


La masculinidad subalterna y racializada en las memorias de Lurgio Gavilán Sánchez

Javier Muñoz-Díaz

 <https://orcid.org/0000-0003-4219-677X>
St. Lawrence University
jmunozdiaz@stlawu.edu

RESUMEN

En este artículo, voy a analizar el sistema de género y la construcción de la masculinidad en la escritura autobiográfica de Lurgio Gavilán Sánchez. Ofrezco un análisis textual y hermenéutico de la segunda etapa de su escritura, que empieza con el «Epílogo» de la reedición de Memorias de un soldado desconocido de 2017 e incluye Carta al teniente Shogún de 2019. En esta segunda etapa, el lugar de enunciación de Gavilán Sánchez es una generación con coordenadas de región, clase social y género: los exsoldados ayacuchanos que participaron en el conflicto armado interno – CAI. En el rol de narratario o audiencia lectora implícita, esta generación de exsoldados coexiste con la figura del teniente Shogún, quien se convierte en modelo de masculinidad, paternidad y principio guía para el objetivo del memorialista de recuperar la dimensión familiar. Gavilán Sánchez emplea una retórica religiosa y un modo melodramático para narrar sus interacciones y las de miembros de su generación con este militar y otras figuras paternas. Propongo que la figura de Shogún, a quien el memorialista presenta como emblema de una práctica humanitaria y democratizadora, en realidad encarna el patriarcado colonial moderno y subordina la masculinidad racializada de Gavilán Sánchez. Asimismo, el modo melodramático impone el binarismo de género del patriarcado colonial moderno que despolitiza a las mujeres (el caso de la militante senderista Rosaura).

Palabras clave: masculinidad, violencia política, memoria, Andes, melodrama.

Nota del autor: El autor no tiene conflicto de intereses



Recibido: 30/04/2022. Aprobado: 05/12/2022.

ANTHROPOLOGICA/AÑO XL, N° 49, 2022, pp. 111-136

<https://doi.org/10.18800/anthropologica.202202.006>

Subaltern masculinity and modern colonial patriarchy Lurgio Gavilán Sánchez's memoirs

ABSTRACT

*In this article, I will analyze the gender system and the construction of masculinity in the autobiographical writing of Lurgio Gavilán Sánchez. I offer a textual and hermeneutical analysis of the second stage of his writing, which begins with the «Epilogue» of the 2017 reissue of *Memorias de un soldado desconocido* and includes *Cartas al teniente Shogún* from 2019. In this second stage, the Gavilán Sánchez's place of enunciation is a generation with coordinates of geographical region, social class, and gender —the ex-soldiers from Ayacucho who participated in the Internal Armed Conflict - IAC. For the role of narratario or implicit reading audience, the generation of ex-soldiers coexists with Lieutenant Shogun, who becomes the model of masculinity, paternity, and guiding principle in Gavilán Sánchez's goal of recovering the family dimension. His writing employs religious language and a melodramatic mode to narrate his peers' and own interactions with this military and other paternal figures. I propose that the figure of Shogun, an emblem of humanitarian and democratizing practice according to Gavilán Sánchez, actually embodies the modern colonial patriarchy and subordinates the memorialist's racialized masculinity. Likewise, the melodramatic mode imposes the gender binary of modern colonial patriarchy that depoliticizes women (the case of the Shining Path militant Rosaura).*

Keywords: masculinity, political violence, memory, Andes, melodrama

LA MASCULINIDAD SUBALTERNA RACIALIZADA EN LAS MEMORIAS DE LURGIO GAVILÁN SÁNCHEZ

Publicado originalmente en 2012, *Memorias de un soldado desconocido: autobiografía y antropología de la violencia* (en adelante, *Memorias*) de Lurgio Gavilán Sánchez es un texto central para los estudios de memoria cultural sobre el conflicto armado interno - CAI que sucedió en el Perú entre los años 1980 y 2000. Desde principios del siglo XXI, los materiales y perspectivas sobre el CAI de mayor circulación en la esfera letrada peruana (localizada en Lima, la capital, debido a los procesos de colonización/modernización y al centralismo) asumieron la perspectiva del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación - CVR, publicado en 2003. Este informe determinó que la violencia política provocó la muerte o desaparición de 70 000 personas, 75% de las cuales eran campesinos quechuahablantes o de otras afiliaciones étnicas. Según la CVR, las causas históricas y estructurales del CAI se proyectan a la profunda desarticulación de la sociedad peruana, fundada en la explotación y marginalización de los sectores rurales e indígenas. Por ello, las élites limeñas se mantuvieron ajenas e indiferentes a las masacres y estragos que afectaban al resto del país. Como respuesta a estas profundas fracturas sociales, la CVR promovió un discurso humanitario que buscaba generar empatía en las élites y los sectores no afectados directamente por la violencia política¹.

Al momento de la publicación de *Memorias*, el discurso humanitario de la CVR estaba asentado y los textos que circulaban en la esfera letrada estaban marcados por los circuitos de comunicación del indigenismo y del testimonio.

¹ Sobre el proyecto de memoria histórica y social promovido por la CVR, revisar la introducción y el primer capítulo del libro de Saona (2017), quien analiza los mecanismos visuales (fotografías y dibujos) que buscan generar empatía en los sectores no afectados directamente por la violencia. Sobre las características de la memoria cultural producida y consumida por los sectores limeños, letrados y acomodados, revisar el artículo de Hibbett (2019), quien plantea bien las limitaciones del enfoque humanitario centrado en la víctima para generar empatía.

Los sectores letrados no indígenas identificaban al campesinado quechuahablante como la víctima principal de la violencia, pero los sectores indígenas contaban con escaso margen de negociación para su autorrepresentación en un espacio público que todavía los excluye sistemáticamente. En este contexto, la originalidad de la escritura autobiográfica de Lurgio Gavilán Sánchez es ofrecer la voz y la perspectiva de un sujeto indígena históricamente marginalizado por la esfera letrada. *Memorias* comunica la experiencia de un antropólogo de origen campesino y quechuahablante que participó en la línea de fuego del CAI, primero como guerrillero del grupo subversivo Sendero Luminoso y luego como recluta y suboficial del Ejército peruano². Dada la ausencia de mediadores culturales, la escritura autobiográfica de Gavilán Sánchez cuestiona dos principios básicos del sentido común letrado y humanitario post CVR: en primer lugar, la dicotomía entre víctimas (campesinos indígenas) y perpetradores (miembros de Sendero Luminoso o de las Fuerzas Armadas), y, en segundo lugar, el tópico de la víctima atrapada entre dos fuegos enemigos³.

Los siguientes dos textos de memoria publicados por Gavilán Sánchez, el «Epílogo» incluido en la segunda edición de *Memorias* de 2017 y el libro *Carta al teniente Shogún* (en adelante *Carta*) publicado en 2019, confirman la irrupción de una voz y una perspectiva original a partir de una mayor elaboración retórica, estructuras más complejas y una ampliación temática. En estos nuevos textos, que conforman lo que denomino la segunda etapa de su escritura autobiográfica,

² Según *Memorias*, Gavilán Sánchez se enlistó voluntariamente a las milicias de Sendero Luminoso en 1983, a la edad de 12 años. En 1985, tras ser capturado en una violenta emboscada, se incorporó al Ejército peruano primero como «cabito» (niño soldado adoptado por los oficiales del ejército), luego como parte de su servicio militar obligatorio y finalmente como suboficial del ejército. Diez años después, Gavilán Sánchez deja la vida militar para incorporarse a la vida religiosa a través de la orden franciscana, pero renuncia cuatro años después para formar una familia y dedicarse a la vida académica desde el campo de la antropología. Según el mismo texto, la escritura del manuscrito empieza cuando Gavilán Sánchez es seminarista en Lima a fines de la década de 1990 y culmina en la década siguiente, cuando el autor realiza sus estudios de posgrado en Antropología en México (Gavilán Sánchez, 2017, p. 26).

³ El Informe Final describe al sector rural e indígena en los siguientes términos: «El miedo fue en aumento entre los comuneros debido a la actitud coercitiva y violenta tanto de la agrupación subversiva Sendero Luminoso como del Ejército. La población había quedado atrapada entre dos fuegos» (*Los casos investigados por la CVR*, 2003, p. 156). Frente a este imaginario que enfatiza la victimización del campesinado quechuahablante, Gavilán Sánchez comenta sobre su viaje de regreso a Ayacucho en la década de 2000: «Me contaron [los campesinos] de la violencia que habían pasado. Me dijeron que fueron engañados por los de SL [Sendero Luminoso]; pero yo, en silencio, repliqué que tal vez aquello se los adoctrinó una ONG buscando la víctima» (Gavilán Sánchez, 2017, p. 187).

el memorialista expande su testimonio para incluir las voces de otros exsoldados ayacuchanos con biografías similares a la suya. Mientras que *Memorias* tiene una voz cambiante e inestable (que se corresponde a las diferentes etapas de su escritura), la segunda etapa establece con claridad un lugar de enunciación que se reconoce como parte de una generación de sobrevivientes del CAI. Asimismo, a pesar de haberse convertido en figura pública tras la publicación de *Memorias*, el memorialista enfatiza su origen campesino indígena y afirma que su objetivo es reconstruir a su familia. Aquí «familia» tiene un sentido literal, pero también el metafórico de «nación peruana».

Desde mi punto de vista, es apropiado identificar a Gavilán Sánchez como un «intelectual indígena» (De la Cadena, 2006, pp. 80–81) que participó del sistema educativo estatal sin «desindigenizarse» y, en ese sentido, cuestiona los discursos oficiales sobre lo indígena y lo mestizo en tanto entidades «purificadas»⁴. El trabajo intelectual de Lurgio Gavilán Sánchez, en su vertiente autobiográfica, es fundamental para cuestionar perspectivas esencialistas y ahistóricas sobre las comunidades rurales e indígenas afectadas por el CAI. Sin embargo, desde mi perspectiva, si el memorialista desarrolla una crítica eficaz de nociones purificadas sobre lo indígena y lo mestizo, no ocurre lo mismo con las dimensiones de género y sexualidad. En particular, la construcción de discursos y prácticas de masculinidad reproduce los patrones del patriarcado colonial moderno. En la segunda etapa de su escritura, Gavilán Sánchez establece un modelo de masculinidad y de ciudadanía, representado en el teniente Shogún y articulado por medio de la retórica religiosa y el modo melodramático. El militar encarna los valores del padre bueno, proveedor y justo. Como antimodelo, el memorialista ofrece imágenes de paternidad ausente y abusiva encarnadas por los padres biológicos de las comunidades rurales, los líderes subversivos y las autoridades estatales contemporáneas. Como explico en las siguientes páginas, la difusión de este modelo democrático de hombre/ciudadano implica, en realidad, la subordinación de la masculinidad racializada (encarnada en Shogún) y la despolitización de las mujeres.

⁴ En su escritura autobiográfica, Lurgio Gavilán Sánchez nunca utiliza los términos «mestizo» o «mestizaje», ya sea para autoidentificarse o para referirse a otras personas. Por otra parte, las instituciones a las que Gavilán Sánchez se afilia durante su vida (el grupo subversivo, el Ejército nacional, la Iglesia y la academia) operan con lógicas de «desindigenización» dentro de un horizonte teleológico de salvación o progreso. Por ejemplo, el significado de «peruano» que emplea el memorialista remite a los discursos sobre la identidad mestiza del país. En ese sentido, el memorialista negocia su posición dentro de estas lógicas de colonialidad con resultados mixtos. Aunque desestabiliza lógicas de racialización, reproduce patrones patriarcales.

METODOLOGÍA

Para analizar el sistema de género y la construcción de la masculinidad, mi artículo utiliza las propuestas del feminismo decolonial latinoamericano desarrollado por intelectuales y activistas como María Lugones, Rita Segato, Silvia Rivera Cusicanqui y Julieta Paredes. Estas investigadoras realizan una crítica feminista de la colonialidad del poder, concepto propuesto por Quijano (2014), quien identifica la racialización (oposición jerárquica entre lo blanco y lo no blanco) como el patrón de dominación que, empezando con la invasión europea de América en el siglo XV, rige en el orden mundial contemporáneo (pp. 119–120). El feminismo decolonial señala que la racialización es simultánea a un proceso de genderización (oposición jerárquica entre lo masculino y lo femenino), por lo que la crítica del patrón de dominación debe reconocer a ambos como el sistema de género colonial moderno (Lugones, 2008, pp. 77-78). A partir del siglo XIX, en el contexto poscolonial de los estados nacionales, el discurso liberal oculta la violencia racial y de género del «colonialismo interno» (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 179).

Dado que las sociedades andinas presentan simultaneidad y articulación entre diversos horizontes culturales, en este artículo propongo que la escritura autobiográfica de Gavilán Sánchez construye una masculinidad subalterna racializada como consecuencia de la subordinación del sistema de género de la comunidad indígena (en la que el memorialista pasó su niñez) al sistema de género de la modernidad estatal (representada por las Fuerzas Armadas). Es decir, se manifiesta una yuxtaposición o «entronque patriarcal» (Paredes, 2014, pp. 71-73) en el marco de la colonialidad del poder y del género.

En primer lugar, identifiqué un «patriarcado de baja intensidad» que opera en el «mundo-aldea» (Segato, 2016, p. 112). Aunque Segato utiliza el término mundo-aldea para referirse a grupos indígenas amazónicos de escasa interacción con las administraciones colonial y republicana, considero que el término es pertinente para la representación que Gavilán Sánchez ofrece de las comunidades campesinas y quechuahablantes en las que se criaron él y otros exsoldados ayacuchanos. Mi análisis del mundo-aldea de Gavilán Sánchez sigue la descripción ofrecida por Rivera Cusicanqui (2010) a partir de los estudios etnohistóricos de Tom Zuidema. Las sociedades preinvasión europea de la región andina (y, por extensión, las que participaron marginalmente de los procesos de colonización/modernización) establecieron espacios productivos diferenciados para lo masculino y lo femenino, lo que se expresaba en una distribución del poder jerárquica

pero complementaria (pp. 186–187). Esta relación de equilibrio entre géneros (si bien móvil y contenciosa) es lo que denominó «dualismo de género» (Segato, 2016, p. 119).

En segundo lugar, identifiqué un «patriarcado de la colonialidad moderna», introducido por la invasión europea y consolidado durante la formación de los estados nacionales, que desestructura y subordina al «patriarcado de baja intensidad» (Segato, 2016, p. 119). En la escritura de Gavilán Sánchez, las manifestaciones de este segundo patriarcado corresponden a los efectos de sucesivos procesos de modernización que alcanzaron al mundo-aldea desde antes del inicio del CAI. La yuxtaposición de patriarcados se consolida en el *leitmotiv* principal de *Carta*: el memorialista interpela a la figura paterna Shogún a través de un lenguaje religioso y un modo melodramático⁵. A diferencia del narrador y sus compañeros de generación, el teniente Shogún nunca aparece marcado con raza, etnia u origen geográfico, lo que implicaría que se trata de un limeño de clase media alta, es decir, la versión peruana de la masculinidad universal y su respectivo círculo letrado⁶. Gracias a la intervención de Shogún, el memorialista ingresa al espacio estatal y se vuelve «ciudadano», término que en el Perú poscolonial conlleva una necesaria «desindigenización».

Asimismo, dado que todo el texto de *Carta* está estructurado como una interpelación al teniente del Ejército peruano, la escritura de Gavilán Sánchez

⁵ A partir del estudio clásico de Brooks (1976), el melodrama ha sido estudiado como el género de la modernización y secularización eurocéntricas (pp. 10-16). Sin embargo, debido a la popularidad global del género y sus múltiples manifestaciones, Singer (2001) prefiere definirlo como «concepto cúmulo» (*cluster concept*) (p. 44, mi traducción). Dentro de esta flexibilidad y porosidad, Singer propone que el melodrama está definido por cinco elementos concurrentes: (i) la centralidad del *pathos* (pena o compasión, experimentadas tanto por los personajes como por la audiencia); (ii) el exceso de afectos y emociones; (iii) la polarización moral del mundo (lo bueno contra lo malo en un nivel absoluto); (iv) una narrativa no estrictamente causal (es decir, regida por el azar o el destino), y (v) el sensacionalismo gráfico (2001, pp. 44-49). Estos cinco elementos aparecen en *Carta* a partir de las interpelaciones al teniente Shogún, quien es la fuente de *pathos* y representa el «bien» (un nuevo modelo de ciudadanía) a partir de su identificación con Dios Padre. Asimismo, la narración está regida por la fatalidad, las emociones excesivas y la espectacularización del dolor (como el caso de la muerte de Rosaura). Para los propósitos de este artículo, lo importante es destacar que el modo melodramático de «Epílogo» y *Carta* se manifiesta como consecuencia de la introducción del patriarcado de colonial moderno.

⁶ ¿Es Shogún un mestizo, descendiente de europeos e indígenas que participa del entorno urbano y moderno? En mi perspectiva, el teniente del Ejército representa la ideología del mestizaje que promueve la «desindigenización» de la población por medio del sistema educativo estatal (De la Cadena, 2006, pp. 63-73).

subordina el «dualismo de género» del mundo-aldea al «binarismo» de la colonialidad (Segato, 2016, p. 121), lo que provoca la reducción de lo femenino al espacio privado y su consecuente despolitización. Asimismo, el entronque de patriarcados desestabiliza la masculinidad subalterna del memorialista, puesto que, si bien se identifica con la institución militar (y el modelo de ciudadanía/masculinidad propuesto por Shogún), lo hace desde una posición racializada, es decir, marcada por el origen regional (Ayacucho), por la etnicidad (quechuahablante) y por la clase social (campesino y suboficial del Ejército, a pesar de su profesión actual de antropólogo). El discurso liberal de la ciudadanía postula la igualdad entre Shogún y el memorialista Gavilán Sánchez, así como entre ambos y las mujeres que conforman la nación, pero las dinámicas de la colonialidad de poder y de género establecen una jerarquía que ubica a Shogún, en tanto representante de la masculinidad hegemónica, en el estatus más alto. Debajo de Shogún, se ubica el memorialista en tanto hombre racializado⁷. Subordinados a ambos, se encuentran las mujeres.

Debo aclarar que mi análisis textual y hermenéutico no implica juicios sobre la exactitud o veracidad de los escritos de Lurgio Gavilán Sánchez, así como tampoco ningún juicio moral sobre su persona. Mi análisis se enfoca en los lugares de enunciación y narrativos (públicos lectores implícitos en el texto), que son efectos retóricos insertos en dinámicas sociales e históricas. Considero que la escritura autobiográfica de Gavilán Sánchez, dada su importancia en los estudios sobre memoria cultural del CAI, merece un estudio detenido de la dimensión de género. Mi formación académica y profesional se llevó a cabo en los mismos círculos letrados limeños que recibieron la escritura de Gavilán Sánchez como un texto «excepcional» y «auténtico». Esta lectura también se alimenta de mi propia experiencia como un mestizo proveniente de familia de clase trabajadora y que está en proceso de «reindigenizarse». Mis abuelos eran quechuahablantes que asimilaron y difundieron modelos de masculinidad semejantes a los que se discuten en estas páginas.

⁷ McKegney (2014) propone el neologismo inglés *masculindians* («masculindios» en español) para referirse a las imágenes estereotipadas de hombres indígenas que difunde el poder colonizador global. Estas imágenes, que pueden enfatizar el exceso o déficit de masculinidad, apelan a los valores de lo «auténtico» o «tradicional» y se insertan en políticas de despojo de tierra. En el caso del memorialista Gavilán Sánchez, hay una consciencia de déficit de masculinidad en relación con el modelo encarnado por el teniente Shogún, a quien se reconoce como padre bueno en un universo moral. Por otra parte, McKegney también propone que *masculindians* describa narrativas e imágenes que cuestionen los estereotipos colonizadores, siguiendo una estrategia de resistencia similar a la categoría «postindio» de Gerald Vizenor (2014, p. 2).

En las siguientes secciones, voy a analizar el sistema de género colonial moderno y la masculinidad subalterna del memorialista a partir de los siguientes temas: (i) el lugar de enunciación de Gavilán Sánchez y la coexistencia de dos públicos lectores (narratarios); (ii) la subordinación del patriarcado de baja intensidad en el mundo-aldea; (iii) la imposición del patriarcado colonial moderno con un lenguaje religioso, y (iv) la representación de las mujeres a partir de un lenguaje melodramático que anula su dimensión política.

LOS DOS PÚBLICOS LECTORES Y EL LUGAR DE ENUNCIACIÓN

No es posible establecer el lugar de enunciación de Gavilán Sánchez sin referirse a los dos públicos lectores (narratarios) que coexisten de manera jerárquica en las dos etapas de su escritura autobiográfica. El público lector dominante es la esfera letrada limeña (que controla la producción de la memoria cultural hegemónica), mientras que el público subordinado es la generación de exsoldados ayacuchanos con la que se identifica Gavilán Sánchez. Estos dos públicos lectores están definidos por su acceso al mercado editorial y a la academia, cuyas instituciones responden a las dinámicas de colonización/modernización y de centralismo de la historia del Perú. Aunque propongo un cambio en el lugar de enunciación de Gavilán en la segunda etapa de sus memorias, la jerarquía entre los dos públicos lectores se mantiene.

En la primera etapa de su escritura (*Memorias*), el público lector dominante es implícito y se articula a partir de los paratextos. En la segunda etapa («Epílogo» y *Carta*), este público lector está encarnado en la figura del teniente Shogún. Se observa un movimiento similar con el público lector subordinado, cuyos rasgos generacionales se perfilan progresivamente de libro a libro. Por su parte, el memorialista Gavilán Sánchez, en tanto campesino quechuahablante y doctor en Antropología, se convierte en un puente democratizador entre los dos públicos, pero la jerarquía entre ambos se mantiene por la retórica religiosa y el modo melodramático (Shogún es el «padre» simbólico de Gavilán Sánchez). Mi propuesta es que, para entender esta dinámica de subordinación, es necesario analizar el sistema de género en «Epílogo» y *Carta*, en los que se descubren dinámicas de racialización de los hombres y despolitización de las mujeres.

La frase «soldado desconocido» en el título completo de *Memorias* revela que Gavilán Sánchez era consciente del tipo de intervención que su libro estaba realizando en el campo de los estudios de memoria. ¿Para quiénes son este sol-

dado y su memoria «desconocidos»? La respuesta implícita es para el público lector dominante, los círculos letrados y la esfera pública que participan del mercado editorial. En las «Palabras preliminares», Gavilán Sánchez busca facilitar la comunicación con este auditorio primario al afirmar, al estilo de la *captatio benevolentiae*, que su relato presenta hechos de la «vida cotidiana» sin «dramatismo ni victimización» (2017, p. 26). Por otro lado, aunque su relato encierra elementos desconocidos y perturbadores para el sector letrado limeño, el caso es distinto para el grupo social con el que se identifica Gavilán Sánchez. Este segundo público lector está conformado por sus paisanos ayacuchanos y excabitos o suboficiales del Ejército, para quienes la trayectoria de Gavilán Sánchez es, en realidad, una experiencia compartida.

Como indica Cynthia E. Milton (2018), las lecturas críticas de *Memorias* han enfatizado la identidad de Gavilán Sánchez como exsenderista, pero no se han enfocado lo suficiente en su identidad como exsoldado del Estado peruano a pesar de que pasara por lo menos diez años ligado a esta institución (p. 102). En ese sentido, propongo que Gavilán Sánchez establece una mayor identificación con el Ejército peruano mediada por la retórica del melodrama familiar en la segunda etapa de su escritura. Además, el carácter «excepcional» del testimonio de Gavilán Sánchez se diluye porque ahora incorpora otros testimonios similares dentro de un marco generacional y regional. Este sector social son los jóvenes ayacuchanos que, debido a la rampante injusticia social, decidieron participar de una lucha revolucionaria que degeneró en la violencia fratricida del CAI. El «Epílogo» incluye los testimonios de los cabitos (y exsenderistas) Vicente y Andrés, y de la exsenderista Adelaida.

Después de mucho tiempo de camino, en la Pascua de 2016, nos juntamos los adolescentes de aquella vida militar, pero solo habíamos llegado tres. ¿Dónde estarían los demás? ¿Bajo la sombra de la muerte? [...] Los caminos, las historias fueron distintas, pero estábamos juntos otra vez para hablar, para ayudarnos, pensando siempre en un futuro distinto para nuestros hijos, para nuestros paisanos (2017, p. 201)

En la escritura de Gavilán Sánchez, hay un movimiento de lo individual a lo colectivo que toma como modelo la escritura de José María Arguedas (por otra parte, una influencia fundamental en su retórica). En *Carta*, refiriéndose a su participación en la violencia del CAI, el memorialista afirma que «la historia en sí misma es inenarrable, ya que no solo es el tránsito de un hombre, es la historia del Perú discontinuo y atomizado» (Gavilán Sánchez, 2019, p. 99).

Carta es una reescritura de *Memorias* que sustituye la estructura lineal y secuencial por una estructura más libre, con repeticiones y digresiones. El relato empieza *in media res* con el traumático encuentro con Shogún, teniente del Ejército peruano, quien le salva la vida durante una emboscada militar en 1985 y se convierte en su padre adoptivo. Luego el relato se mueve hacia el pasado (insertando episodios de la infancia del narrador no incluidos en *Memorias*) y hacia el futuro (incluyendo las consecuencias profesionales y familiares de la publicación de su primer libro). El hilo conductor de todas estas secciones (con diferencias de estilo y suficiente autonomía narrativa para ser leídas independientemente) es la interpelación a Shogún por aquel gesto humanitario hacia el narrador, gesto incomprensible en el contexto deshumanizador de la guerra. Es de notar que, mientras en *Memorias* el teniente del Ejército es un personaje secundario de breve aparición, en *Carta* se convierte en enigma a resolver (el tema del libro es descubrir quién es realmente este militar) y destinatario último de los escritos del narrador. En las interpelaciones a *Shogún* se combinan la retórica religiosa y sentimental que, en los términos de la polarización moral del mundo que caracteriza al melodrama, identifica a Shogún como Dios Padre y modelo de una nueva ciudadanía (o nueva «hombría») en el contexto postbélico⁸. En palabras de Brooks, el narrador melodramático de *Carta* aspira, a partir del *pathos* por la memoria personal de Shogún, una resacralización del mundo sustentada en gestos personales que expresan un universo moral (1976, pp. 16-20).

Por otra parte, el memorialista Gavilán Sánchez se identifica en *Carta* como miembro de una familia que practica la economía rural a partir de claras diferencias de género. Esta dimensión familiar se manifiesta en la reconstrucción que hace Gavilán Sánchez de su niñez antes de incorporarse a Sendero Luminoso. Cuando era un niño, el memorialista participaba con su familia en una economía campesina tradicional en proceso de modernización en la ceja de selva (cuenca del río Apurímac). Esta dimensión familiar también aparece cuando Gavilán Sánchez cuenta las peripecias de otros niños soldados como él en el «Epílogo» de *Memorias*. En cuanto al lugar de enunciación y del narratorio, esta dimensión

⁸ Dado este énfasis en la intimidad y lo sentimental, *Carta* es un texto que participa de manera más evidente del «giro subjetivo» y del «mercado de las emociones» en los que Salazar Jiménez ubica a *Memorias* (2016, p. 173). Asimismo, *Carta* tiene similitudes con los relatos autoficcionales sobre vínculos filiales entre un escritor que lidia con la posmemoria y su padre involucrado en procesos de violencia política (Johansson y De Vivanco, 2019), con la diferencia fundamental que de Gavilán Sánchez sí participó directamente del CAI y el vínculo con su «padre» Shogún es simbólico.

familiar se manifiesta en la identidad del narrador, quien se distancia del nómada sometido a la autoridad disciplinaria de su primer libro para asumirse como un escritor que lleva una vida familiar. Si en el capítulo final de *Memorias* el narrador era un sobreviviente que encontraba dificultades para adaptarse a la idiosincrasia de Ayacucho posconflicto, en *Carta* el narrador es todavía un sobreviviente, pero su objetivo es reconstruir su familia desde un hogar bien establecido en esta misma región. En la siguiente sección, voy a analizar la reconstrucción de la infancia pre CAI que ofrece Gavilán Sánchez en *Carta*, en la que se manifiesta la subordinación del dualismo de género del mundo aldea a las dinámicas del patriarcado colonial moderno.

SUBORDINACIÓN DEL BINARISMO DE GÉNERO DEL MUNDO-ALDEA

En la presentación de *Memorias*, Carlos Iván Degregori destaca la descripción que Gavilán Sánchez ofrece de su niñez campesina:

Desde su aldea, Lurgio veía pasar un bote por el río: «Nos acercábamos para ver cómo funcionaba el motor; a veces veíamos un avión brillando a lo lejos, un camión pasando por la carretera...». Sus recuerdos nos pintan una realidad muy distinta de la que el Informe Vargas Llosa presentaba en esos años sobre la comunidad de Uchuracchay, como un mundo congelado en el tiempo, «atrasado y tan violento», con “hombres que viven todavía como en los tiempos prehispánicos (2017, pp. 15-16).

A partir de este comentario, Degregori pone énfasis en la agencia de Gavilán Sánchez para autorrepresentarse y cuestionar las narrativas hegemónicas sobre lo «andino». En la cita anterior, la niñez del memorialista está marcada por la fascinación hacia la máquina y la velocidad, dos de los emblemas de la modernidad. Sin embargo, es significativo que esta cita (u otra de contenido similar) esté ausente del texto original de *Memorias*. El relato empieza con la incorporación de Gavilán Sánchez a Sendero Luminoso y la información que ofrece sobre su vida previa es muy escasa, apenas algunos datos sobre los ciclos de migración a la ceja de selva, las prácticas agrícolas comunitarias y las premoniciones de una tormenta (la guerra popular de Sendero Luminoso) que pretendió acabar con las injusticias sociales.

En cambio, la infancia pre CAI sí es descrita con detalle en *Carta*, en lo que constituye el capítulo más largo del libro: «Camino río abajo». El narrador

empieza este capítulo reconociendo la ausencia de esta etapa de su vida en las conversaciones que tuvo con Shogún cuando era cabito, lo que remite a su ausencia en el texto de *Memorias*. Es decir, través de su padre Shogún, el narrador se comunica con el público lector dominante, los círculos letrados que producen y discuten la memoria cultural hegemónica sobre el CAI. Debe destacarse que, aunque la descripción de las prácticas agrícolas comunitarias ocupa la mayor parte de «Camino río abajo», el relato está puntuado por referencias explícitas a los procesos de modernización en marcha y a su impacto en las economías tradicionales:

A partir de entonces viviríamos en la selva donde papá sembraba maní y coca. La modernidad había llegado a ese mundo de olvido. Los productos tenían mejor precio que las papas, habas y chuñus. Nuestros paisanos ya estaban allí, trabajando y haciendo dinero (2019, p. 36).

Félix Reátegui (2020) señala que este capítulo idealiza la vida rural previa al CAI y, con excepción de un par de referencias, evita denunciar «la precariedad de la vida en el campo peruano, [...] la indefensión ante los ciclos de la naturaleza y ante los empujes de una modernidad inequitativa y racista» (párrafo 12). Debo añadir que el «tono de denuncia» también está ausente en los episodios de violencia de género, menos cruentos que los que ocurrieron durante el CAI, pero igual de sistemáticos. Mi interpretación es que la ausencia de denuncia no es solo un efecto de la idealización, sino un mecanismo retórico que, por medio del modo melodramático, permite justificar la autoridad del teniente Shogún como modelo de padre e ideal de masculinidad. La figura de Shogún, en tanto destinatario del texto y encarnación del público lector dominante, impone lógicas del patriarcado colonial moderno a un contexto cultural (el mundo aldea de la niñez de Gavilán Sánchez) que se rige por un sistema de género menos jerárquico y rígido.

En «Camino río abajo», las prácticas comunitarias son descritas a partir de la división y la colaboración entre los géneros: «Lo importante era la participación del ayllu en la siembra y cosecha. Las mujeres ponían la semilla en la tierra, mientras el varón araba, y si no era de ese modo la cosecha se perdía en la helada o la sequía que azotaba aquellos lares» (p. 49). El memorialista utiliza la misma dinámica entre los géneros para describir la rutina familiar. El padre es el líder del grupo y maneja eficientemente la sabiduría tradicional (tanto técnicas agrícolas como mitos del folklore regional), mientras que la madre es quien establece la importancia de la familia en su memoria. Esta división de labores parece corresponder al dualismo de género del mundo-aldea, en el que lo femenino participa

del poder simbólico y ritual por medio de la conservación de la memoria familiar (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 187). Sin embargo, aunque la madre es el origen del deber ético de reconstruir a la familia (el proyecto final de *Carta*), su centralidad queda diluida porque el mismo texto le atribuye un rol secundario o subsidiario en relación con las figuras paternas. Esta subordinación de la madre (y de lo femenino) debe explicarse a partir de la proyección del patriarcado colonial moderno que subordina el dualismo de género del mundo-aldea.

Como parte de la subordinación de la figura femenina, la narración de los episodios de violencia de género pre CAI no reconoce patrones sistémicos; en cambio, reduce esta violencia a faltas individuales y episodios azarosos dentro de una saga melodramática: «Cuántas veces hicimos rabiar a mamá» (2019, p. 46). En el episodio en que la madre del narrador es obligada por su pareja a recorrer la montaña agreste en busca de un animal perdido, el narrador ignora las implicancias de abuso doméstico apelando a lo que Singer (2001) denomina el *pathos* del melodrama (pp. 44-45). Dice el texto de Gavilán Sánchez:

Quizá por primera o por enésima vez dudara del sentido de la vida y quiso acaso fundirse con el universo con la convicción de una suicida sin dolor ni lágrimas. Pero, pese a todo, esa mujer acosada, constantemente perseguida por sus pasos, tuvo mucha fuerza para regresar a casa. El amor de una madre supera esos límites y sus pies, en la noche oscura, se dirigieron a donde sus hijos (2019, pp. 46-47).

La descripción de la madre biológica del memorialista, quien privilegia su deber de madre sobre su propio bienestar, está fuertemente influenciada por la retórica católica de la Virgen María (que el narrador domina por su paso por el seminario franciscano)⁹. En ese sentido, el ideal de lo femenino está marcado por el sacrificio para cumplir con los deberes de la maternidad.

Siguiendo la lógica del melodrama, en los episodios de la niñez pre CAI (tanto de Gavilán Sánchez como de los cabitos Vicente y Andrés), los responsables del sufrimiento son las figuras paternas. Hay una oposición moral entre la madre víctima y el padre agresor, quien además es descrito como una figura ausente que incumple sus roles de proveedor¹⁰. Este modo melodramático se repite en la

⁹ Fuller (1993) describe este tipo de mujer virtuosas, educadoras y caritativas como el «modelo mariano», difundido por el Estado, la Iglesia y los poderes fácticos más importantes del país (pp. 63-64).

¹⁰ Según Ramos Padilla (2006) las masculinidades de sectores populares (es decir, racializadas) del Perú están subordinadas a una estructura patriarcal en la que los hombres compiten por el control de lo femenino reproductivo. Según la cultura machista, el hombre establece su

participación de los niños en el CAI (ya sea en las fuerzas subversivas o estatales), puesto que su incorporación a una institución se describe como el ingreso a nueva familia. Es decir, la orfandad en los exsoldados ayacuchanos se convierte en una justificación para su involucramiento en el CAI, donde encontraron padres sustitutos.

Estos padres biológicos e institucionales, en la medida en que se organizan a partir del modo melodramático, se sitúan en el esquema de polarización moral del mundo. A diferencia de la primera etapa de su escritura, «Epílogo» y *Carta* presentan a los líderes e ideólogos de Sendero Luminoso como malos padres, quienes faltan a su rol de proveedores y provocan el sufrimiento de las madres y sus hijos. El testimonio de la exsenderista Adela, mediado/traducido por Gavilán Sánchez e incluido en «Epílogo», incluye una evaluación muy negativa del liderazgo de Feliciano, alias de Óscar Ramírez Durand, quien asumió el control de las guerrillas de Sendero Luminoso tras la captura de Abimael Guzmán en 1992. Debe destacarse que, como Gavilán Sánchez es el mediador de este testimonio, las acusaciones contra Feliciano apelan otra vez al *pathos* de la familia, como si el mayor crimen del líder senderista fuera ser un mal padre: «Un cucharón nos daba a los compañeros mayores y a los niños un cucharón y medio. Casi morimos de hambre. Ese Feliciano casi nos mata» (2017, p. 236). El testimonio de Adela concluye con ella, ya madre de familia, viviendo en la misma precariedad que la acompañó antes del CAI, lo que dentro de la retórica del libro significa que se encuentra huérfana de un padre (ya sea el Estado o el discurso revolucionario) que le brinde bienestar y protección.

Lo interesante del caso de Adela es que, a diferencia de los «cabitos» (Andrés, Vicente y del propio narrador), esta mujer no pasó por la institución militar y todavía se identifica con la militancia senderista. De hecho, Adela deja abierta la comunicación con el grupo subversivo: «¿Qué diría el partido de mi historia? Contaría todo mi sufrimiento que pasé en el monte, lo que pasamos sin dormir, lo que comimos crudo y gusanos. Yo no terminaría de contar» (2017, p. 241). Inmediatamente después, el memorialista cancela esta posibilidad: «Como dice

supremacía en tanto proveedor material de su familia. Como contraparte, este modelo de masculinidad fomenta la represión de las emociones y los sentimientos, que son considerados expresiones de debilidad femenina. Utilizando el marco teórico del feminismo decolonial, considero que la descripción que ofrece Ramos Padilla corresponde al patriarcado colonial moderno, aunque los rasgos que menciona también están presentes en el patriarcado de baja intensidad del mundo-aldea. Como consecuencia del entronque de patriarcados, la violencia de género se exacerba.

Adela, no terminaríamos de contar la vida que nos diste, señor Abimael Guzmán Reynoso y mis queridos gobernantes. Ese río de sangre es interminable» (2017, p. 242). Aunque la cita incluye una referencia a los gobernantes de la democracia peruana, responsables de las desigualdades estructurales que generaron el conflicto, el mensaje completo tiene como destinatario al ideólogo de Sendero Luminoso quien, como ejemplo último de mal padre, provocó una guerra fratricida. A diferencia de Adela, el narrador Gavilán Sánchez sí interactuó con padres buenos que cumplieron a cabalidad su rol de proveedor. Aunque estos padres simbólicos incurrieran en excesos de violencia física y psicológica, estaban revestidos con los atributos de una divinidad verdadera.

DIOS PADRE SHOGÚN

En la segunda etapa de la escritura de Gavilán Sánchez, el narrador se reconoce como miembro de una generación de exsoldados del Ejército peruano que honra la memoria personal del teniente Shogún. La nobleza de Shogún se manifestó al evitar el ajusticiamiento del niño senderista y convertirse en su padre sustituto durante el tiempo en que dirigió la base militar de San Miguel (gestos por los cuales el narrador queda «endeudado», como repite constantemente). Este militar ético y bienhechor es presentado como una excepción a la lógica deshumanizadora de la guerra y un modelo de ciudadanía en el Perú posconflicto (De Vivanco, 2021, p. 143). Sin embargo, Shogún no es un caso inusual, pues los testimonios de los cabitos Andrés y Vicente incluyen episodios similares de nobleza y humanidad de otros militares, quienes se convirtieron en sus respectivos padres adoptivos.

En el caso del cabito Andrés, hay un fuerte contraste entre la orfandad de su militancia senderista y el gesto humanitario y familiar de su captor, un soldado llamado Grillo (un hombre afrodescendiente), quien lava sus heridas y evita que los ronderos lo ejecuten (Gavilán Sánchez, 2017, p. 211). Tras ser llevado a la base militar, Andrés es encarcelado y otros soldados lo golpean porque es considerado un «terrucos». Estos soldados se comportan con una crueldad similar a la violencia de los malos padres del mundo-aldea y de Sendero Luminoso. No obstante, el abuso se interrumpe cuando la autoridad es restablecida y el jefe de la base (un individuo no marcado racialmente y de posición similar a la de Shogún) anuncia que Andrés se convertirá en cabito. A continuación, el soldado Grillo vuelve a curar las heridas de Vicente y le entrega ropa nueva. Significativamente, la narración autobiográfica de Gavilán Sánchez incluye un episodio similar, en el

que Shogún le regala zapatos nuevos por Navidad. Es decir, aunque exista contención emocional masculina, los padres militares cumplen a cabalidad su rol de proveedores dentro de la estructura patriarcal. Las prendas de vestir constituyen marcas de la nueva socialización de los exsenderistas, el paso del mundo-aldea a la dimensión estatal.

El vocabulario melodramático y religioso (ya presente en los testimonios del «Epílogo»), se vuelve dominante y proliferante en «Estimado Teniente Shogún», el capítulo inicial de *Carta*. El objetivo de este capítulo es delimitar la transición del memorialista de su militancia en Sendero Luminoso a su incorporación al Ejército peruano. El lenguaje del memorialista tiene la estructura y la entonación de una oración, con repeticiones de preguntas dirigidas a Shogún al estilo de las letanías católicas. El memorialista reviste la memoria de Shogún con los diferentes ropajes del Dios de la Biblia, combinando imágenes del violento y distante dios del Antiguo Testamento y del dios del amor encarnado en Cristo (2019, pp. 11-14). Asimismo, la retórica de la conversión religiosa está combinada con la adquisición de un estado de civilización. El memorialista describe su militancia en Sendero Luminoso como un estado precivilizatorio, un mundo de miseria humana en el que comía raíces y vivía en cuevas de animales (2019, p. 16).

El encuentro con Shogún fue traumático y, por la manera en que se describe, constituye un episodio de castración, de anonadamiento e indefensión ante una fuerza invencible que amenaza con destruirlo, pero que finalmente le impone la deuda de su perdón. Gracias a la interacción con el teniente, el memorialista abandona por completo el mundo-aldea para incorporarse al Ejército, donde aprenderá a leer y a escribir correctamente en español, conocerá las leyes del Estado peruano y usará los zapatos que le regaló Shogún. Es decir, su situación de orfandad, que había marcado su niñez en el campo y su militancia en Sendero Luminoso, encuentra una solución satisfactoria. Es decir, la descripción del encuentro entre Shogún y Gavilán Sánchez sigue el patrón de la colonialidad del poder y del género. El resultado de este encuentro es que el memorialista abandone su supuesta condición de hombre prehistórico para ascender al estado de humanidad plena y al reconocimiento entre iguales en el ámbito estatal. En palabras del memorialista, el encuentro con Shogún es el punto de partida de «una fraternidad que nació en la guerra» (2019, p. 12), de la cual también participan sus paisanos ayacuchanos y exsoldados del Ejército peruano. Sin embargo, esta

fraternidad de hombres racializados, que reivindican su condición rural e indígena, se encuentra subordinada a la masculinidad hegemónica de Shogún¹¹.

En su comentario de *Memorias*, Juan Carlos Ubilluz crítica el «Epílogo» porque «la narración pierde algo de su tonalidad épica, y la identificación del narrador se desliza de los jóvenes ayacuchanos combatientes a los jóvenes ayacuchanos padecientes» (2020, pie de página 97). Gavilán Sánchez ya no se identifica con el espíritu de rebeldía de la juventud ayacuchana que se expresó en el ideal revolucionario de Sendero Luminoso, sino que se aproxima a «la lógica del giro ético, cuyo valor supremo no es otro que la preservación de la vida» (2020, introducción, párrafo 3). En otras palabras, el relato se enfoca en el sufrimiento de la víctima y rechaza cualquier proyecto revolucionario por ser inevitablemente violento. Conuerdo con esta perspectiva, con el añadido de que este giro ético se expresa por medio de un modo melodramático que objetiviza y despoltiza a las mujeres. El dualismo de género del mundo-aldea, que estaba presente en los episodios de la infancia campesina, desaparece por completo en la descripción de la militancia subversiva de Adela y Rosaura. El memorialista presenta a estas mujeres a partir del binarismo de género colonial moderno que ubica a la mujer en una posición subordinada. Así, lo femenino se reduce a un cuerpo anónimo al servicio del goce masculino o a un ideal recubierto por el ropaje de lo sentimental.

LA DESPOLITIZACIÓN DE LAS MUJERES EN EL PATRIARCADO COLONIAL MODERNO

En tanto sujeto revestido con los atributos de la divinidad, el teniente Shogún se convierte en el principio organizador de un nuevo orden social, como si se tratara de un héroe cultural que establece el principio de civilización: «Construiste una filosofía de vida donde no existen ni buenos ni malos porque estamos hechos de una misma estructura molecular con el ropaje de una fuerza cultural» (Gavilán Sánchez, 2019, p. 109). Sin embargo, el orden democrático y humanitario construido a partir del legado de Shogún es solo el aspecto visible/claro del orden colonial/moderno, en el que lo femenino universal es reducido a la encarnación

¹¹ El peculiar sobrenombre de este militar es apenas discutido en un par de líneas del capítulo final: «¿Querías imitar la historia japonesa de un tal Shogún que poseía su propio ejército?» (2019, p. 109). En tanto representante del patriarcado colonial moderno, Shogún es un individuo no marcado por la raza, por lo que la referencia orientalista de su apodo se convierte en irrelevante (es decir, pintoresca).

de la pureza, lo pasivo y al ámbito de lo privado (Lugones, 2008, p. 98). En el discurso de Gavilán Sánchez, este universal femenino se expresa en el predominio del modo melodramático en el «Epílogo» y en *Carta*. Por otra parte, la retórica melodramática recubre el lado oscuro/violento de este orden, que es el espacio de la violencia de género hacia las personas racializadas y genderizadas.

Como propone la crítica feminista decolonial, el discurso democrático otorga mayor agencia a las mujeres racializadas, pero también causa en los hombres racializados una respuesta reactiva que degenera en violencia de género. La masculinidad racializada, en tanto subordinada al hombre blanco/mestizo colonizador, tiene acceso limitado al ámbito masculino universal; al mismo tiempo, la masculinidad subalterna se ve amenazada por las mujeres racializadas que reclaman para sí el derecho a participar del mismo ámbito masculino universal. Mi propuesta de lectura es que el memorialista Gavilán Sánchez se encuentra en una posición similar en la segunda etapa de su escritura («Epílogo» y *Carta*). La castración que experimenta el memorialista en el encuentro de Shogún no solo implica el ingreso al orden de la modernización estatal y el binarismo de género, sino que también lo ubica en una posición subordinada en tanto exsoldado racializado (de origen campesino y quechuahablante). En tanto miembro de la masculinidad subalterna, el narrador asume una retórica melodramática para ubicar a lo femenino en el lugar de lo puro, pasivo y doméstico. De esta manera, se conjura la amenaza de la mayor autonomía de la mujer racializada en el orden democrático que supuestamente promueve la memoria de Shogún.

El caso más flagrante de reducción de lo femenino al ámbito de lo privado (y, en consecuencia, de despolitización) es el caso de la guerrillera senderista Rosaura, protagonista de un capítulo que lleva su nombre en *Carta*. El capítulo aparece justo después de «Estimado teniente Shogún» y está completamente mediado por la presencia del padre militar. El memorialista no se está comunicando directamente con Rosaura, sino que se la está presentando a Shogún: «Déjame presentarte a Rosaura, mi teniente. Ella viene de túnica roja, rodeada de pájaros carpinteros, de quetzales danzantes sobre su propia sangre, llevada en andas por los primeros hombres que poblaron la tierra» (2019, p. 23). El pasaje causa perplejidad, porque rompe con el *decorum* de la narración. Sin embargo, la plasticidad del pasaje grafica el sensacionalismo o la espectacularización que caracterizan al melodrama (Singer, 2001, pp. 48-49). Las referencias a la sangre y la prehistoria humana remiten a la descripción que Gavilán Sánchez ofrece de su militancia en Sendero Luminoso antes de encontrarse con Shogún, quien lo elevaría al estatus de «humano». Lo importante es que esta representación inicial

de Rosaura como la exótica prometida del memorialista se mantiene intacta y sin matices a lo largo del capítulo. En *Memorias*, Rosaura era una figura importante durante la militancia senderista de Gavilán Sánchez, pero que aparecía y desaparecía según el curso de la narración. En cambio, en este capítulo de *Carta*, Rosaura se convierte en una presencia ubicua que cambia por completo el sentido de la participación del narrador en Sendero Luminoso. Omitiendo referencias al compromiso ideológico o a la indignación por la desigualdad social, la experiencia revolucionaria de Gavilán Sánchez se explica por su amor romántico hacia Rosaura y su deseo de formar con ella una familia:

El amor era también revolución [...]. Gracias a su fuerza inmanente e invisible pude sobrevivir esos años de guerra tan cruenta y tan larga [...]. Quizá vi los ojos de mi madre, o en sus sienes la gran inteligencia de las mujeres del mundo que luchan por tratar de romper las cadenas de la opresión. Esos eslabones de violaciones, maltrato de sus maridos, humillaciones por parte de la justicia ciega (2019, p. 24)

Según Ubilluz (2020), la Rosaura de *Memorias* era una figura femenina fuerte y decidida que representaba «el espíritu de rebeldía ayacuchano» (cap. 3, subtítulo 2, párrafo 12). En *Carta*, aquella rebeldía queda absorbida por el lenguaje sentimental y la perspectiva melodramática: «¿Recuerdas cómo nos jurábamos, nos repetíamos que debíamos morir juntos, que si la muerte llegaba no nos abandonaríamos?» (2019, p. 25). La tragedia del narrador es haber sobrevivido al CAI, mientras que Rosaura falleció trágicamente en un enfrentamiento con las Fuerzas Armadas. A pesar de tratarse de una experiencia traumática, el narrador no omite referencias explícitas al cuerpo de Rosaura, que pasa del cuerpo desnudo del amor al cuerpo mutilado por la guerra. Asimismo, dado que Shogún representa a la institución militar, el narrador especula si su padre sustituto fue responsable directo de la muerte de Rosaura: «¿Usted, tu tropa, teniente, fueron los que hundieron el plomo en su endeble cuerpo? ¿Cómo puedo quererte, como te quiero, mi teniente, si mataste a mi amor?» (2019, p. 25). Es decir, Rosaura se convierte en representante de las mujeres víctimas de la violencia de género durante el CAI, pero la responsabilidad sobre su muerte queda diluida, ya no por la lógica de la guerra (como era el caso de *Memorias*), sino por la fatalidad del melodrama familiar y heterosexual.

Como indican Denegri y Esparza (2019) al estudiar la representación de violencia de género hecha por autores masculinos, «en tiempos tanto de guerra como de paz, el sujeto masculino evoca sistemáticamente la figura del amor romántico

heterosexual en su amplio espectro de gestos [...] y lenguajes con el fin de legitimar los crímenes de violencia contra la mujer» (p. 168)¹². La segunda etapa de la escritura de Gavilán Sánchez participa de esta tendencia porque, a través del recuerdo e identificación con Shogún, el memorialista utiliza profusamente el lenguaje sentimental. Los motivos del melodrama familiar no se limitan al capítulo sobre Rosaura en *Carta*, sino que recorre todos los ejercicios de memoria del libro. Por ejemplo, el luto del memorialista por la muerte de su madre en el mundo-aldea pre CAI es presentado a partir de tópicos del amor romántico:

Quizá, como dice el obispo Ángel Jara, mientras una mujer vive, no la sabemos estimar, porque a su lado todos los dolores se olvidan, pero después de muerta daríamos todo por mirarla un instante y escuchar un acento de sus labios (2019, p. 46).

En tanto fuente de virtud y bienestar, la mujer se subordina al placer masculino y desaparece como agente político. El memorialista repite constantemente, como si se tratara de una letanía mariana, esta apelación a lo femenino como fuente de consuelo, ya sea en las figuras de su madre, hija o Rosaura, todas reducidas a un rol suplementario con respecto a lo masculino.

¿A qué se debe esta apelación constante a lo femenino? Más allá de la dimensión individual del duelo, es significativo que en *Carta* apenas haya una breve mención a la emancipación de las mujeres en el contexto de los procesos de modernización (inequitativa y racista) que precedieron al CAI y que se aceleraron en el siglo XXI. En 2011, cuando el primo hermano del memorialista es asesinado por los militares por un caso de narcoterrorismo, los comuneros indignados los detienen en el patio de la comunidad y las mujeres toman el liderazgo como guardianas e interrogadoras. La narración asume la perspectiva de un paisano espectador que no oculta su sorpresa: «Cómo ha cambiado el tiempo, hubieras visto cómo las mujeres pateaban a los militares, eso no se podía hacer en épocas de peligro» (2019, p. 75). Se trata de un episodio sorprendente que remite a la agencia de las mujeres senderistas (Rosaura en *Memorias* y Adela en el «Epílogo»), pero el memorialista no incluye otro comentario más que una breve línea sobre la impunidad del crimen contra su primo hermano. Mi interpretación es que el silencio del memorialista revela el malestar de la masculinidad racializada

¹² Por otra parte, mientras Denegri y Esparza se enfocan en el concepto de gine-sacra, «mujer en estado de excepción permanente» (2019, p. 169), mi interpretación se centra en la yuxtaposición de patriarcados, porque revela las negociaciones que Gavilán Sánchez debe realizar en tanto parte de una masculinidad subalterna.

hacia mujeres de su mismo estatus socioeconómico que, dada las dinámicas de modernización, acceden a espacios tradicionalmente masculinos y se sustraen de la tutela masculina.

En «Epílogo» y *Carta*, la ausencia de mujeres que asuman posiciones de liderazgo o roles tradicionalmente masculinos se combina con la retórica melodramática en la descripción de la violencia de género. Así, la narración presenta esta violencia como consecuencia de emociones intensas y de una polarización moral del mundo en lugar de reconocer el impacto de las dinámicas de raza y género. Por otro lado, la retórica melodramática oculta el hecho de que la violencia de género es promovida y legitimada por el patriarcado colonial moderno que encarna el teniente Shogún. Los hombres racializados reproducen la misma violencia que la masculinidad hegemónica, pero carecen del estatus socioeconómico y racial que les corresponde a los tenientes del Ejército peruano. Esta paradoja está expresada en el siguiente fragmento:

Luego de estar en la guerra podemos sentir la responsabilidad de haber participado en cosas atroces que hieren la consciencia. Pero, ¿no basta que hayamos vivido en la miseria humana?, ¿debíamos ser aplastados doblemente por la violencia estructural para entender lo que es *ser hombre* y no dejarnos llevar por el miedo y la vergüenza? ¿No basta la conciencia que juzga? ¿No basta el recuerdo torturante? ¿Puedes decirme, mi teniente? (2019, p. 98; mi énfasis).

En este fragmento, el memorialista recoge la perspectiva de los exsoldados y suboficiales racializados (paisanos de Gavilán Sánchez), quienes han sido acusados de crímenes contra los derechos humanos en el marco de la justicia transicional. Además de la presencia de una retórica sentimental, me interesa destacar que el narrador diga «ser hombre» para referirse al procesamiento de la memoria traumática y la aceptación de responsabilidades. A lo largo de sus escritos, Gavilán Sánchez utiliza el masculino genérico («nosotros», «el hombre») para referirse al conjunto de la humanidad, a la nación peruana o a un grupo mixto particular. Sin embargo, en la cita que aparece más arriba, «ser hombre» tiene un significado específico y se refiere a la construcción de la propia masculinidad. «Ser hombre» significa lidiar con la propia consciencia y los recuerdos traumáticos, como el memorialista realiza en *Carta* y propone a sus lectores: «Pienso que necesitamos hablar y discutir mucho sobre lo que nos tocó vivir» (2019, p. 111). Sin embargo, a pesar de su supuesta autonomía fuera de las instituciones totales, el nuevo lugar de enunciación de Gavilán Sánchez está subordinado al Dios Padre Shogún (emblema de las Fuerzas Armadas) y

al patriarcado colonial moderno que representa. El impacto de este patriarcado (que subordina elementos del patriarcado de baja intensidad del mundo-aldea) es la despolitización de las figuras femeninas (en particular, Rosaura), ahora convertidas en objetos de consuelo para el sujeto masculino.

CONCLUSIONES

El presente artículo ha analizado el sistema de género colonial moderno y la construcción de la masculinidad subalterna racializada en la segunda etapa de la escritura de Lurgio Gavilán Sánchez, conformada por el «Epílogo» a la reedición de *Memorias* y por *Carta*. En esta segunda etapa, el memorialista establece con claridad el circuito de comunicación de sus textos, su lugar de enunciación y su público lector o narratario. En el caso de *Carta*, el narratario es el teniente Shogún, a quien se interpela por medio de un lenguaje religioso y un modo melodramático. El teniente del Ejército peruano encarna en el texto las lógicas de la colonialidad de poder y de género. Respecto del lugar de enunciación, el memorialista se reconoce como parte de un grupo generacional y regional específico: individuos ayacuchanos (la mayoría hombres) de origen campesino y quechuahablante que participaron directamente del CAI. En la sociedad post CVR, estos individuos encuentran dificultades para recuperar sus familias y reincorporarse a la vida civil. Para establecer este marco generacional y regional, el narrador reconstruye su infancia pre CAI (y la de otros excabitos), en la que se observan un patriarcado de baja intensidad y un dualismo de género característicos del mundo-aldea. Sin embargo, dado que el destinatario de estos textos es Shogún, este dualismo de género se encuentra subordinado al binarismo del patriarcado colonial moderno.

Además de la estructura de interpelación a Shogún, el patriarcado colonial moderno se manifiesta en *Carta* partir de los sucesivos procesos de modernización que impactan el mundo-aldea de la niñez del memorialista. Debido a los discursos liberales de igualdad y a la desarticulación del dualismo de género, los hombres racializados pierden estatus frente a las mujeres racializadas y responden con una violencia reactiva. La escritura de Gavilán Sánchez se refiere a estos episodios de violencia doméstica con una retórica melodramática que divide el mundo entre padres buenos y malos. Los padres malos son los padres biológicos de los exsoldados y los líderes de Sendero Luminoso. Por otro lado, el teniente Shogún y otros oficiales del Ejército peruano representan a los padres buenos. A partir del acto humanitario de Shogún (que evitó la ejecución del memorialista

cuando era miembro de Sendero Luminoso), *Carta* postula un discurso humanitario y democratizador para la sociedad peruana post CAI. Sin embargo, este mismo discurso está estructurado a partir del binarismo de género del patriarcado colonial moderno, en la que las mujeres ocupan un lugar subordinado a los deseos y necesidades de los hombres (figuras de consuelo), y pierden su dimensión política. Asimismo, la masculinidad racializada de Gavilán Sánchez, aunque inserta en el discurso humanitario y democrático, no escapa de la subordinación racial.

A partir de su posicionamiento como intelectual indígena, Lurgio Gavilán Sánchez realiza en *Memorias* y *Carta* una labor indispensable al cuestionar las narrativas oficiales sobre el CAI y la participación de los sectores indígenas y rurales en los procesos de modernización. Su escritura autobiográfica expande los límites de la esfera letrada limeña (que todavía controla los estudios de memoria cultural) y busca constituir un público lector alternativo constituido por sus compañeros de generación y de región de origen. Lamentablemente, la figura textual y simbólica del teniente Shogún (no la persona biográfica, quien escapa a los límites de mi análisis¹³) limita las potencialidades críticas de la escritura de Gavilán Sánchez al reforzar estructuras del patriarcado colonial moderno. Es de esperar que, en futuras intervenciones críticas, este notable intelectual indígena ofrezca versiones de masculinidad racializada más complejas y desestabilizadoras de la colonialidad.

REFERENCIAS

- Agüero, J. C. (2022, agosto 16). Reencuentros complejos. *Noticias SER*. <https://noticiasser.pe/reencuentros-complejos>
- Brooks, P. (1976). *The melodramatic imagination: Balzac, Henry James, melodrama, and the mode of excess* (ODY Upper Level PN1912 .B7). Yale University Press.
- De la Cadena, M. (2006). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanistica*, 61, 51--84.
- De Vivanco, L. (2021). *Dispares: Violenciaviolencia y memoria en la narrativa peruana (1980-2020)*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

¹³ En *Carta*, el memorialista Gavilán Sánchez indica que carece de información que permita identificar el nombre legal o el paradero del teniente Shogún, a quien dejó de ver pocos años después de incorporarse al ejército. El año 2022, en un evento público celebrado en el Museo de la Memoria, Tolerancia e Inclusión Social - LUM, Gavilán Sánchez se reencontró finalmente con Shogún y le dio aquel abrazo fraternal tan añorado en sus memorias (Agüero, 2022).

- Degregori, C. I. (2017). Presentación. Sobreviviendo el diluvio. Las vidas múltiples de Lurgio Gavilán. En L. Gavilán Sánchez, *Memorias de un soldado desconocido* (segunda edición revisada y aumentada, pp. 15-24). Instituto de Estudios Peruanos.
- Denegri, F. y Esparza, C. (2019). Violencia sexual y romance en el imaginario del Perú contemporáneo. En L. De Vivanco y M. T. Johansson (eds.), *Pasados contemporáneos: acercamientos interdisciplinarios a los derechos humanos y las memorias en Perú y América Latina*. Iberoamericana Editorial Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783964568465-012>
- Fuller, N. (1993). *Dilemas de la feminidad. Mujeres de clase media en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gavilán Sánchez, L. (2017). *Memorias de un soldado desconocido* (segunda edición revisada y aumentada). Instituto de Estudios Peruanos.
- Gavilán Sánchez, L. (2019). *Carta al Teniente Shogún*. Debate, Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.
- Hibbett, A. (2019). La problemática centralidad de la víctima en la memoria cultural peruana. En L. De Vivanco y M. T. Johansson (eds.), *Pasados contemporáneos: acercamientos interdisciplinarios a los derechos humanos y las memorias en Perú y América Latina* (pp. 149-165). Iberoamericana Editorial Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783964568465-011>
- Johansson, M. T. y De Vivanco, L. (2019). Autoficciones de filiación en las narrativas de memoria: Chile, Argentina, Perú. En M. T. Johansson y L. De Vivanco (eds.), *Pasados contemporáneos: acercamientos interdisciplinarios a los derechos humanos y las memorias en Perú y América Latina* (pp. 311-325). Iberoamericana Editorial Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783964568465-020>
- Los casos investigados por la CVR. (2003). En *Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación* (vol. 7). CVR.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- McKegney, S. (2014). Into the Full Grace of the Blood in Men. An Introduction. En *Masculindians: Conversations about indigenous manhood*. University of Manitoba Press.
- Milton, C. E. (2018). *Conflicted Memory: Military Cultural Interventions and the Human Rights Era in Peru*. University of Wisconsin Press.
- Paredes, J. y Colectivo Mujeres Creando. (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Cooperativa el Rebozo.

- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Z. Palermo y P. Quintero (eds.), *Aníbal Quijano: Textos de fundación* (pp. 109-158). Ediciones del Signo Signo; Center of Global Studies and the Humanities, Duke University. <http://core.cambeiro.com.ar/0-136923-8.pdf>
- Ramos Padilla, M. Á. (2006). *Masculinidades y violencia conyugal: experiencias de vida de hombres de sectores populares de Lima y Cusco*. Universidad Peruana Cayetano Heredia, Facultad de Salud Pública y Administración Carlos Vidal Layseca.
- Reátegui, F. (2020, abril 11). Notas sobre «“Carta al teniente Shogún” de Lurgio Gavilán». *Revista Ideele*. <https://www.revistaidееle.com/2020/04/11/notas-sobre-carta-al-teniente-shogun-de-lurgio-gavilan/>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). Mujeres y estructuras de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política. En *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (pp. 179-201). Mirada Salvaje.
- Salazar Jiménez, C. (2016). Recepción y circulación de los textos de Lurgio Gavilán y José Carlos Agüero. *Letras Hispánicas*, 12, 172-183.
- Saona, M. (2017). *Los mecanismos de la memoria. Recordar la violencia en el Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Segato, R. (2016). Colonialidad y patriarcado moderno. En *La guerra contra las mujeres* (pp. 109-126). Traficante de Sueños.
- Singer, B. (2001). *Melodrama and modernity: Early sensational cinema and its contexts* (ODY Upper Level PN1995.9.M45 S56 2001). Columbia University Press.
- Ubilluz, J. C. (2020). *Sobre héroes y víctimas: Ensayos para superar la memoria del conflicto armado*. Taurus.