

## *Lituma en los Andes:* Optimismo escondido

Rebecca Thompson

*University of Texas (Austin)*

Después de su derrota en las elecciones presidenciales en el Perú en 1990, Mario Vargas Llosa escribe su primer libro sobre la cultura quechua-hablante, *Lituma en los Andes*. Según la crítica contemporánea corriente, este libro muestra el desastre ineludible de un Perú ahogado en la violencia de los 80 y 90. Sin embargo, al contrario que la mayoría de la crítica sobre la novela, propongo probar que Vargas Llosa sí deja una solución a la violencia del país en su tratamiento del mito de Dionisio, específicamente cuando el pasado irracional y el presente racional se fusionan. Este espacio nuevo unifica el espacio indígena del pasado con el espacio moderno capitalista y representa la esperanza de una nación desilusionada.

Hoy en día, el tema del indígena no ha desaparecido de la literatura latinoamericana, especialmente en los países que cuentan todavía con grandes porcentajes de población indígena. Ejemplar es la literatura de José María Arguedas, quien empezó a publicar a finales del período del indigenismo tradicional y siguió publicando hasta su muerte en 1969. Considero el indigenismo tradicional como la literatura que proviene de las décadas de los 30 y 40 que trataba de defender los derechos indígenas, aunque fuera para varios fines

políticos. En este artículo analizaré la obra de otro autor peruano, Mario Vargas Llosa, perteneciente al grupo de intelectuales que incluía también a Arguedas; Arguedas era uno de los más mayores del grupo y Vargas Llosa uno de los más jóvenes. Mi enfoque será en el libro *Lituma en los Andes*, un libro que fue publicado en 1993, tres años después de que Vargas Llosa perdiera las elecciones presidenciales del Perú contra Alberto Fujimori. La crítica actual de este libro está de acuerdo en que no es una de las obras maestras de Vargas Llosa, pero muchos críticos sobrepasan la profundidad del libro, juzgándolo como una apología por su cambio político a la derecha (Walford 134). Otros subrayan el hecho de que es el primer libro escrito por Vargas Llosa que trata de los indígenas quechua-hablantes del Perú, evidenciando un discurso fuertemente racista del libro. Intento probar, a través de un análisis del mismo libro, que no es una denuncia completa de la sociedad peruana que está condenada a la perdición por sus características indígenas y anacrónicas a la modernidad, sino que incluye la posibilidad de un futuro peruano en donde no se puede explicar todo con la ley y el orden. En otras palabras, muestro que *Lituma en los Andes* se puede considerar como parte del indigenismo.

La acción de *Lituma en los Andes* se sitúa en un pueblo andino que se llama Naccos. El cabo Lituma y su asistente Tomás Carreño son mandados a este pueblo serrano por la guardia civil para investigar tres desapariciones que sospechan que fueron maquinadas por Sendero Luminoso. El diálogo entre los dos hombres civiles lleva la acción del libro. Muy pronto Lituma se da cuenta de que las desapariciones no fueron trabajo de los “terrucos” y la sospecha cae en Dionisio y Adriana, la pareja que dirige la cantina en Naccos. Vargas Llosa diestramente entrelaza la historia de esta pareja con sus homólogos de la mitología griega, Dionisio y Ariadne. Aparecen otros personajes interesantes: el profesor Paul Stirmsson que habla perfectamente en castellano y dos dialectos de quechua y que le da la clave del misterio de las desapariciones a Lituma, la pareja francesa de turistas que fueron asesinados por senderistas y la señora Hortensia d’Harcourt, defensora del medio ambiente que también es asesinada por los senderistas por ser una intelectual que traiciona a su pueblo, instrumento del imperialismo y del Estado burgués. Al final del libro, Lituma “resuelve” el misterio de las desapariciones pero no logra una explicación racional, hecho que se analizará más tarde. Misha Kokotovic explica la resolución del misterio:

[Los ciudadanos de Naccos] se protegieron de los ataques de Sendero Luminoso al eliminar a los tres hombres que, por causa de su pasado, podían haber atraído a las guerrillas a Naccos. Y, siguiendo la tradición antigua andina, sacrificaron a sus víctimas a los apus a cambio de su consentimiento para construir la carretera a través de las montañas. (88)

Kokotovic también resuena la crítica estándar del libro; consta que Vargas Llosa ha manifestado que no se puede ser indígena y moderno a la vez, y que él ve la persistencia de las culturas indígenas como un obstáculo para el desarrollo y el progreso hacia una mayor igualdad y justicia social. Así muestra a través de la trama de *Lituma en los Andes* la persistencia de las culturas indígenas como no solamente un obstáculo, sino como el problema mismo de la violencia en el país, manifestado en Sendero Luminoso (84). Las prácticas y creencias precolombinas se ven como la fuente principal de la violencia en el Perú. Explica que Vargas Llosa ve la misión civilizadora como fracasada y que no hay solución para la violencia (90). Según Kokotovic, la única solución que propone la novela es el amor entre Mercedes, de Piura, y Tomás, del sur andino y criado en Lima, quienes son el futuro del Perú. En la opinión de Kokotovic, este amor es más un escape que una solución (90-91).

Mary J. Berg añade una crítica importante cuando nota que, sólo cuando Lituma casi se muere por un desliz de piedras, se asusta tanto y pierde tanta racionalidad que se emborracha en la tienda de Dionisio (32). Según Berg, en este momento el pasado y el presente se fusionan en una serie de escenas retrospectivas y narración en el presente (32). Como los participantes en las celebraciones dionisiacas, Lituma experimenta la verdad apocalíptica e intuitiva y los ritos católicos se mezclan con las ceremonias paganas (33). Sin embargo, ningún crítico sitúa a la novela en el discurso del indigenismo, tradicional u otro. Me interesa tomar la idea de Berg un paso más adelante y demostrar como su idea se relaciona con el concepto de la novela como novela indigenista. Se puede considerar la novela como una negación del indigenismo en la cual Vargas Llosa no necesariamente cree que el mundo debe seguir las leyes y las órdenes establecidas por el Estado para sobrevivir. En otras palabras, la irracionalidad es una parte esencial de la modernidad propuesta por Vargas Llosa y esa irracionalidad viene de la cultura indígena. Como

una negación del indigenismo, la novela demuestra la sugerencia de Pheng Cheah en *Spectral Nationality* que establece que “any moment of negation necessarily contains within itself that which it negates because it is defined through the act of negation. This means that negation also contains within itself its own negation. The negation of the negation is thereby promised in the future” (315). En otras palabras, Vargas Llosa reconoce las corrientes del indigenismo al negarlas, y al escribir este libro, se convierte en otro tipo de indigenismo, a la Vargas Llosa. En su negación, crea la opción de un futuro que se sale del molde de la razón. Las culturas indígenas y la irracionalidad tienen un lugar en el futuro del Perú.

*Lituma en los Andes* está dividido en dos partes que ocupan segmentos esencialmente equivalentes con respecto al texto entero. En la primera parte domina la razón y el orden, en la segunda, la irracionalidad toma el control del discurso. Este cambio se refleja en el protagonista, Lituma, y el punto culminante del cambio ocurre, como señala Berg, en las repercusiones de la avalancha que experimenta Lituma. Al principio de la novela *Lituma*, como representante de la guardia civil del Perú, una organización basada en la razón y la modernidad, piensa sólo en términos de orden y ley. Reacciona con incredulidad al enterarse de las creencias indígenas. Además, las descripciones de los indígenas en la primera parte enfatizan su carácter anacrónico. No tienen edad; no parecen sentir el paso del tiempo. Pero después de que Lituma sobrevive el huayco, en la segunda parte, cambia de opinión. Las creencias indígenas ya no son anacrónicas. Por el susto que sufre durante la avalancha, ya se da cuenta de que los dioses indígenas lo salvaron. No hay explicación racional.

Este sentimiento no es sólo un capricho que se marcha después de que se recupera Lituma del susto del huayco. El discurso de la lucha entre la racionalidad y la irracionalidad llega hasta el final del libro. En una de las últimas conversaciones nocturnas entre Tomás y Lituma en las cuales Tomás le contaba la historia de su amada, Mercedes, Lituma se da cuenta de la posibilidad de que Mercedes fuera la misma persona que Meche, una mujer que él había conocido en Piura en la Chunga. Sería una coincidencia irracional, pero a Lituma le agrada la idea. Al final del libro, Mercedes llega a Naccos buscando a Tomás, otro acontecimiento irracional tomando en cuenta las acciones previas de la mujer. Al conocerla, Lituma lucha con la

posibilidad “milagrosa” de que fuera ella. Decide que, “Era Meche. “Ella es, ella es” (330). Más tarde, le entra el pensamiento razonable y se resigna a pensar que es deducción del alcohol. Nunca decide cual es la identidad verdadera de la mujer porque ya al final del libro, se ha desarrollado el personaje de Lituma tanto que puede aceptar que no haya explicación ordenada para todo.

La incorporación prominente en el libro de la mitología griega parte del estilo sutil de incluir alusiones literarias en sus obras previas y muestra el propósito subyacente de Vargas Llosa de incorporar el pasado al presente. Lynn Walford observa que las alusiones a la mitología occidental, específicamente con el mito de Dionisio, son demasiadas obvias para un escritor con la sutileza de Vargas Llosa, y que, por eso, invitan a sospechar de las intenciones del autor (140). La tesis del artículo de Walford es que hay evidencia abundante que sugiere que el traslado del idealismo al escepticismo de Vargas Llosa no fue tan abrupto ni radical como indica la mayoría de la crítica corriente. Explica que los temas de sus novelas no son una crítica meramente del capitalismo, sino que son la expresión de una visión más oscura de un estado de corrupción que existe en todas las sociedades en todas partes en todos los tiempos. Walford constata que en *Lituma en los Andes* hay un desprecio por el fanatismo y la irracionalidad. Aquí la violencia irracional es universal y no hay manera de controlarla. Al contrario, en mi opinión, la otra cara de este argumento es más creíble. El traslado del idealismo al escepticismo de Vargas Llosa no fue abrupto, como indica Walford. El autor no ha perdido toda la confianza en la sociedad peruana. Quiere seguir su discurso político de la derecha en el libro, ejemplificado por Lituma y la racionalidad, pero al estilo del Vargas Llosa de siempre, retuerce los argumentos dominantes para poder dejar la posibilidad del contrario. La racionalidad y la modernidad dominan el discurso del libro pero Vargas Llosa también se muestra muy experto en explicar la irracionalidad. Ya, después de su elección perdida, observa que el fanatismo y la irracionalidad tal vez tengan un lugar en el futuro del país. No todo se puede explicar con la ley y el orden; para usar el pensamiento de Walford, la violencia irracional es universal y no hay manera de controlarla.

Entonces, regresemos al uso exagerado de las alusiones a la mitología griega. Las historias más prominentes son las de Dionisio y Ariadne. Según la mitología griega, Ariadne era la hija del Rey Minos

de Creta y la amante de Teseo, a quien ella le ayudó a salir del laberinto después de que mató al minotauro a quien varias jóvenes ateneas eran sacrificadas cada año (Cohn). Después, la pareja se mudó a la isla de Naxos, donde Teseo abandonó a Ariadne y donde ella conoció y se casó con Dionisio. Dionisio era el hijo de Zeus y de una mujer mortal, Semele, que se murió por un relámpago mandado por la divinidad (Cohn). Dionisio era el único dios que no provenía de dos padres divinos (Hamilton 54), aludiendo a su identidad mestiza o indígena en *Lituma en los Andes*. Viaja por el país acompañado por un grupo de mujeres, las Ménades, enseñando como beber vino en todos los lugares que visita. Se hace el dios de los estados irracionales como la embriaguez y la locura, la energía sexual, los líquidos como el vino y los fluidos reproductivos, y el Carnaval en el sentido bakhtiniano (Cohn).

En el libro, Dionisio mantiene su propio nombre, Ariadne toma la forma de Adriana, y en vez de Naxos, viven en Naccos. Vargas Llosa le da una vuelta indígena al mito de Teseo y el minotauro. El minotauro ya es pishtaco, una maldad que chupa la grasa de los seres humanos para enviarla a las ciudades modernas como Lima y los Estados Unidos para aceitar las nuevas máquinas o los cohetes que mandan a la luna (184). Esto no es un fenómeno puramente andino; la leyenda existe en todas partes, demostrando la falta de racionalidad por todo Perú, no sólo en las regiones andinas. La irracionalidad está infiltrándose en el país y todo lo que tomaron por cierto ya está patas arriba: “Es como ese par de salvajes estuvieran teniendo razón y los civilizados no” (Vargas Llosa 188).

El concepto de Dionisio estaba centralizado en dos conceptos exclusivos, la libertad y la brutalidad bárbara. Por lo tanto, estos conceptos no son tan exclusivos como parecen a primera vista. Dionisio es el dios de los dos, y es exactamente por esto que Vargas Llosa le escoge a él como uno de los personajes principales de *Lituma en los Andes*, el libro que deja abierta la posibilidad de la existencia de la irracionalidad en un mundo moderno. Este personaje es central a la trama del libro, precisamente porque desenmascara la objetividad de la ley y el orden. Aunque en mi opinión Vargas Llosa está empleando esta mitología para reiterar la posibilidad de la existencia del pasado en el presente, Kokotovic ve el uso de una manera diferente. Explica que el pishtaco no es un minotauro andino; es un símbolo andino indígena de la opresión colonial y poscolonial porque

normalmente los pishtacos son representados como extranjeros blancos (88-89). Vargas Llosa está consciente de las varias versiones contemporáneas del pishtaco. Aun menciona una en *Lituma en los Andes*: “El periódico no hablaba de pishtacos, sino de sacaojos o robojos . . . Unos gringos metiendo en autos lujosos a niños de cinco años para sacarles los ojos con bisturíes ultradinámicos” (186-87). Kokotovic explica que:

Sin embargo, al recontar el mito griego a través de la figura del pishtaco, neutraliza a esta figura anticolonialista. En efecto, Vargas Llosa invierte eficazmente el mito del pishtaco de tal forma que lo que una vez fue la crítica indígena andina del colonialismo español y criollo se convierte, en *Lituma en los Andes*, en una crítica criolla del barbarismo andino. El pishtaco deja de ser un explotador extranjero. (89)

El argumento sería eficaz si explicara porque Lituma, el representante de la ley y el orden, se abre a la posibilidad de lo irracional. En la segunda parte del libro Lituma entiende que el pasado sí puede ser parte del presente. Llega a la conclusión gracias al profesor Stirmsson, apodado Escarlatina: “Pero nunca se le pasó por la cabeza que estudiar las costumbres de los antiguos peruanos pudiera ser útil para entender los que ocurría ahora en Naccos. Gracias, Escarlatina, por resolverme el misterio” (Vargas Llosa 203).

Además del cambio en Lituma, la narración misma alude a la posibilidad de la existencia mutua del pasado y el presente. Raymond Williams nota que Vargas Llosa se ha fascinado en todas sus obras con todos los factores racionales e irracionales que contribuyen a la creación de los cuentos (141). Williams observa que el acto de contar funciona no solamente como entretenimiento, sino como una forma de sobrevivir ante la amenaza constante de la muerte (149-50). La visión de Vargas Llosa en *Lituma en los Andes* no es, al contrario de la perspectiva de Lynn Walford, una visión del todo pesimista, ya que el acto de contar justifica la vida humana. Según el estilo de Vargas Llosa, hay muchas alusiones escondidas dentro del texto. Aquí la referencia es a *Las mil y una noches*, una colección de cuentos árabes. Cada noche Scheherazade empieza un cuento nuevo tan pronto como termina el de la noche anterior, jugando con la curiosidad del rey

pérsico Shahryar y postergando su propia muerte. Vargas Llosa emplea su propia versión de esta leyenda clásica. Cada noche, Tomás empieza a contarle a Lituma los cuentos de la relación amorosa entre él y Mercedes. El cuento empieza de repente, pero se convierte en una táctica de supervivencia hasta que puedan salir de Naccos y regresar a sus vidas de antes.

Los episodios continúan en las noches del puesto militar, muchas veces tomando la forma de una película en vez de un diálogo. Pero sólo en la segunda empiezan a cruzarse con otras conversaciones. El pasado empieza a mezclarse con el presente. Por ejemplo, Lituma menciona otra vez a Dionisio:

- Cada vez que ese rosquete abre la boca, me da un escalofrío. ¿A ti no?
- Yo también tengo escalofríos ahorita mismo, pero de otra clase, mi cabo. Porque estoy empezando mi accidentada luna de miel. (189)

En estos momentos Vargas Llosa sólo sugiere la mezcla del pasado y el presente, pero más tarde, en la escena en el bar de Dionisio y Adriana, se concretiza esta mezcla para Lituma. Justo al momento que Lituma pregunta por Casimiro Huarcayo, el pasado y el presente se fusionan. Lituma pasa la noche en el bar después de su experiencia con la avalancha como si fuera la misma noche que Casimiro regresó después de su encuentro con los senderistas. Lituma habla con Casimiro: “‘Sobre todo, no te vayas a ir,’ susurraba Lituma, a sabiendas de que el albino no podía oírlo. ‘No se te ocurra salir de la cantina, ahora’” (231-32). Continúa así la narración. Parece que Lituma es el único que está mezclando el pasado y el presente: “En ese momento advirtió que, tambaleándose, el albino se dirigía hacia la puerta. La gente se apartaba para dejarlo pasar, siempre sin mirarlo, siempre simulando que Casimiro Huarcaya no estaba allí ni existía” (233). Gracias a la mezcla del pasado y el presente, y del poder del alcohol, Lituma puede presenciar los eventos que acontecieron antes de la muerte de Casimiro. El poder del alcohol se puede atribuir a los poderes de Dionisio: la irracionalidad le da al ser humano la libertad de pensar por sí mismo; la objetividad de la ciencia se convierte en subjetividad.

Gareth Williams conecta la obra de Vargas Llosa, específicamente *Lituma en los Andes*, con el neoliberalismo. Una de las imágenes más fuertes de este artículo es la interpretación de Williams de la representación de Vargas Llosa de los pishtacos como la modernidad que se alimenta con los cuerpos de los indios. Los discursos subalternos del pishtaco invierten el discurso hegemónico de la modernidad. Los conceptos presentes en su artículo se relacionan con la idea de la negación del indigenismo de Vargas Llosa. Según Cheah, en vez de tratar de borrar nacionalismo postcolonial y reemplazarlo con cosmopolitanismos utópicos, liberales o socialistas, debemos ver sus problemas en términos del asunto de la actualización de la libertad misma (3). En mi opinión, esto es lo que Vargas Llosa está haciendo en *Lituma en los Andes*, y en el proceso, está creando una literatura indigenista postcolonialista, en el sentido de abrir los pensamientos postcoloniales a la posibilidad de la existencia del pasado y el presente juntos.

El hecho de que *Lituma en los Andes* es el primer libro de Vargas Llosa sobre la cultura quechuahablante no es casual. En el libro demuestra el desastre ineludible del país como la negación del indigenismo tradicional. No está tratando de mejorar la situación de las poblaciones indígenas en sí, sino que está tratando de mejorar las condiciones del país entero y considera a los indígenas como parte esencial de esta identidad. Muestra en el libro lo que pasa cuando se asume que la ley y el orden deben controlar el país, pero no es un libro pesimista porque deja abierta la posibilidad de un futuro que fusiona el pasado y el futuro.

El tema del indígena no ha desaparecido de la literatura latinoamericana, especialmente en los países que todavía cuentan con grandes porcentajes de población indígena. Vargas Llosa es el ejemplo perfecto. Después de su derrota en las elecciones presidenciales en 1990, se preocupa aún más por el futuro de su país, que en esos momentos estaba en las manos de Alberto Fujimori y Sendero Luminoso, una situación precaria, por decirlo ligeramente. Vargas Llosa utiliza su poder como autor para intentar proponer una solución a los problemas que está sufriendo su país. Al revisar la situación, debido mayormente a la omnipresencia de Sendero Luminoso, se da cuenta de la fuerza que tienen los grupos indígenas del país, especialmente en las regiones andinas. Recrea su noción de nación para incorporarlos. En este sentido, se puede considerar que

*Lituma en los Andes* es ejemplar de un indigenismo poscolonial que busca una representación de un país que incorpore el pasado y el presente. Se dice que Vargas Llosa ha manifestado que no se puede ser indígena y moderno a la vez, y que él ve la persistencia de las culturas indígenas como un obstáculo para el desarrollo y el progreso hacia una mayor igualdad y justicia social (Kokotovic 84), pero la representación de la modernidad en *Lituma en los Andes* no se ve así. Gracias a su tratamiento de la irracionalidad dentro de su discurso de la racionalidad se ve otra posibilidad. El mundo que sigue la ley y el orden, según Vargas Llosa, sí está condenado a la destrucción. Al final del libro vemos la repetición de una frase, “A menos que . . .” (273, 275), aludiendo a la posibilidad de otro destino para la nación peruana.

## Obras citadas

- Berg, Mary G. "Narrative Multiplicity in Vargas Llosa's *Lituma en los Andes*." Ed. Claire J. Paolini. *La Chispa '95: Selected Proceedings* (1995): 25-38. Print.
- Cheah, Pheng. *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*. New York: Edinburgh UP, 2003. Print.
- Cohn, Deborah. "Regreso a la barbarie: Intertextuality and Paradigm for Peru's Descent into Chaos in *Lituma en los Andes*." *Latin American Literary Review* 28.55 (2000): 27-45. Print.
- Hamilton, Edith. *Mythology*. London: Penguin, 1940. Print.
- Hudelson, Richard. "On Vargas Llosa on Truth and Freedom." *PMLA* (1991): 534-35. Print.
- Kokotovic, Misha. "El Sendero de Vargas Llosa: Violencia política y cultura indígena en *Lituma en los Andes*." Trans. José Ruiz. *Pachaticray (El mundo al revés): Testimonios y ensayos sobre la violencia política y la cultura peruana desde 1980*. Ed. Mark R. Cox. Lima: San Marcos, 2004. 83-93. Print.
- Kokotovic, Misha. "Vargas Llosa in the Andes: The Racial Discourse of Neoliberalism." *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura* 15 (2000): 156-67. Print.
- Vargas Llosa, Mario. *Lituma en los Andes*. Barcelona: Planeta, 2006. Print.
- Walford, Lynn. "'Fuimos cómplices también': violence and sacrifice in Vargas Llosa's *Lituma en los Andes*." *Confluencia: Revista hispánica de cultura y literatura* 19 (2004): 134-45. Print.
- Williams, Gareth. "Death in the Andes: Ungovernability and the Birth of Tragedy in Peru." *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ed. Ileana Rodríguez. Durham: Duke UP, 2001. 260-87. Print.
- Williams, Raymond L. "Los niveles de la realidad, la función de los racional y los demonios: El hablador y *Lituma en los Andes*." *Explicación de textos literarios* 25 (1996-1997): 141-54. Print.