of the dispositions that lead the dominated to take the point of view of the dominant on the dominant and on themselves” (Bourdieu 342).

6 “To write poetry after Auschwitz is barbaric” (Theodor W. Adorno 281).

## OBRAS CITADAS

Adorno, Rolena. *Guaman Poma and His Illustrated Chronicle from Colonial Peru: From a Century of Scholarship to a New Era of Reading / Guaman Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura*. Trans. Fernanda Macchi. Copenhagen: Museum Tusulanum, University of Copenhagen & the Royal Library, 2001. Print.

Adorno, Theodor W. "Cultural Criticism and Society". Neil Levin and Michael Rosenberg (eds.), *The Holocaust: Theoretical Readings*. New Brunswick: Rutgers UP, 2003. Print.

Bourdieu, Pierre. "Gender and Symbolic Violence" *Violence in War and Peace: An Anthology*. Ed. Nancy Scheper-Hughes and Philippe Bourgois. Victoria: Blackwell Publishing, 2004. 339-42. Print.

Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant. "Symbolic Violence" *Violence in War and Peace: An Anthology*. Ed. Nancy Scheper-Hughes and Philippe Bourgois. Victoria: Blackwell Publishing, 2004. 272-74. Print.

Cárcamo-Huechante, Luis E. "Violencia, afecto y metáfora en *Montacerdos* de Cronwell Jara". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 61 (2005): 165-80. *JSTOR*. Web. 6 December 2011.

Galtung, Johan. "Violence, Peace, and Peace Research". *Journal of Peace Research* 6.3 (1969): 167-91. *JSTOR*. Web. 10 December 2011.

González Vigil, Ricardo, ed. *El cuento peruano 1990-2000*. Lima: Petróleos del Perú, 2001.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva corónica y buen gobierno*. Ed. Franklin Pease. 2 Vols. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980. Print.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Seis animales que los pobres indios temen* [...]. 1615. Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhagen. *Det Kongelige Bibliotek*. Web. 29 September 2013.

Jara Jiménez, Cronwell. *Montacerdos*. Lima: San Marcos, 2006. Print.

López Rodríguez, Irene. "El lenguaje híbrido de la marginalidad: *Montacerdos* de Cronwell Jara". *El cuento en red: Revista electrónica de estudios sobre la ficción breve* 25 (2012): 30-44. Web. 29 September 2013.

Matos Mar, José. *Desborde popular y crisis del estado: El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. 3era Ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1986. Print.

Ortega, Julio. *El sujeto dialógico: Negociaciones de la modernidad conflictiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010. Print.

Ramírez, Susan. *El mundo al revés: Contactos y conflictos transculturales en el Perú del siglo XVI*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. Print.

Vilanova, Nuria. *Social Change and Literature in Peru: 1970-1990*. New York: Edwin Mellen, 1999. Print.

Žižek, Slavoj. *Violence: Six Sideways Reflections*. New York: Picador, 2008. Print.