

**LOS  
ENMASCARAMIENTOS  
DEL MAL EN *LA PALABRA  
DE LOS MUERTOS O  
AYACUCHO HORA NONA*  
DE MARCIAL MOLINA  
RICHTER**

**Jorge Trujillo Jurado\***

jtrujill@ulima.edu.pe  
Universidad de Lima

**Fecha de recepción:** agosto de 2020

**Fecha de aceptación:** diciembre de 2020

---

\* **Jorge Trujillo Jurado** estudió Literatura Hispanoamericana en la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde también cursó estudios de Ciencia Política. Sus campos de interés son la literatura colonial, la sermonística barroca, los estudios del Renacimiento, los discursos contrarrevolucionarios y la generación novecentista. Sobre estos temas, ha publicado artículos en revistas. Dentro de sus últimas publicaciones se encuentra la siguiente: “En torno a las ideas de identidad y nación” en *Paisajes peruanos* de José de la Riva Agüero, contenido en el libro editado por Jorge Wiese en el 2013 titulado *Paisajes peruanos 1912-2012. José de la Riva Agüero, la ruta y el texto* (Lima, Perú: PUCP, Instituto Riva-Agüero). Actualmente, se dedica a la docencia.

**Resumen:** Aunque aún insuficientemente atendido por la crítica, el poema *La palabra de los muertos o Ayacucho hora nona* (1988), de Marcial Molina Richter, es uno de los que mejor muestra cómo impacta la violencia en la construcción de un discurso poético. Atendiendo este aspecto, nuestro artículo sostiene que en este conviven nociones occidentales europeas y andinas originarias sobre el mal, lo cual se manifiesta en el paso desde la idea de la dualidad del bien y el mal hacia una de paridad o complementariedad de dichos conceptos. Para demostrarlo, analizamos el texto desde los postulados de Jean Baudrillard y Beatriz Sarlo sobre disimulo y memoria, respectivamente, y recurrimos también al estudio del pensamiento andino y la apelación a la tradición, ambos identificables en el poema. La suma de todos estos elementos convierte a *Ayacucho hora nona* en uno de los mejores e interesantes libros producidos durante la época del terrorismo.

**Palabras clave:** Molina Richter, violencia, política, Ayacucho, disimulo, memoria, pensamiento andino, tradición.

## THE MASKING OF EVIL IN *LA PALABRA DE LOS MUERTOS O AYACUCHO HORA NONA* BY MARCIAL MOLINA RICHTER

**Abstract:** Although still insufficiently attended by critics, the poem *La palabra de los muertos o Ayacucho hora nona* (1988), by Marcial Molina Richter, is one of those that best shows how violence impacts in the construction of a poetic discourse. Considering this aspect, our article proposes that Western European and original Andean notions about evil coexist in this poem, which is manifested in the transfer from the idea of the duality of good and evil towards one of parity or complementarity of those concepts. To demonstrate this, we analyze the text from the concepts of Jean Baudrillard and Beatriz Sarlo on dissimulation and memory, respectively, and we also attend to the study of Andean thought and the appeal to tradition, both identifiable in the poem. The sum of all these elements makes *Ayacucho hora nona* one of the best books produced during the time of terrorism.

**Keywords:** Molina Richter, violence, politics, Ayacucho, dissimulation, memory, Andean thought, tradition.

### 1. Introducción

Las conclusiones del Informe final de la Comisión de la verdad y reconciliación (en adelante, IF-CVR), al analizar las dimensiones de la violencia vivida durante los años de agresión terrorista, señalan que más del 40% de muertos y desaparecidos reportados se

concentra en Ayacucho, porcentaje que alcanzó su nivel más alto durante la primera mitad de los años 80. Añade el IF-CVR que el impacto en esta zona fue tan fuerte que, si su tasa de víctimas se hubiera replicado en el resto del país, la cifra total hubiera sido de 1 000 200 muertos y desaparecidos (Coll, 2003).

La lamentable fama que “ganó” Ayacucho durante estos años puede identificar su origen en el levantamiento producido en 1969 para defender la gratuidad de la enseñanza. Como propuso Degregori, este hecho fue el germen de lo que más adelante sería el PCP-Sendero Luminoso: “Dos rupturas, dos actos de voluntad política, separan al SL de 1990 del que aparece en las siguientes páginas. Una primera se produjo en 1969-1970: fue la que dio lugar al nacimiento de SL como organización independiente” (2011, p. 17). La importancia de esta región en el surgimiento de la violencia terrorista queda claramente establecida cuando, nuevamente Degregori, nos recuerda que

Ayacucho fue el cuartel general de la ‘fracción roja’ encabezada por Abimael Guzmán, a partir de la cual nació y maduró Sendero Luminoso a lo largo de las décadas de 1960 y 1970. Asimismo, el espacio educativo ayacuchano (...) fue en esos años el lugar privilegiado de reclutamiento de SL. (p. 11)

Quizás las palabras clave de todo lo arriba dicho sean Ayacucho, violencia, víctima, educación. Curiosamente, los mismos términos podrían servir como ejes del poema que aquí analizaremos: *La palabra de los muertos o Ayacucho hora nona* de Marcial Molina Richter, docente ayacuchano de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Su extenso poema revisa y muestra, en claves de negación y confrontación de voces, la violencia que padeció esta provincia del país durante los años de la acometida terrorista. Lo hace desde el mismo lugar y periodo de la agresión: el Ayacucho de los años 80.

Que se trate de un escrito surgido en el centro y época misma de la violencia despierta nuestro interés y consideramos que tal origen arroja luces para su lectura y comprensión. Estos contextos espacial y temporal permiten preguntar si, al haberse producido en Ayacucho y en el momento mismo de supremacía violentista, el pensamiento andino propio de la zona puede rastrearse en el poema, de qué manera y cómo ello ayudaría

a configurar algún ideario o proyecto en este<sup>1</sup>. Partimos de la premisa de que la realidad ayacuchana de entonces, aunque predominantemente violenta, percibía la agresión desde un natural espanto y también desde criterios pertenecientes al pensamiento andino que podrían manifestarse en el texto.

Proponemos que en *La palabra de los muertos o Ayacucho hora nona*<sup>2</sup> se produce un traslado desde la noción de dualidad hacia la de paridad o complementariedad del bien y el mal, lo cual se muestra en la negación inicial de los actos de violencia ejercidos sobre Ayacucho/Huamanga y en la duda final acerca de la veracidad de aquella primera negación. Para dicho traslado, el poema plantea una revisión de la tradición ayacuchana/huamanguina que produce un rescate del pensamiento andino original acerca del bien y el mal, conceptos enfrentados en el poema en forma de calma (en la que nada pasa y todo se mantiene igual) y violencia (la de los acontecimientos terroristas y contrasubversivos). En tal sentido, creemos que el poema posee una equilibrada convivencia entre nociones occidentales y andinas originarias, lo cual lo enriquece y lo convierte en uno de los textos más interesantes entre los producidos durante los años de terrorismo.

Para nuestro análisis, junto a propuestas teóricas contemporáneas como la de *disimulo*, de Baudrillard (1978), y *memoria*, en la visión de Sarlo (2006), emplearemos postulados de estudios acerca de religión y pensamiento andino. Será útil también la revisión del concepto de tradición para comprender cómo esta posibilita el rescate y uso del pensamiento andino en el poema.

## 2. Análisis

*Si la política se aparta de la moral, inevitablemente surge la violencia.*  
(Albert Camus)

La cita de Camus encierra los elementos que serán objeto de nuestro análisis: violencia, moral (en tanto estudio del buen o mal comportamiento humano) y la política. El

<sup>1</sup> Partimos de la relación entre texto y contexto (espacial y temporal) propuesto por Said (2004). Según este crítico, todo texto se alimenta de la cultura en la que se encuentra o en la que es producido sin posibilidad de escapar a su tiempo o espacio. Más allá de la total validez o no de la propuesta de Said, y de su pertinencia o no para la comprensión de la literatura surgida en los años de lucha contra el terrorismo, creemos que esta sí resulta útil para el análisis de *Ayacucho hora nona*, como demostraremos.

<sup>2</sup> En adelante, AHN.

tercero de ellos requiere una explicación. Ya Fredric Jameson proponía que el horizonte absoluto de lectura e interpretación es la interpretación política de textos a fin de identificar un inconsciente político que permita exponer a los artefactos culturales como actos socialmente simbólicos. Subyace el presupuesto de que existe un contenido político en la vida cotidiana que se manifestaría en los textos (1989, pp. 15-19). Esto puede percibirse en AHN, pues la violencia y mal ejercidos por agentes estatales (Fuerzas Armadas) y actores políticos no estatales (terroristas) son objeto, mediante este poema, de una interpretación y respuesta igualmente política que nos interesa analizar.

La idea final arriba expuesta sigue la postura de Said, ya antes mencionada, en torno al vínculo que tiene un texto con el contexto en el que es producido y del cual sería una manifestación. Así lo señala de manera directa: “En mi opinión, los textos son mundanos, son hasta cierto punto acontecimientos, e incluso cuando parecen negarlo, son parte del mundo social, de la vida humana y, por supuesto, de momentos históricos en los que se sitúan y se interpretan” (2004, p. 15). Todo texto, entonces, se nutre de su cultura (entendida aquí como proceso, entorno o hegemonía del individuo que produce) a la cual interpreta. Es decir, inevitablemente, un texto aunque sea sugerirá visiones, formas de pensamiento o creencias de la circunstancia espacial y temporal en que fue escrito. Desde estos márgenes construiremos nuestro análisis.

Conviene anotar que nuestro acercamiento al poema es diferente de los escasos estudios críticos que se han preocupado por su análisis<sup>3</sup>. No nos centraremos en distinciones entre hegemonía y contrahegemonía o en subalternidades presentes en el texto; tampoco nos enfocaremos en los rasgos textuales o estilísticos. Respetando la contribución de estos estudios (y partiendo de sus resultados), pretendemos un examen distinto. Realizaremos un análisis de las estrategias al interior del poema (su empleo de ciertos aspectos del pensamiento andino originario), aquellas que permiten entender su peculiar proceso de comprensión de la violencia sufrida.

Desde el principio del poema, pueden identificarse dos de sus elementos más importantes: la negación de la realidad y el apego a la tradición. Veámoslos con más detalle:

<sup>3</sup> Sorprende el poco interés que el libro de Molina Richter ha despertado en la crítica especializada. En nuestra investigación, únicamente hemos encontrado dos artículos académicos que lo abordaban: el de Hibbet y el de Bayers (ambos de 2009). A ello se suman las introducciones a las ediciones de 1988, escrita por Washington Delgado; y la de 1991, escrita por Manuel Jesús Baquerizo. Los estudios del poema siguen principalmente las ideas expuestas por ambos prologuistas. Existe una edición reciente (2012) cuyos prólogo y epílogo carecen de mayor aporte o provecho académico.

- a) Negación de la realidad: “Aquí nada ha pasado / nadie ha venido / ninguno se ha ido / menos nadie ha muerto” (p. 22). Los versos iniciales generan en el lector extrañeza debido al conocimiento previo de los actos de violencia vividos en Ayacucho y de la consideración de esta provincia como la más afectada por estos. También se fija en este comienzo la ausencia de un “yo poético” específico. Quien enuncia asume una voz de colectivo que expande la negación hacia el resto de la comunidad a la que pertenece y con ello la potencia: “ninguno se ha ido / menos nadie ha muerto” (el resaltado es nuestro). Sobre este aspecto, ya han llamado la atención otros críticos. Bayers, por ejemplo, apunta que la voz poética sugiere propiedad colectiva de una región tranquila (2009, p. 148). Zapata et al., por otro lado, exponen que la poética de Molina Richter no desea expresar un *yo*, sino lo sucedido a él y otros sin emplear subjetivismos ni implicarse como ego (2008, p. 250).<sup>4</sup>
- b) Apego a la tradición:

Nuestras casas solariegas  
exhalan el mismo aroma colonial  
nuestros campanarios dormitan en sus torres  
nuestras 33 iglesias tienen el mismo icono  
y nuestras calles permanecen adoquinadas  
con las seculares piedras de Huamanga. (p. 22)

Desde los primeros versos, quien enuncia determina la importancia que para el colectivo tiene la conservación del *status quo* nacido con la colonia. Y entre los campos que conforman a dicha situación invariable, destaca a la religión, acaso el que mayor sincretismo experimentó y cuyas combinaciones de elementos occidentales y andinos aún persisten.

<sup>4</sup> En su libro, Zapata, Rojas y Pereyra comentan que esta forma distanciada de enunciar de Molina Richter es influencia de Bertolt Brecht. Se sugiere así que en la obra de este autor conviven modos vanguardistas y también tradicionales, como veremos más adelante, aspecto aún no analizado a profundidad por la crítica.

El tercer elemento en ingresar es la voz indirecta que quiebra “el nada ha pasado” del enunciador colectivo:

c) Voz indirecta: Aquí, no se conocen lágrimas

—menos llantos—

los que inventaron ejércitos

de niños errabundos

en los campos

como **Aqomarka**

(...)

derramando ríos de lágrimas navegables

son inventos de quienes crearon

la ciencia ficción (...)

así pues, nuestros niños de Huamanga

son fuertes y sanos,

pero los gacetilleros

-esos escri-vanos maledicentes,

tinterillos sin alma-

habían dicho de Huamanga

es un fortín de puericultorios

donde los niños son retratos

de fantasmas desaparecidos. (pp. 25-26)

La voz colectiva pretende deslegitimar el registro de la voz indirecta situándola en el plano de la irrealidad (invento, ciencia ficción) y el desprestigio profesional (gacetilleros, escribanos, tinterillos). Empieza así la confrontación de voces, las dos colectivas. De dicha confrontación, demuestra Alexandra Hibbet, Ayacucho/Huamanga se configura como realidad contradictoria y, a la vez, se imposibilita la articulación de una única voz<sup>5</sup> y la no problematización de la identidad ayacuchana (2009, pp. 118-119).

Consideramos que la confrontación de voces bien puede ser comprendida como el antagonismo entre el “disimulo” y la “memoria”. El primero, conocido concepto desarrollado por Baudrillard, consiste en “fingir no tener lo que se tiene” (1978, p. 8); el segundo, que tomamos de las reflexiones de Sarlo, consiste en recordar mediante el empleo del testimonio y actos de memoria que permiten otorgar valor a los relatos de testigos y víctimas (2006, pp. 23-24). Quien enuncia negando finge no tener la violencia que en realidad tiene y vive, la cual es enunciada a manera de testimonio por la voz con la que se produce la confrontación. Tal confrontación vendría a ser el “campo de memoria” que Sarlo considera una “campo de conflictos” entre quienes poseen posturas diferentes respecto del hecho recordado:

Nuestros jóvenes son como el sol al levante  
valerosos y enhiestos como los pinos  
crecen lozanamente.  
  
(...)  
  
nunca se desaparecen

<sup>5</sup> En su sugerente análisis, Hibbet llama a las voces que se enfrentan en el poema “discurso hegemónico” (la voz que niega la violencia) y “discurso contrahegemónico” (la voz indirecta que dice la violencia). La hegemonía que ambos poseen, y que permite el contraste, se justifica porque ostentan, cada uno, una “verdad” que, aunque diferente, enuncian y que legitima sus discursos. Esto nos permite entender la ausencia de la voz del subalterno que también Hibbet propone (pp. 118-119). Creemos que tal ordenamiento se sostiene únicamente en las dos primeras partes del poema, mas no en la tercera, pues en esta el poseedor del discurso hegemónico duda de la verdad que lo legitimaba y autorizaba, legitimación que permitía la confrontación con el contrahegemónico. Se iniciaría así un proceso de subalternización de aquella voz por parte del contrahegemón y de los agentes de la violencia sufrida en Ayacucho.

ni nadie los tortura

(...)

ni sus cuerpos se comen las alimañas de **Purakuti**

Eso es lo que dijeron esos letrinarios sin alma

echando veneno en sus tintas

como esas víboras que sólo sacan la lengua para envenenar

y manchar la muy noble, leal y heroica ciudad de Huamanga

porque

aquí nada ha pasado

nadie ha venido

ninguno se ha ido

menos nadie ha muerto. (pp. 27-28)

Se comprueba aquí el contraste entre el testimonio que se enuncia indirectamente y actualiza la agresión, lo que genera el campo de memoria que sostiene al conflicto entre discursos, y el disimular que finge no tener la violencia que tiene. Respecto de lo último, nos recuerda Baudrillard que “fingir, o disimular, dejan intacto el principio de realidad: hay una diferencia clara, sólo que enmascarada” (1978, p. 8). La realidad enmascarada no es otra que la violencia, el mal a encubrir para disimular un estado de falsa tranquilidad.

Afirmamos, a partir de lo visto, que la voz colectiva inicial disimula un mal para creer que posee un bien (la continuidad de la calma y cotidianidad ayacuchana), mientras que la voz indirecta testimonia un mal (el estado de violencia propia del terrorismo y las fuerzas que lo combaten). La primera pretende representar un bien; la segunda pretende revelar un mal. Aparece aquí el pensamiento andino originario que, creemos, enriquece y complejiza a AHN: la diferencia entre dualidad de bien y mal, y la paridad o complementariedad de estos conceptos.

Hibbet intuye la importancia de la paridad entre estos conceptos cuando afirma que

(...) aunque existe una oposición entre los dos discursos, el poema plantea que no son radicalmente distintos, sino que uno es el reverso especular del otro. Es decir, ambos cuentan con los mismos elementos y producen la misma estructura en la representación de la identidad ayacuchana. (2009, p. 119)

Estamos, pues, ante imágenes diferentes (de ahí la confrontación) de un mismo espejo: una paridad.

Asistimos al empleo de dos visiones diferentes de la relación entre bien y mal. El poema construye primero la dualidad de estos conceptos; la diferencia entre bien y mal en tanto opuestos. Esta primera relación, de impronta agustiniana, provoca la confrontación entre quien finge para creer la inmutabilidad de Ayacucho/Huamanga y quien declara el mal, la violencia. Los pocos acercamientos críticos al texto de Molina Richter señalan que estamos ante un empleo de la ironía y el sarcasmo del bien para representar y reforzar el mal, a la manera de la antífrasis. La fuente de este uso se encontraría en la tradición de los carnavales ayacuchanos. Es innegable lo llamativo e interesante de este aporte. No intentamos negarle coherencia, mas encontramos un par de cuestionamientos:

- a) Si la antífrasis quiere reforzar el mal, la realidad de violencia, ¿cómo dicho reforzamiento sostiene la confrontación de discursos? Esto sería contradictorio, pues el supuesto reforzamiento anularía la confrontación que la crítica también ha señalado en el poema.
- b) Si la antífrasis quiere reforzar el mal, la realidad de violencia, ¿por qué hacia el final del poema se cancela la ironía y se pasa a la duda? De usarse el sarcasmo para reforzar la presencia de la violencia, su cancelación la debilitaría.

Creemos que se deben considerar criterios propios del mundo andino para entender el paso desde las negaciones iniciales de la realidad de violencia que vivía Ayacucho/Huamanga hasta su aceptación final. Como hemos visto, el enunciador colectivo emplea la noción de dualidad bien/mal, en la que estas se enfrentan con el objetivo de que una destruya a la otra. La primera significa la negación de la segunda. Así, el “Aquí nada ha pasado” sería el fingido bien que niega el mal para destruirlo, para negar su posibilidad de existencia. Y la voz indirecta que testimonia los “folicularios pasquineros,/ lenguas de trapo” que dijeron que el cielo no tenía estrellas / por culpa de “ráfagas de tartamudas disparadas / de morteros, / lanzallamas, / bombas, / misiles, / cohetes” (p. 29) serían el mal, la violencia representada que pretende anular la fingida inmutabilidad de su contraparte.

La primera es una visión occidental de la relación entre bien y mal. La andina originaria concibe la paridad o complementariedad de ambos conceptos: uno no niega al otro, uno no significa la negación o fin del otro. Se asumen, a semejanza del símil especular empleado por Hibbet, como componentes indesligables de un todo. Al respecto, MacCormack nos recuerda que, por ejemplo, Domingo de Santo Tomás, en su *Lexicón* de 1560, traduce *supay* como “ángel bueno o malo”, “demonio o duende doméstico”. Asimismo, define a diablo como *mana allí cupay* o “supay que no es bueno”. Es decir, para la fuente cronística directa del pensamiento andino originario, la encarnación del mal, el *supay*, no era obligatoriamente malo (2016, pp. 228-229).

La misma MacCormack nos ayuda a reforzar esta idea cuando nos recuerda que para Santa Cruz Pachacuti Yamqui “el cosmos cristiano estaba polarizado en bueno y malo, en Dios y el diablo. En el cosmos andino, por el contrario, el arriba y abajo, la izquierda y derecha, eran complementarios” (p. 292), lo cual se aplica también para la paridad o complementariedad entre bien o mal. Finalmente, también señala que la palabra “mal” en quechua no tiene equivalente, por lo que debe traducirse como “no-bien” (*manam allin*). En esta mentalidad, priorizar exclusivamente el bien y negar el mal refuerza a dicho mal, lo que provoca que este último supere al primero y termine dominando en la relación que mantienen.

No es extraña la supervivencia de postulados andinos originarios. Fuenzalida (2009) ha comprobado que, pese a la innegable matriz colonial de la que dependen las comunidades andinas, estas conservan aún elementos de su religión y pensamiento original<sup>6</sup>. De ahí que,

<sup>6</sup> Sobre este tema, Fuenzalida ha estudiado la relación entre Santiago y el Wamani: se unen aquí la tradición

creemos, AHN emplee la representación de la religión como primer elemento con el que se quiere comprobar que nada ha pasado, que la violencia no ha llegado a Ayacucho, tal como sugerimos al comenzar nuestro análisis: “nuestros campanarios dormitan en sus torres / nuestras 33 iglesias tienen el mismo icono”.

Para complementar este análisis de la primera parte de AHN, añadimos que la segunda y tercera parte del poemario conforman el rescate de la tradición andina. Hibbet, nuevamente, identificó el intento del poema por establecer una conexión con el pasado a fin de que se configure un sujeto con identidad estable. Esta tentativa tendría como fin la recuperación de la palabra de los muertos ayacuchanos asesinados en actos de violencia. Una muestra de esta conexión sería el uso de un “nosotros” identificado con el mundo prehispánico (pp.128-129). Sin duda, recurrir al pasado es una estrategia del poema; no obstante, creemos que no solo se le convoca para vincularse con este: se le emplea para evidenciar que dicho pasado se ha mantenido y se mantiene, y que, mediante tal supervivencia, ayuda a configurar la identidad presente; es decir, se pretende inscribir a ese pasado como la tradición que se rescata y puede ayudar a establecer una identidad y una comprensión de lo vivido. Como señala Karen Sanders, la tradición articula comunidades, estructura el pasado, condiciona y determina lo que entendemos sobre el presente, y ordena la identidad contemporánea (1997, p. 25). Este proceso, al menos su tentativa, se observa en el poema

Todas Las Sangres derramadas eran curiosamente del color de nuestras sangres cuando terminamos de ver el mito de INKARRI en la pantalla intemporal donde se proyectaban los tres tiempos mezclados descubrimos que en vez de la palabra End terminaba con Ayakucho. (p. 96)

Dicha relevancia de la tradición en el poema se evidencia de dos formas y momentos diferentes. En primer lugar, durante la negación del mal, se apela a la tradición religiosa como muestra del bien que se finge: para el disimulo la tradición es la religión, la primacía de un bien, aunque sea fingido. El bloque en prosa, al revisar la historia de

---

española, santo guerrero con la del Wamani o waman, águila, ave asociada a proezas militares. Fuenzalida encuentra un desplazamiento de una figura pagana, necesitada de encubrimiento, que encuentra en el personaje católico (2009, pp. 70-71).

Huamanga<sup>7</sup>, actualiza la importancia de lo tradicional, pero desde otro nivel. En la revisión de esas fuentes históricas que la constituyen, el elemento recurrente es la agresión. De ese modo, una violencia histórica se configura como parte de esa tradición; es la constante vivida y aún experimentada, desde la cual se intenta elaborar una identidad. Siguiendo este razonamiento, recordemos que la tradición, nos dice Pelikan, es la fe viviente de los muertos (1984, p. 65). La semejanza con parte del título del libro es evidente: *La palabra de los muertos*: para la memoria la tradición es la violencia. Estamos ante la aceptación del mal desde la concepción andina de paridad o complementariedad como parte constitutiva del cosmos. La violencia no puede ser negada, sino asumida como elemento constitutivo y refrendado por la tradición.

A partir de aquí, el enunciador colectivo modifica su discurso en la sección final del poema. Empieza su reconfiguración hacia la concepción andina de la relación entre bien y mal. Con el reconocimiento de la violencia como parte de su tradición, esta ya no será negada e inicia un proceso hacia la aceptación de la violencia como parte de la realidad que le tocó vivir. Así, en la estrofa del libro, surge la duda respecto de la negación inicial: el mal empieza a perder su máscara

y nosotros

aquí

no sabemos

si seguir

diciendo:

aquí

nada ha pasado

nadie ha venido

<sup>7</sup> Nótese que se recurre en el poema al nombre prehispánico y tradicional de la zona: Huamanga, y se renuncia al luego otorgado y menos tradicional: Ayacucho.

ninguno se ha ido  
menos nadie ha muerto. (p. 104)

### 3. Conclusiones

Como podemos ver, una lectura desde la interpretación política de textos, tal como sugiere Jameson, permite extraer interesantes conclusiones de *La palabra de los muertos o Ayacucho hora nona*. Su reflexión sobre la situación de agresión ejercida por agentes estatales y terroristas otorga una fuerte carga política a su discurso. Sumado a ello, siguiendo a Said, es innegablemente importante la atención al contexto espacial y temporal de agresión subversiva en que se circunscribe el libro. Precisamente, para entender su comprensión de la violencia vivida y expuesta en sus páginas, nos hemos centrado en el análisis de las estrategias aplicadas en el poema.

Identificamos cuatro características importantes que construyen la estrategia del libro: 1) se parte de la negación de la agresiva realidad vivida; 2) no hay un yo poético, sino una voz colectiva que refuerza la negación inicial; 3) se evidencia un apego a la tradición en dos niveles y momentos distintos: la religión y la violencia; 4) a la inicial voz colectiva se contraponen una voz indirecta, lo cual es una representación de la oposición entre el disimulo, entendido como fingir no tener lo que se tiene (Baudrillard), y la memoria, entendida como el acto de recordar vía testimonios que ponderan los relatos de testigos y víctimas (Sarlo). En efecto, el poema presenta de manera clara la tensión entre estos dos elementos.

El cuarto punto es particularmente importante para nuestra postura, pues patentiza la diferencia que subyace en el poema entre la dualidad bien-mal y la paridad de estas nociones. En primer lugar, se observa que la voz colectiva inicial pretende disimular el mal (la violencia) mediante la exhibición de una falsa calma: se finge un aparente bien que niega al mal para cancelarlo. La dualidad bien-mal permite que ambos conceptos sean opuestos, por lo que la presencia de uno anula la posibilidad del otro. Por su parte, la voz indirecta, testimonia el mal provocado por el ejercicio de la violencia terrorista, recurre a la memoria. Este mal ya no puede ser negado, sino que se asume, a la manera andina, como

parte constitutiva de la realidad. El factor que garantiza el carácter indesligable del mal es la tradición de la violencia que se evidencia en las partes finales del poema.

De este modo, hemos intentado demostrar que en *La palabra de los muertos o Ayacucho hora nona* conviven las visiones occidental y andina acerca del mal como estrategia para lograr una interpretación política *sui generis* de los años de violencia terrorista. Dicha convivencia intensifica el impacto de los actos de agresión manifestados en sus versos desde una negación inicial, en favor de una fingida calma, hasta una aceptación cruda que va aumentando y cuestiona la postura negadora inicial. Alejado del tono panfletario de algunos otros poemarios preocupados por la violencia política, el de Molina Richter, con su justo equilibrio entre lo épico y lo lírico, es quizás el que mejor registra la preocupación y el sentir del hombre andino de aquellos terribles años. Presentar este gran logro estético y social a las nuevas generaciones es necesario.

### Referencias

- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Kairós.
- Bayers, L. (2009). 'Words of the Dead': Ruins, Resistance and Reconstruction in Ayacucho. En M. Lazzara & V. Unruh (Eds.), *Telling ruins in Latin America* (pp. 147-161). Palgrave Macmillan.
- Coll, P. (2003). *Informe final CVR. Ejes temáticos de las conclusiones*. Instituto Bartolomé de las Casas.
- Degregori, C. I. (2011). *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979: del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Fuenzalida, F. (2009). *La agonía del Estado-Nación. Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

- Hibbet, A. (2009). La palabra de los muertos o Ayacucho en Hora Nona: la desarticulación de la identidad hegemónica. En *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política* (pp. 117-136). Instituto de Estudios Peruanos.
- Jameson, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Visor.
- MacCormack, S. (2016). *Religión en los Andes. Visiones e imaginación en el Perú colonial*. Ediciones El Lector.
- Molina Richter, M. (2012). *La palabra de los muertos o Ayacucho hora nona*. Lluvia Editores
- Pelikan, J. (1984). *The Vindication of Tradition*. Yale University Press.
- Said, E. (2004). *El mundo, el texto y el crítico*. Debate.
- Sanders, K. (1997). *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*. Fondo de Cultura Económica.
- Sarlo, B. (2006). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Siglo XXI.
- Zapata, A., Rojas, R. y Nelson, P. (2008). *Historia y cultura de Ayacucho*. Instituto de Estudios Peruanos.