

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

Mito popular y crisis social en Perú. La creencia del “sacajojos” a finales de 1980.

Mignon, Carlos.

Cita:

Mignon, Carlos (2009). *Mito popular y crisis social en Perú. La creencia del “sacajojos” a finales de 1980. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/256>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Mito popular y crisis social en Perú. La creencia del “sacaojos” a finales de 1980

MIGNON, Carlos Gonzalo (UNC – CONICET)

Introducción:

Desde los Andes hasta la Amazonia, numerosos son aquellos que escucharon hablar de un personaje conocido bajo los nombres de pishtaco, naqaq, degollador o su variante de “sacaojos”, términos que refieren a la idea de despellejar, degollar y descuartizar. Este “matador” que degüella los indios para extraerles la grasa, es un personaje que está muy presente en las creencias de los campesinos andinos. En la época colonial, se decía ya que mataba a los indios y enviaba su grasa a España en donde era utilizada como un ungüento contra las enfermedades, tales como la viruela; y también como lubricante en el mantenimiento de molinos y máquinas. El pishtaco evolucionó con el tiempo. Sus patrones han cambiado, ha pasado de estar al servicio de los españoles a estarlo del gobierno local. En nuestros días puede ser muy moderno, se dice que la grasa puede servir para el mantenimiento de los cohetes espaciales y la fabricación de medicamentos; sin embargo, ha conservado las mismas funciones y atributos de degollador.

Numerosos autores se han interesado en el caso del degollador y han propuesto múltiples y variadas interpretaciones, enfatizando la vinculación del pishtaco con el poder de los sacerdotes, hacendados, comerciantes y, principalmente, con el Estado. Para Morote Best, las peculiaridades místicas de la orden de los Bethlemitas (hacían labores curativas, eran andariegos, barbudos, y por el hábito que usaban) facilitó su cristalización en la imagen del pishtaco:

“Sus miembros, hombres barbados y de negro, debían recorrer los caminos solicitando limosnas para mantener hospitales donde elaboraban sus propias medicinas (...) Fray Alonso de la Encarnación, Prefecto Mayor de la Orden Bethlemítica en el año 1687, autorizó la salida de algunos religiosos hacia el interior del Perú con el fin de recoger donaciones y limosnas para la reconstrucción de sus edificios arruinados por el terremoto de Lima, de aquel mismo año. Los PP. Miguel y Antonio de la Concepción llegaron a Cuzco en 1690 (...) se entregó a los religiosos un edificio (...) Razones varias influyeron en el ánimo de los enemigos del hospital, o quién sabe si particularmente de los religiosos que lo administraban (...) De repente empezaron (...) a ser

llamados Naqaq (degolladores) y su presencia se tornó terrorífica (...) Si, según el pensamiento primitivo acerca del sebo humano, todo español podía ser capaz de extraerlo valiéndose de medios naturales: degollación de sus víctimas, etc., la llegada de los Bethlemitas permitió que se concentrara sólo en ellos la creencia, cierta o infundada.”¹

Szeminsky y Ansión afirman que la extracción de la grasa puede ser traducida a nuestro concepto de **plustrabajo**. Este plustrabajo se convierte en **mercancía** (y materia prima) que pasa por las manos de los comerciantes de la ciudad, quienes se enriquecen sin transformarla, siendo puro intermediarios. Recién en el extranjero la grasa se transforma para producir campanas o medicinas, bienes que vuelven luego para consumo de la gente adinerada. De este modo, el campesino ha elaborado “una explicación correcta de su realidad” con una “descripción intachable del proceso de explotación y la relación entre el hacendado, burguesía intermediaria e imperialismo.”² Dos años después, Ansión volvió al tema sosteniendo su anterior interpretación, elaboró un esquema incorporando a las **máquinas**, como destino de la grasa, remarcando que los relatos muestran una clara relación de intercambio comercial entre el Naqaq, los ricos de la ciudad (que generalmente están representados por el Estado) y el extranjero:

“La grasa representa la fuerza vital de la persona, que es su bien máspreciado. Por eso, la extracción de grasa por un foráneo, enviado por gente de la ciudad, por curas o por gente del propio gobierno, es una manera de representar la extracción del plustrabajo y la explotación del campesino. Esto es aún más claro en los casos en el que el naqaq es un hacendado. La multiplicidad de versiones se explica entonces en relación con las realidades locales diversas, pero todas tienden a explicar la situación de explotación.”³

Finalmente, ya en los años '50 José María Arguedas destacó el rol que el Estado cumplía en el mito en cuanto a la apropiación de la grasa humana:

“Me dijeron todos que antes utilizaban la grasa humana para fundir campanas pero ahora tienen la creencia de que los pishtacos la envían al

¹ MOROTE BEST, E., *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los andes*, Centro de Estudios Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1988, pp. 168 y 173.

² SZEMINSKY, J. y ANSIÓN, J.M., “Dioses y Hombres de Huamanga”, *Allpanchis*, n° 19, Cuzco, 1982, pp. 187-233.

³ ANSIÓN, J.M., *Pishtacos de verdugos a sacaojos*, Ed. Tarea, Lima, 1989, pp. 205-206.

Gobierno por contrato, para la lubricación de las máquinas de los ferrocarriles. Una maestra me aseguró que efectivamente los degolladores tenían contrato con el Gobierno para enviar grasa humana que era empleada en la lubricación de las locomotoras; la misma maestra afirmó que el contrato con el Gobierno era reciente y que antes sólo empleaban la grasa humana en la fundición de campanas.”⁴

Un dato sumamente importante que debemos añadir, es que el o los pishtacos no pertenecen a la comunidad agredida. Tal como lo evidencian Morote Best y Juan Ansión en sus investigaciones el naqaq o pishtaco no es indígena. En la colonia, los españoles obligaban a los conquistados a servir en sus haciendas, a pesar del miedo de los indígenas, debido al rumor que acusaba a los españoles de extraer el unto para curar las extrañas enfermedades del Viejo Mundo.⁵ Luego, en la república naciente, se consideraban pishtacos a los mestizos (mistis), pues eran ellos hacendados (gamonales) que agredían a los ayllus a favor de sus intereses.⁶ Con la incursión de la modernidad en el país, las comunidades señalaron a los extranjeros como naqaq. Los extranjeros están relacionados con Lima, la capital que le resta importancia a las provincias y centraliza el poder. Por ende, estos personajes siempre tuvieron alguna relación con el poder.

El propósito de este trabajo no es estudiar el origen de esta creencia ni criticar las diferentes interpretaciones propuestas, sino analizar cómo este mito cobra fuerza colectiva durante momentos de crisis y desestructuración económica y social.

La formación social peruana a “vuelo de pájaro”.

Como sostuvo Julio Cotler en un ya clásico trabajo suyo,⁷ se encuentra bastante generalizada la percepción de que Perú presenta dos formaciones sociales diferentes y simultáneas; o, para decirlo de otra manera, la sociedad peruana se caracteriza por su dualismo estructural. En la costa se concentran las actividades económicas con más alta

⁴ ARGUEDAS, J.M., “Folklore del Valle del Mantaro”, *Folklore Americano*, n° 1, Lima, 1953, p. 208. También Sergio Quijada hace mención a la creencia sobre el accionar del Estado muy similar a lo anotado anteriormente por Arguedas: “*Todos piensan que los pishtacos, que pueblan las serranías, tienen ‘tarjeta del Estado o del Gobierno’ y a quienes, por los crímenes que cometen no se les puede ni siquiera instaurar instrucción, ni simple investigación, por tener su famoso salvoconducto, inmunes a todo proceso (...)*”, en QUIJADA, S., “Pishtaco o Muna Chipico”, *Perú Indígena*, n° 16, Lima, 1958, p. 99.

⁵ ANSIÓN, J.M. op. cit., p. 69.

⁶ MOROTE BEST, E., op. cit., p. 155.

⁷ Nos referimos a COTLER, J., La mecánica de la dominación interna y del cambio social, en COTLER, J., *Política y Sociedad en el Perú. Cambios y continuidades*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1994, pp. 17-57.

productividad, tales como la pesca y la agricultura destinadas a la exportación, las manufacturas y los servicios financieros, lo que repercute en los ingresos y en la movilidad ocupacional de los pobladores. En cambio, en la sierra predominan las formas preindustriales, con excepción de los centros mineros, que son empresas organizadas y dirigidas desde el exterior del país. Según Cotler, la escasez de medios de comunicación en la región y sus formas preindustriales de producción determinan la constitución de verdaderos “(...) *bolsones culturales, donde perduran las lenguas quechua y aimara, así como las formas de organización social tradicional*”.⁸

Los datos del censo de 1993 muestran la persistencia de las disparidades entre la costa y la sierra, lo cual puede darnos una idea de la estructura socioeconómica del Perú a finales de los '80. Según estos datos la costa albergaba al 52 % de la población mientras que la sierra contaba con el 36 % de la población total. En 1990, la costa generaba el 77 % del PBI y la sierra sólo el 16 %.⁹ Si bien en las últimas tres décadas la educación se ha extendido de manera considerable, en 1993 la sierra estaba habitada por el 56 % de los analfabetos del país. Asimismo, los índices de pobreza se concentran en esta región; el 93 % de los hogares del área rural y el 35 % de los que se ubican en el área urbana se encuentran en dicha condición, mientras que el 26 % de las familias que habitan en Lima y el 36 % de las que viven en el resto de la costa sobreviven en similares condiciones. Así, no es de extrañar que los departamentos de la sierra tengan las tasas proyectadas de mortalidad infantil más altas para el período 1990-1995.¹⁰

Por lo que podemos observar, la disparidad señalada entre la costa y la sierra es cierta, si bien sería inexacto decir que la población serrana no se encuentra incorporada a la vida del país. Pero es necesario calificar dicha incorporación como notoriamente inscrita en un marco de relaciones sociales de dependencia. Tal como sostuvo André Gunder Frank:

“(...) esta población ‘marginal’ o ‘flotante’, se encuentra en proceso o, de hecho, totalmente integrada a la sociedad, en una forma que perjudica su bienestar y las posibilidades de su desarrollo personal, marcando al sector económico, rural o urbano, la posición social y la región económica o localidad como subdesarrolladas. Estas consideraciones sugieren que la

⁸ Op. cit., p. 19.

⁹ Instituto Nacional de Estadística e Informática, Dirección Nacional de Cuentas Nacionales, citado por WEBB, R. y FERNÁNDEZ BACA, G., *Perú en Números*, Cuánto S.A., Lima, 1993, p. 340.

¹⁰ Instituto Nacional de Estadística e Informática, Lima, 1993, p. 356. También se puede acceder por URL: <http://www.inei.gob.pe/>

sociedad latinoamericana no es una sociedad 'dual', sino que tiene rasgos de una sociedad 'integrada' en la que muchos de sus miembros no son 'marginales' a ella, sino que por desgracia, se encuentran integrados a ella en una forma que perjudica sus intereses vitales.”¹¹

Cabría preguntarse entonces si no es más conveniente hablar de un “colonialismo interno”. En este sentido, el encargado de la rehabilitación de Harlem por el alcalde de Nueva York declaraba que ese barrio “(...) *tiene muchos de los rasgos de los países subdesarrollados (...) sus pobladores no controlan la economía del área y por lo tanto la mayor parte del ingreso generado internamente es exportado, así como son foráneas las inversiones que se realizan en el área.*”¹²

En otras palabras, los términos del intercambio social existente entre las dos regiones y sus respectivos sectores sociales resultan francamente desfavorables para la sierra, en tanto que su población no cuenta con la posibilidad de acceder a las oportunidades ni a los recursos existentes en la sociedad global.

Una de las manifestaciones del “colonialismo interno” es la consistencia de los criterios clasificatorios de la población (tales como riqueza <tierras y/o ganado>, educación, lugar de residencia, tipo y prestigio ocupacional, ámbito de influencia) en los departamentos a los que peyorativamente se denomina la “mancha india”.¹³ Los indígenas se encuentran desposeídos de tierras o son minifundistas, siempre se dedican a labores agropecuarias, son monolingües o analfabetos, residen en las áreas rurales y su ámbito de influencia personal se reduce a la de sus correligionarios o familiares. En cambio, a medida que se asciende en la escala de los mestizos, se observa mayor educación, menor dedicación a las actividades relacionadas con la agricultura y mayor residencia en las áreas urbanas, en las que éstos desempeñan posiciones que tienen un ámbito de influencia política cada vez más amplio.

“Las clases sociales tienen una participación política circunscrita a las categorías geográficas dentro de las que se extiende el área de su influencia personal. La clase más baja (indios) se circunscribe a la comunidad, la parcialidad y el barrio: la clase baja o chola se encumbra jerárquicamente y

¹¹ GUNDER FRANK, A., “Rural Economic Structure and Peasant Political Power”, en *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, London & New York, Monthly Review Press, 1969, p. 7.

¹² The New York Times, 11 de diciembre de 1966.

¹³ Esta región está comprendida por los departamentos de Ancash, Apurímac, Ayacucho, Cuzco, Huancavelica y Puno.

funciona en forma dinámica en la política de la aldea o del villorio, mientras que la clase media se desenvuelve en la política provincial, con un buen grado de participación en la política departamental”¹⁴

Aunque pueda parecer extemporáneo al período que nos ocupa, este informe nos da una idea acerca de cuáles son los criterios discursivos aplicados hacia la región de la sierra por parte de las agencias gubernamentales limeñas.

Por otro lado, el crecimiento urbano debido a la migración interna produjo una “ruralización de las ciudades”¹⁵, fenómeno consistente en que las formas rurales de comportamiento social y político se adecuan al nuevo hábitat. Ello puede deberse al hecho de que el trabajo industrial, que caracteriza al mundo urbano y “moderno”, recluta a un número reducido de migrantes, puesto que la industria privilegia a los alfabetos y a las personas provenientes de las áreas urbanizadas: *“el creciente número de migrantes rurales en Lima y Arequipa se encuentran, tal como era de esperarse, principalmente en ocupaciones no industriales, de ‘ingreso’, tales como la construcción, servicio doméstico y las Fuerzas Armadas.”*¹⁶ Los migrantes desarrollan actividades de servicios o artesanales de carácter familiar. Sin embargo, estas formas de participación urbana no sustraen a los migrantes de sus relaciones con las zonas rurales, porque mantienen cargas familiares en dichas áreas, bien porque el arribo de los parientes refuerza las identidades originales. Por ello, las barriadas populares se caracterizan por agrupar coterráneos y familias extensas especializadas en términos ocupacionales. En estos espacios se mantienen los lazos de solidaridad regional y comunal, y también la difusión de nuevas formas organizativas e ideológicas que insisten en la situación del campesinado en general, lo que ha tenido diversas repercusiones, entre ellas el mito del pishtaco o “sacajojos”.

El contexto histórico.-

¹⁴ Plan Regional para el Desarrollo del Sur del Perú, *Los recursos humanos del departamento de Puno*, vol. V, Lima, 1959, p. 28.

¹⁵ Es interesante comparar con el caso de la URSS, la cual –según Moshe Lewin– tuvo que soportar este proceso de “semiurbanización” en una tensa convivencia entre ambas sociedades. Véase LEWIN, M., *El Siglo Soviético ¿Qué sucedió realmente en la Unión Soviética?*, Ed. Crítica, Barcelona, 2006, pp. 255-272.

¹⁶ Instituto Nacional de Planificación, *Informe sobre la situación económica y social del Perú, 1963-1964*, Presidencia de la República, Sistema Nacional de Planificación, Lima, p. 771.

Los finales de los ochenta fueron años dramáticos e importantes en la historia del Perú. Iniciada en 1980, la violencia política se había extendido por todo el país e inclusive había llegado a alcanzar a la capital de la República: la ciudad de Lima. La estrategia maoísta de llevar los horrores de la guerra del “campo a la ciudad” tuvo éxito durante estos años en los que la situación económica empezó a declinar aceleradamente —fue el año del intento de la estatización de la banca y el sistema financiero—, y el gobierno de Alan García, a un ritmo impresionante, comenzó a perder todo tipo de legitimidad social¹⁷.

En un primer momento, Sendero Luminoso (SL) llevó la guerra a Lima cometiendo una serie de asesinatos a altos oficiales de la Marina, quienes, desde 1982, se habían hecho cargo de los combates contra SL en las denominadas “zonas de emergencia”. En efecto, formados en la llamada Escuela de las Américas en Panamá, los agentes de la Marina de Guerra del Perú intervinieron en Ayacucho durante los primeros años de la violencia política, y son los responsables de la mayor cantidad de violaciones de derechos humanos durante aquel período. Hoy se sabe que los aniquilamientos, desapariciones y torturas fueron una práctica común de las fuerzas del orden y, por lo mismo, los pobladores llegaron a tenerles tanto miedo a las columnas armadas de SL como a los propios militares.¹⁸

Sin embargo, el hecho que aquí nos interesa resaltar fue que las masacres y las ejecuciones extrajudiciales comenzaron a trasladarse a la capital y tuvieron en ella poderosos símbolos. En mayo de 1986, un comando de aniquilamiento de SL asesinó al Contra-Almirante Carlos Ponce, miembro del Estado Mayor de la Marina de Guerra del Perú. El hecho tuvo un gran impacto en el escenario nacional y anticipó la contundente reacción política que meses después el gobierno tuvo ante el amotinamiento en las cárceles de Lima. En efecto, el 18 y 19 de junio de 1986 se produjo en Lima la “Matanza de los Penales”. Aprovechando la realización del Congreso de la Internacional Socialista, los presos por terrorismo se amotinaron en diferentes cárceles exigiendo beneficios penitenciarios. El presidente Alan García tomó la decisión de

¹⁷ Entre 1986 y 1987 la inflación se aceleró de 63 a 110 por ciento anual. En 1989 llegaría a la cifra récord de 6000 por ciento anual. 1987 fue el año del intento de estatización de la banca y de la pérdida de control del gobierno de su capacidad de negociación política.

¹⁸ La Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003) ha podido establecer en su informe final que la violencia, en combinación con las brechas socioeconómicas, han sacado a la luz la seriedad de las desigualdades que todavía prevalecen en el Perú. Conforme a los testimonios recogidos, el 75 % de las víctimas que perecieron en el conflicto armado interno hablaban Quechua como su idioma materno. Véase *Hatun Willakuy: versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú*, Comisión de Entrega de la CVR, Lima, febrero de 2004. www.cverdad.org.pe

ordenar que las Fuerzas Armadas sofocaran a los rebeldes y ello causó alrededor de 300 muertos. Según el informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, muchos de los presos, después de haberse rendido, fueron ejecutados con tiros en la nuca por miembros de la Infantería de Marina¹⁹.

La reacción de SL no se dejó esperar y una nueva ola de asesinatos a líderes políticos y sociales invadió la capital. En octubre, el ex Comandante General de la Marina, vicealmirante Jerónimo Cafferata, fue asesinado por los miembros de Sendero Luminoso. Así, el Perú se encontraba en medio de un ciclo de violencia y confrontación generalizada. Las voladuras de torres de energía eléctrica, los denominados “coches bomba” y los asesinatos selectivos fueron prácticas comunes durante aquellos tiempos.

El pishtaco del campo a la ciudad.-

Si hemos subrayado que por aquellos años el conflicto armado pasó del “campo a la ciudad”, dicho cambio trajo consigo la reaparición de una serie de personajes de la tradición oral andina en la ciudad. En noviembre de 1988, un levantamiento popular se desató en Villa el Salvador y otros distritos urbanos dentro de los sectores más pobres de la ciudad de Lima, debido al rumor que “sacajojos”, esta vez doctores “gringos” con armas y apoyados por guardaespaldas “negros”, estaban en los barrios secuestrando niños para extraerles los ojos con escalpelos muy sofisticados con la intención de venderlos:

“Tengo una prima que vive en Lurín, ella me ha contado que esos hombres se robaron al hijo de su vecina; desde esa vez, la pobre está muy asustada y ya no quiere dejar por un instante a sus hijos. Mi prima dice que roban niños para quitarles los ojos. Roban niños en el Parque de las Leyendas y en parques solitarios; después los devuelven vivos, sin ojos. Los que roban son extranjeros y se supone que han estudiado medicina.

La mayoría de los niños son de cuatro a catorce años, de familias numerosas pero pobres, de escasos recursos económicos. Al hijo del vecino de mi prima lo dejaron sentado en la puerta de su casa con 50 dólares en el bolsillo.

Los que roban dicen que forman parte de una mafia internacional que trafica con órganos; andan bien vestidos; se movilizan en carros lujosos; en Mercedes Benz.

¹⁹ Hatun Willakuy..., op. cit. www.cverdad.org.pe/final/index/php

Mi prima dice que han hecho denuncias a la policía, pero hasta ahora nada se sabe.”²⁰

Algunos rumores referían que los doctores “gringos” y sus ayudantes circulaban en las calles en ambulancias y “volkswagens” amarillos; posteriormente abandonarían a los niños, ya sin ojos, con el rostro cubierto, con cierta cantidad de dólares y notas de agradecimiento. Ante tales rumores cientos de madres tomaron las calles de Lima y se congregaron alrededor de las escuelas para recoger a sus hijos y llevarlos a sus casas rápidamente. La población de esos barrios se organizó en “rondas nocturnas” y patrullaron las calles de los vecindarios. No sólo en las barriadas populares de Lima corrió este rumor, sino también otras ciudades importantes como Ayacucho:

“Durante el apagón del 11 de septiembre de 1987, provocado por SL, la población ayacuchana aterrorizada encendió fogatas en las esquinas de los barrios y pasó la noche en ‘vela’ esperando la aparición de los pishtacos que los rumores decían habían sido enviados por el gobierno para atacarlos. La población se organizó en rondas para repeler estos ataques.”²¹

La aparición de Sendero Luminoso en las ciudades colaboró a la aparición del rumor con gran fuerza. El enfrentamiento de este grupo armado con el ejército colocó a la población en una situación límite. Según Ansión, los pobladores de los barrios señalaban a los militantes de SL como los culpables de esta situación, ya que por éstos aparecían pishtacos enviados por el gobierno para aniquilarlos. A esto se sumó la crisis económica generada por el gobierno de Alan García, que llevó a pensar que los pishtacos eran enviados a sacar la grasa de las personas para venderlas al exterior como forma de pago de la deuda externa. Así lo comenta un relato recuperado por Ansión: *“(…) dicen que los pishtacos son del gobierno, dicen que el presidente les manda para que recojan grasa humana. Dicen que con esta grasa se está pagando la deuda externa (...) porque cuesta más caro (...) y es bien cotizado (...).”²²*

También en los relatos recogidos por los migrantes andinos en las ciudades del interior se refleja la relación de dominación social y económica de Lima con las provincias, expresada en términos de antropofagia. Una vez más, el intermediario es el pishtaco:

²⁰ ANSIÓN, J.M., op. cit., pp. 152-153.

²¹ *Quehacer*, N° 86, 10 de diciembre de 1987.

²² ANSIÓN, J.M., op. cit., p. 133.

“(…) este hombre a su vez despachaba la carne a Lima en donde existía en aquellas épocas un restaurant muy lujoso y uno de los mejores pero cobraban muy cómodo como para el alcance del bolsillo de todos, y tenía mucha fama. En una oportunidad un señor que había entrado a consumir le sirvieron un caldo que era muy rico, ese forastero que por primera vez había entrado a ese restaurant, y en lo que estaba comiendo, en el caldo había encontrado un dedito de bebé (…) Cuando los investigadores fueron a su casa de estos señores entraron en un cuarto donde había mucha carne pero había sido carne humana y dijeron que les mandaban de Ayacucho.”²³

Debido a la violencia, muchos ayacuchanos acudían a Lima para encontrar mejor vida, es decir, para que sus hijos logren una educación más adecuada y “progresen”. Nos encontramos frente al centro y la periferia. Este centro no sólo ordena el mundo, sino que margina a la periferia y la devora. Lima es el centro de atracción para los migrantes provincianos, que acuden a ella con el deseo de progresar. Abandonan su pueblo y se integran al centro que los absorbe, se los traga.

La reacción ante tales rumores se expresó mediante levantamientos populares y la aprehensión e intento de linchamiento de quienes eran sospechosos de ser pishtacos o “sacajojos”. Así, en septiembre de 1987 se produjo el linchamiento de una persona. Los pobladores de un pueblo de Ayacucho encontraron a una persona acusada de naqaq (denominación regional dada al pishtaco), lo lincharon y quisieron hacer lo mismo con sus acompañantes. Cuando lo llevaban, el joven intentó convencerlos de que no era naqaq : *“Soy humilde como ustedes, mis padres son humildes como ustedes, decía. La respuesta fue: si eres como nosotros, a ver, habla quechua. <No sé quechua porque soy huancaíno, pero soy trabajador como ustedes>, fueron sus últimas palabras antes de ser linchado.”*²⁴ He aquí un dato importante: al no hablar quechua el sospechoso no fue considerado como un *runa*,²⁵ y los indígenas son las únicas víctimas del degollador. Altamente posicionado en la jerarquía blanca y/o mestiza –los indígenas hablan siempre de las autorizaciones que posee para matar-, el pishtaco cobra la dimensión de la figura del explotador, y sobretodo del extranjero a la comunidad (por lo tanto, no quechua-hablante).

²³ Op. cit., p. 76.

²⁴ *El Comercio*, 9 de septiembre de 1987.

²⁵ Indígena.

Relacionado con lo anterior, en diciembre de 1987 se detuvieron a tres turistas franceses en el barrio José Carlos Mariátegui tras acusarlos del secuestro de veinte niños, y estuvieron a punto de ser linchados de no haber sido rescatados por la policía.²⁶ En días posteriores un grupo de médicos del Instituto de Investigación Nutricional (una ONG que capacita a los pobladores como promotores de salud) en Atusparia, fueron rescatados por un centenar de policías armados, tras un intento de linchamiento.²⁷

Que este rumor sea creído por tanta gente y las reacciones que esta creencia trajo aparejadas, da mucho que pensar. Para empezar, la coyuntura social en que se enmarca es referencia básica para su contextualización y desentrañamiento como expresión psicológica colectiva y popular: la agudización de la crisis económica, la parálisis del gobierno ante la ola de huelgas y el colapso de los servicios públicos. En la época de los rumores, Lima se encontraba semiparalizada y el temor reinaba dentro de ella. La ciudad pareció vivir en un estado de shock. Es en este contexto de angustia e incertidumbre que empieza a tomar vuelo el rumor de los “sacajos” en los sectores populares de los pueblos jóvenes limeños. Se trata seguramente de una expresión producida por el miedo y la desesperación. Ante una coyuntura que imaginaba paros, turbas, saqueos y estallidos violentos, lo que se produjo fue el episodio de los sacajos que resultó un equivalente funcional y permitió desahogar las enormes tensiones, sentir colectivamente el miedo y la desesperación que la misma situación generaba.

El surgimiento de estos rumores es, de acuerdo con Graciela Freyermuth, un signo de los procesos de diferenciación, conflicto e intolerancia a partir de los trastocamientos contemporáneos.²⁸ Lo que se puede entender es que los rumores nos dicen mucho sobre la visión de la dominación de comunidades históricamente desfavorecidas, a la vez que señalan un conocimiento subalterno y una respuesta en lo cotidiano a un movimiento en un equilibrio de fuerzas locales y globales. Los relatos de “sacajos” y “pishtacos” ofrecen una solución mitificada pero a la vez creíble para asimilar las abruptas transformaciones, “(...) *se supone que la narrativa misma cumple también con la función de canalizar los sentimientos y mitificar las causas verdaderas de la crisis. A*

²⁶ *El Comercio*, 10 de diciembre de 1987.

²⁷ *El Comercio*, 13 de diciembre de 1987.

²⁸ FREYERMUTH, G., *Violencia y Etnia en Chenalhó. Formas comunitarias de resolución de conflictos*, en JACORZYNSKI, W., *Estudios sobre Violencia. Teoría y práctica*, CIESAS-Porrúa, México, 2002.

nivel de la interpretación semántica, esta función explica la presencia de la narrativa en varias regiones sumergidas en una crisis política profunda.”²⁹

Los rumores refieren a una estructura de explotación del trabajo a tal grado que se utiliza el cuerpo mismo como materia prima, es decir la expoliación en la subalternidad. En este sentido el pishtaco y el “sacajos” representarían a los explotados dentro de la estructura del capital flexible. De acuerdo a Williams Gareth:

“Visto como una superficie en la que se inscriben relaciones de poder, el cuerpo es construido como un sitio central y activo para la apropiación histórica y expansión del poder neocolonial blanco/gringo. La extracción de grasa, o de otras partes del cuerpo a través de avanzados medios tecnológicos, llega a ser visto como una forma de obtener poder o de manejarlo sobre otros e inevitablemente testifica para el conocimiento de la comunidad que el cuerpo subalterno es el bien fetichizado por excelencia del colonialismo y del capitalismo tardío.”³⁰

Estamos entonces, en presencia de una elaboración simbólica de la explotación, de una señal de desconfianza hacia los efectos de las sucesivas crisis de la modernización presente en amplios sectores de la población en América Latina. Estos relatos expresan una especie de tensión de largo aliento que se acentúa a niveles críticos ante las nuevas dimensiones de la economía, la misma tensión que estalla en los linchamientos contemporáneos.

A modo de cierre.-

El naqaq o degollador o pishtaco y el sacajos son una presencia imaginaria, pero sentida totalmente, concreta y efectiva. Son estos personajes clave en el imaginario popular cotidiano de la creación cultural andina a lo largo de la historia, hasta el presente, por los sectores pertenecientes al pueblo, los económicamente inferiores y étnicamente indígenas. No puede negarse que más allá de las semejanzas fundamentales entre estos personajes, relacionados con la práctica medicinal en ocasiones, extractores de órganos del cuerpo humano –en este caso los ojos- o degolladores para obtener el

²⁹ JACORZYNSKI, W., Sacrificio, Capital y Violencia: Temas simbólicos de la narrativa sobre “Cortacabezas” en los Altos de Chiapas, en JACORZYNSKI, W., *Estudios sobre Violencia. Teoría y práctica*, CIESAS-Porrúa, México, 2002.

³⁰ GARETH, W., *The other side of the popular: Neoliberalism and subalternity in Latin America*, Daked Press, Durham, N.C., 2002, p. 252.

sebo de los indios, son siempre los “otros” (los blancos y los mestizos), cubiertos en la narración de sus acciones por un gran halo de salvajismo y malignidad, frente al miedo, indefensión y desesperación de sus recreadores y a la vez inevitables víctimas.

Es en este punto donde la tradición, el mito y la modernidad se reúnen en las mentalidades populares, resurge su gran desconfianza y su agresividad hacia el hombre blanco, así como al extranjero.

La creación colectiva de estos personajes siniestros muestra una concepción y filosofía de la vida determinada. Demuestran la capacidad, aprehensión y reinterpretación de la realidad por los sectores populares, con capacidad de una visión y un discurso propio. Realidad marcada por la ansiedad e incertidumbre de una población asediada y víctima de la guerra, de la crisis, del “desarrollo”, de la “modernidad” y la “racionalidad occidental”, tal vez allí encontremos las claves de esta recreación monstruosa.

El mito del pishtaco o el sacaojos aparece como respuesta a situaciones de violencia extrema generada por el otro opresor. Tales fueron el caso de la conquista y el enfrentamiento militar entre el Estado y Sendero Luminoso. Los personajes del imaginario popular andino son producto de trenzar problemáticas económicas, políticas, bélicas, con una fuerte carga emocional y de mentalidad colectiva. Como resultado de la traducción cultural de las vivencias cotidianas y su extrapolación fantástica es que estos seres son insuflados de vida.

FUENTES.-

- *El Comercio*, 9 de septiembre de 1987, 10 de diciembre de 1987, 13 de diciembre de 1987.

- Instituto Nacional de Estadística e Informática, Lima, 1993. También se puede acceder por URL: <http://www.inei.gob.pe/>

- Instituto Nacional de Planificación, *Informe sobre la situación económica y social del Perú, 1963-1964*, Presidencia de la República, Sistema Nacional de Planificación, Lima.

- *Hatun Willakuy: versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú*, Comisión de Entrega de la CVR, Lima, febrero de 2004. www.cverdad.org.pe

- Plan Regional para el Desarrollo del Sur del Perú, *Los recursos humanos del departamento de Puno*, vol. V, Lima, 1959.
- *Quehacer*, N° 86, 10 de diciembre de 1987.
- The New York Times, 11 de diciembre de 1966.

BIBLIOGRAFÍA.-

- ARGUEDAS, J.M., “Folklore del Valle del Mantaro”, *Folklore Americano*, n° 1, Lima, 1953.
- ANSIÓN, J.M., *Pishtacos de verdugos a sacaojos*, Ed. Tarea, Lima, 1989.
- COTLER, J., La mecánica de la dominación interna y del cambio social, en COTLER, J., *Política y Sociedad en el Perú. Cambios y continuidades*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1994, pp. 17-57.
- FREYERMUTH, G., Violencia y Etnia en Chenalhó. Formas comunitarias de resolución de conflictos, en JACORZYNSKI, W., *Estudios sobre Violencia. Teoría y práctica*, CIESAS-Porrúa, México, 2002.
- GARETH, W., *The other side of the popular: Neoliberalism and subalternity in Latin America*, Daked Press, Durham, N.C., 2002.
- GUNDER FRANK, A., “Rural Economic Structure and Peasant Political Power”, en *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, London & New York, Monthly Review Press, 1969.
- JACORZYNSKI, W., Sacrificio, Capital y Violencia: Temas simbólicos de la narrativa sobre “Cortacabezas” en los Altos de Chiapas, en JACORZYNSKI, W., *Estudios sobre Violencia. Teoría y práctica*, CIESAS-Porrúa, México, 2002.
- MOROTE BEST, E., *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los andes*, Centro de Estudios Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cuzco, 1988.
- LEWIN, M., *El Siglo Soviético ¿Qué sucedió realmente en la Unión Soviética?*, Ed. Crítica, Barcelona, 2006.
- QUIJADA, S., “Pishtaco o Muna Chipico”, *Perú Indígena*, n° 16, Lima, 1958.
- SZEMINSKY, J. y ANSIÓN, J.M., “Dioses y Hombres de Huamanga”, *Allpanchis*, n° 19, Cuzco, 1982, pp. 187-233.

- WEBB, R. y FERNÁNDEZ BACA, G., *Perú en Números*, Cuánto S.A., Lima, 1993.