

## Lecturas

# Regreso a la comunidad después de la violencia: el caso de Lurgio Gavilán Sánchez

Returning to the community after violence: the case of Lurgio Gavilán Sánchez

*María Emilia Artigas*

CELEHIS/ INHUS

Universidad Nacional de Mar del Plata

CONICET

ORCID: 0000-0002-7230-3858

Recepción: 19/09/2023

Aceptación: 21/11/2023

**Resumen:** Desde el comienzo del conflicto armado interno peruano (1980-2000), la literatura irrumpió en el contexto social y cultural con la intención de dar cuenta y reflexionar sobre esta coyuntura política. Las memorias de Lurgio Gavilán Sánchez, ex niño senderista, luego, cabo del Ejército y antropólogo son una muestra de los años de terror contada por medio del discurso autobiográfico. Su primera publicación literaria, *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia* (2012), presenta un sujeto que transitó la geografía andina en los años de la beligerancia, quien vuelve a su comunidad para dar cuenta de la situación del campesinado dentro de un trabajo de rememoración. Esta comunicación busca pensar las dimensiones del sujeto migrante (Cornejo Polar, 1996;

Noriega Bernuy, 2012), sujeto de guerra (Campuzano, 2019) y los alcances del viaje en la configuración de la memoria tanto individual como de la comunidad, dentro del post conflicto.

**Palabras clave:** sujeto migrante, Lurgio Gavilán Sánchez, memoria, testimonio, literatura peruana.

**Abstract:** Since the beginning of the Peruvian internal armed conflict (1980-2000), literature burst into both the social and cultural context with the intention of accounting for and reflecting on this political conjuncture. The memoirs of Lurgio Gavilán Sánchez, Sendero Luminoso soldier, then Army corporal and anthropologist are a sample of the years of terror told through autobiographical discourse. His first literary publication, *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia* (2012), presents a subject who traveled the Andean geography in the years of belligerence, who returns to his community to give an account of the situation of the peasantry within a work of remembrance. This communication seeks to think about the dimensions of the migrant subject (Cornejo Polar, 1996; Noriega Bernuy, 2012), subject of war (Campuzano, 2019) and the scope of the journey in the configuration of both individual and community memory, within the post-conflict.

**Key words:** migrant subject, Lurgio Gavilán Sánchez, memory, testimony, Peruvian literature.

Desde el comienzo del conflicto armado interno peruano (1980-2000) que enfrentó a los grupos considerados terroristas<sup>1</sup>, tales como Sendero Luminoso (SL) y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), contra las Fuerzas Armadas y el campesinado, la literatura irrumpió en el contexto social y cultural con la intención de dar cuenta, así como de reflexionar sobre esta coyuntura política. La serie de la violencia, se inicia en 1983 con “Historia de una matanza”, correlato literario del Informe sobre la Masacre de Uchuraccay o *Lituma en los Andes* (1993) todos de Mario Vargas Llosa junto a textos anteriores como *Adiós Ayacucho* (1986) de Julio Ortega. Dicha serie se conforma por centenares de obras, contando únicamente las narrativas, de las

---

1. Fueron *considerados* terroristas, también llamados subversivos o revolucionarios. Para el estudio de las distintas terminologías sobre el conflicto pueden consultarse: *La guerra de los 20 años. Un fantasma luminoso recorre la sociedad* de Julio Roldán, quien expone una mirada filosófica y sociología de dicho período. Desde un abordaje jurídico, los estudios de Alonso Gurmendi Dunkelberg. Por su parte, resulta de utilidad revisar los aportes de la Universidad Católica de Perú, por ejemplo, con textos como: “¿Terrorismo o conflicto armado?” de Renata Bregaglio quien se ha desempeñado como coordinadora académica y de investigaciones del IDEH-PUCP disponible en: [https://idehpucp.pucp.edu.pe/opinion\\_1/terrorismo-o-conflicto-armado/](https://idehpucp.pucp.edu.pe/opinion_1/terrorismo-o-conflicto-armado/)

De igual modo, se observa la polarización respecto del tema a nivel social, para ello basta explorar los distintos sitios de memorias en internet con variadas posturas. Pueden resumirse algunos en el siguiente enlace del Diario Infobae titulado “¿Terrorismo o Conflicto Armado Interno? La PUCP se pronuncia sobre ambos términos” donde se recogen opiniones del Twitter de la PUCP, disponible en: <https://www.infobae.com/america/peru/2021/09/22/terrorismo-o-conflicto-armado-interno-la-pucp-se-pronuncia-sobre-los-terminos-que-se-pueden-utilizar/>

Por último, se define ese período en consonancia con los campesinos y las comunidades andinas quienes lo nombran a través de una expresión quechua: *Sasachakuy* tiempo, como los años difíciles, como sufrimiento o padecimiento. Cuando los campesinos hablan del *sasachakuy* tiempo, también, se refieren a esos años como huk vida, “otra vida”. Puede consultarse: *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú* de Kimberly Theidon.

cuales la mayoría fueron publicadas después del 2000 (De Vivanco, 2021:15), es decir, una vez iniciado el post conflicto<sup>2</sup>.

Sendero Luminoso surgió en la década de 1970 en la región de Ayacucho en una época caracterizada por el fuerte desequilibrio económico y social entre la capital y las provincias, las fracturas causadas por la desproporcionada distribución de la riqueza y el poder, así como una marcada discriminación étnica y cultural. Sumado a ello, debe añadirse la crisis económica durante los años 70, las huelgas obreras, los vacíos de poder creados en muchas zonas rurales tras la experiencia de la reforma agraria y la generalizada desconfianza en los partidos políticos añadidos al abuso de la dirigencia sobre el campesinado. En este contexto, SL y, posteriormente el MRTA, se presentó como una alternativa viable para llevar a cabo la lucha armada. SL inició su lucha armada después de haber sido derrotado en su intento por organizar una fuerza gremial campesina. Su apoyo inicial fue de jóvenes estudiantes y profesores rurales, a los que se sumó el campesinado. En el primer período del conflicto, se desarrolló una guerra no convencional, sin embargo, los ataques senderistas se volvieron más cruentos, los cuales se sumaron a la violencia y represión de los militares y de los aparatos estatales. Recién en el año 2003, se publicó el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) que da cuenta de un saldo de alrededor de 70.000 muertos y desaparecidos (Degregori, 1988; 2011[1990]; Gorriti, 2008; Uceda, 2004) además de explicitar las vivencias y testimonios de las víctimas<sup>3</sup>.

---

2. Para un estudio detallado y completo sobre la narrativa de la violencia, las series y períodos, ver Mark Cox (2008).

3. Las cifras de la CVR han sido cuestionadas cuantitativa y metodológicamente. Por ejemplo, el economista Silvio Rendón, señala que las cifras calculadas por el equipo conducido por el consultor estadounidense Patrick Ball han sido sobreestimadas.

Durante el conflicto armado y en el post conflicto, la escritura de las experiencias de la violencia padecida y ejercida por parte de los protagonistas se vuelven testimonios nodales para la comprensión del pasado y del presente de la sociedad peruana. Estas escrituras actúan, entonces, como instrumentos de reflexión y memoria social, muestra de cargas existenciales como la culpa, la responsabilidad, la lucha por demostrar la inocencia junto al juicio en torno a las posibilidades del recuerdo de los sobrevivientes y especulaciones sobre las dimensiones de la palabra para dar forma a esa memoria. Muchas producciones sobre los años de violencia de las últimas décadas del siglo XX toman el modelo del testimonio, obra abierta que posee forma de acción social (Beverley , 1987:15) y, como tal, evidencian historias consideradas menores, muchas veces acalladas, en definitiva, discursos que contravienen los hegemónicos, por ejemplo, el de la CVR o los impartidos gubernamentalmente. Este es el caso de las obras de Lurgio Gavilán Sánchez (1973-), antropólogo peruano quien, voluntariamente, formó parte de las filas de Sendero Luminoso en los primeros años del conflicto pues se enlistó bajo los mandos senderistas siguiendo a su hermano, quien ya conformaba parte de dichas células. Posteriormente, se sumó al cuartel de cabitos del Ejército a partir de su incorporación cuando un teniente le salvó la vida. Años más tarde, ingresó a una orden religiosa franciscana, aunque después, dejó los claustros para estudiar y graduarse como Antropólogo.

En el año 2019, Gavilán Sánchez publicó *Carta al teniente Shogún*, texto donde recupera y evoca la figura del teniente salvador; sin embargo, en la literatura del post conflicto se destaca con mayor notoriedad su primer texto, *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia* (2012).

En esta producción inicial, se recrea una vida signada por oposiciones en la que la infancia y la juventud estuvieron atravesadas por cambios abruptos entre la vida y la muerte, como la describe Carlos Iván Degregori, una vida excepcional (2014: 9) que, vuelta relato, detalla el funcionamiento de los dos grupos protagonistas del enfrentamiento armado. Las memorias están estructuradas de manera en que cada uno de los cuatro capítulos se relata una parte de esa vida excepcional y presenta, en su conjunto, la particularidad de ser un texto testimonial producido por un sujeto letrado cuya integración genérica a los testimonios considerados *subalternos* hace visible una serie textual heterogénea o alternativa (Nofal, 2002)<sup>4</sup>.

En este artículo nos interesa indagar el final de su texto del 2012, Parte IV “Veinte años después, recorriendo las huellas del pasado”. Se analizará la dimensión migrante de este sujeto quien vuelve a su comunidad de origen en Ayacucho con el fin de explorar esa geografía (territorial y emocional) por medio de la escritura, la cual se vuelve un material de exploración retrospectiva individual, así como plural.

---

4. Sobre el origen de la serie testimonial resulta valiosa la revisión de un corpus inestable y problemático. En esta disyuntiva, se lo considera una práctica subalterna, contrahegemónica cuya génesis, siguiendo a Hugo Achugar (1992) remite al surgimiento de la historia oficial latinoamericana en el siglo XIX, mientras que autores como Georg Gugelberg y Michael Kearney (1991) señalan su origen en narrativa africana recién a mediados del siglo XX.

## El que vuelve

Estas memorias comienzan con un sujeto alistado voluntariamente en las filas de Sendero Luminoso desde el comienzo del conflicto armado peruano, cuando era un niño campesino quechua hablante. A partir de un episodio donde podría haber sido asesinado, narrado en detalle en el capítulo uno, ese sujeto ingresa a las filas del Ejército en los años más cruentos del enfrentamiento. Esta situación es una bisagra en la construcción de su identidad, pues pasa de la marcha senderista y la mecánica de violencia propuesta por las líneas de Abimael Guzmán a los mandos de las Fuerzas Armadas en donde, además de instrucción militar, adquiere la alfabetización en lengua española. De este modo, se convierte en un soldado, lo cual implica la posesión de un nuevo uniforme, el ejercicio en extrañas rutinas de disciplinamiento sumadas a la educación impartida por una institución escolar, lo cual redundará en un cambio rotundo en su subjetividad.

En el texto se configura un yo cuya identidad se encuentra en estado de negociación constante para salvaguardar su vida. Esto lo convierte en un sujeto dislocado con una personalidad doble (bicultural y bilingüe) quien ingresa en otros universos, se halla entre dos o más culturas, entre la oralidad y la escritura, a caballo de dos formas de concebir la guerra y, en rigor, se construye como sujeto bifronte entre dos ideologías en un contexto de violencia brutal.

A raíz de la poética de Fredy Roncalla, Julio Noriega Bernuy (2012) piensa la noción de sujeto trasandino para explicar la masiva migración de indígenas quechuas y mestizos, quienes viven en diferentes países del mundo formando un archipiélago andino. Se trata de comunidades trasplantadas geográficamente fuera de los Andes anclados por lo menos en tres mundos y tres lenguas (el quechua,

el español y el inglés). Si bien el crítico se centra en la figura de Roncalla, dicha propuesta es una noción faro para el análisis del caso de Lurgio Gavilán Sánchez quien experimenta los cambios identitarios antes consignados a los que se suman su paso por las órdenes franciscanas y sus estudios de posgrado en México. En el peregrinaje tanto físico como ideológico por la geografía andina, el yo recreado en sus memorias da cuenta de diferentes recorridos, de modo tal que evidencia funcionamiento de los dos bandos del conflicto armado interno, mientras presenta una construcción identitaria compleja y heterogénea. Así, se da cuenta de cada uno de los perfiles de su subjetividad trasandina: el primero, describe las vivencias como campesino quechua senderista; el segundo, su paso por el cuartel militar donde incorpora la cultura letrada en español; con la misma lógica, el apartado tres explica su advenimiento como franciscano, momento en el que se vuelve un conocedor del latín; por último, la cuarta parte, el regreso a Ayacucho donde evalúa y reflexiona sobre su comunidad de origen en el post conflicto.

El regreso a su pueblo como un sujeto migrante (Noriega Bernuy, 2012) marca una rememoración y la voluntad de comprensión del pasado. Este peregrinaje lo sitúa como un observador y un testimoniante de privilegio, pues conoce y es parte de la sociedad visitada. Se suma a ello, el bagaje cultural y académico que se delimita en un sujeto textual que se asume como antropólogo. El sujeto construido en el texto es, en ese sentido y a partir de los aportes de Noriega Bernuy (2012), una suerte de migrante transnacional, de este modo, el paradigma de su formación se convierte en una marca interpretativa y discursiva adelantada ya en el subtítulo, que le permite la observación y el registro de una cultura de la que fue parte y a la cual regresa después de la guerra.

Una vez que el yo decide regresar a la zona en donde tuvo lugar el conflicto, escenario de sus peregrinajes en ambos frentes, describe la vida del campesinado y presenta una voz oscilante, migrante, heterogénea y dislocada. Al ser oriundo de esa geografía, el viaje y la escritura están supeditados a la evocación y al recuerdo de su infancia, signados por la violencia, pero también mediado por la formación académica. Así, las posibilidades de contar el pasado se inflexionan desde ese bagaje cultural y se construyen en múltiples registros del tiempo. Por ejemplo, al comienzo de sus memorias, el sujeto marca una temporalidad donde se yuxtaponen distintas cronologías y formas de percibir el paso del tiempo vinculado a los primeros años del conflicto armado: los recuerdos de enero de 1983, solapados al tiempo de lluvia y la siembra de maní, momento entendido por la comunidad como el tiempo del *pantaq pantaq* (según el glosario del autor puente entre día y noche), sumado al clima propio de la guerra marcado por la aparición de Sendero Luminoso. De este modo, se percibe un cruce constitutivo en la identidad del yo donde lo biográfico, lo familiar y lo histórico genera *capas o pliegues de la memoria* (Jelin, 2017) y donde conviven sentimientos y evocaciones. En estas capas, siguiendo a Elizabeth Jelin (2017), se inicia la escritura autobiográfica que, finalmente, será transmisión generacional. Ese hecho inicial de sus memorias, que comienza con un viaje, además del regreso narrado como epílogo constituyen una comprensión y aprehensión de dos realidades y múltiples temporalidades desplegadas en esas capas de memoria. Como sostiene Noriega Bernuy (2012), el migrante andino vive en un aquí y un allá además de estar en dos planos tales como el *Hanan y urin*, planos verticales, que es muestra de una identidad heterogénea con múltiples desplazamientos:

lingüísticos, culturales, geográficos, ideológicos, académicos. Esta vuelta tiene una matriz de recuperación existencial, pues veinte años después de haber dejado su tierra natal, el yo emprende un viaje de regreso. En esa ocasión, se cumple un deseo: “Siempre quise volver a las tierras donde utópicamente caminé pensando en el ulterior cambio del país” (Gavilán Sánchez, 2014: 161). En ese sentido, el hecho de regresar sobre esa zona andina y sobre sus recuerdos presenta un movimiento hacia el pasado proyectado en el presente de la enunciación. En otros términos, el yo vuelve sobre sus pasos en un desplazamiento físico y escriturario.

En el capítulo final del texto de 2012, el sujeto quien va testimoniando su migrancia manifiesta elucubraciones en torno a la memoria y el olvido e intenta materializar los procesos de rememoración por medio de la comparación de la memoria con rocas, huellas, piojos, tatuajes, viajes. Esto último se condice con una voluntad física y motriz de insistir sobre su trayectoria vital, así, reitera la intención de visitar los sitios donde transcurrió gran parte de su vida. Aquí cabe señalar, siguiendo los aportes de Hugo Achugar (1994), una distinción con el testimonio etnográfico de la migración es que se requiere la mediación de un letrado solidario. Como señalan teóricos como Pierre Nora (1984) y Andreas Huyssen (2002) se evidencia un temor personal pero también social a la destrucción de huellas, una necesidad de conservación que refrenda su testimonio de regreso. En dicha línea, el recorrido es, en cierto sentido, una muestra de la obsesión de la memoria y el espíritu memorialista aludidos. La posibilidad de caminar esas zonas y ponerlas en palabras implica el regreso físico y verbal que le ayuda a sobrevivir: “yo he arañado en mi vida para contar lo sucedido” (Gavilán Sánchez, 2014:174). El yo se vale de objetos y figuras de la naturaleza, como en

el resto del texto, con el objetivo de poner en palabras las vivencias elaboradas desde su formación, pero escritas en consonancia con su cosmovisión de origen. En este caso, el verbo araña es un sinónimo de hurgar o buscar, sin embargo, permite entender la dimensión de la violencia traumática en esta voz. El dolor en dichas rememoraciones se proyecta en dos planos, por un lado, el recuerdo de lo experimentado en el contexto de la beligerancia; por el otro, como matriz constitutiva del ser andino. Este dolor se vuelve visible y patente en cierta atemporalidad que implica para el yo, el regreso: “el tiempo estaba detenido (...) se me había hecho largo de repente (...) yo, como que tenía algo adentro, y sin saber qué hacer conmigo” (Gavilán Sánchez, 2014:164). Se observa, así, un aquí y ahora, una rememoración que activa otros pasados signados por el trauma de la guerra. La historia del Perú, desde la Conquista, encuentra modos de réplica de la violencia de fines del siglo XX. Así, Antonio Cornejo Polar, en *Escribir en el aire* (1994), por medio de la confrontación de diversas versiones de las crónicas de la conquista acerca del episodio de Cajamarca<sup>5</sup>, advierte que este se convierte en una matriz de incomunicación y violencia que reaparecerá durante el devenir literario e histórico de los Andes: “Cajamarca posee la suficiente consistencia simbólica como para ser recontado infinitas veces (durante la Colonia hasta nuestros días) en otras crónicas y otros relatos” (Cornejo Polar, 1994: 32). En dicho sentido, quien regresa observa y reactualiza

---

5. El 16 de noviembre de 1532 Atahualpa, al encontrarse con Francisco Pizarro y Fray Valverde, rechaza la imposición de la divinidad occidental y de la palabra escrita de sus documentos. Así, la cultura oral se enfrenta con el poder político y religioso representados en la escritura. En la escena donde Valverde insiste y busca que el inca se convierta al cristianismo, la respuesta de Atahualpa es de desconocimiento del instrumento escriturario pues lo acerca a su oído para que le hable y, ante la incomunicación, lo arroja al suelo.

la violencia desde una perspectiva de privilegio dada por el alejamiento y, también, por su formación. Ese acercamiento y la puesta en discurso, entonces, reactivan la memoria traumática individual mientras recupera parte de la historia general del Perú, en consonancia con las visiones sobre la violencia. Se inflexiona lo individual y lo grupal en un sentir atemporal, muestra de los ciclos inacabados de soterramiento y crueldad, advertidos por el yo, pero no así por la comunidad.

## **Las voces que reciben**

Cuando el yo describe el impacto de su llegada, entre otros sentimientos, da cuenta de cierta decepción al constatar la situación del campesinado igual que en 1983, año donde comienza su errancia senderista: “De todo desconfían. Siguen en la pobreza (...) no han cambiado económicamente. Siguen cultivando sus tubérculos, sus arvejitas” (Gavilán Sánchez, 2014: 174). Cabe recordar que, entre las causas del surgimiento de Sendero Luminoso, el soterramiento y la pobreza general del campesinado, así como la opresión en manos de los terratenientes, acentuación de la sujeción servil y la discriminación étnica, fueron factores decisivos para el fortalecimiento de la causa senderista. Esta ilusión revolucionaria, reforzada por la acción de las escuelas y de la universidad, fueron núcleos nodales en el ingreso del partido a la esfera política pública y la adhesión indígena (Degregori, 2011). Los campesinos comunitarios indígenas quechuas fueron adherentes a la guerra popular convocada por Sendero Luminoso, que, bajo la terminología maoísta, llamó a los campesinos pobres a luchar contra los campesinos ricos. En los hechos, promovía el enfrentamiento de indígenas y mestizos (cholos) secularmente excluidos en razón de la diferencia étnica,

enfrentados a las racistas élites criollas y mestizas locales, que sustentaban privilegios en sus supuestos atributos étnicos superiores (Escárzaga, Abanto Llanque, Chamorro, 2002: 281). El sujeto testimoniante, quien abrazó la causa senderista en su temprana infancia, encuentra un estado de detenimiento del tiempo. Esto demuestra que aquella caminata utópica de sus primeros pasos políticos no supo encausarse en tanto los campesinos siguen de igual modo. En esa geografía, el campesinado del post conflicto se presenta como en un estado todavía de rezago, no obstante, algo ha cambiado: precisamente el sujeto quien mira, juzga, describe. Además de una trayectoria geográfica, el yo ha experimentado un cambio identitario, como ya se señaló: recuerda sus estudios en los centros de capacitación letrados desde la cultura hegemónica y, desde allí, logra pensar(se) en esa comunidad. En otros términos, el yo, necesitó irse, retirarse, cambiar de perspectiva, hasta convertirse en otro individuo, para volver a interpretar. Al presentar la sumatoria de fuerzas de distintas disciplinas, en este caso el trabajo etnográfico y el ejercicio antropológico se hacen práctica, ya que el gestor testimonial, aquí este migrante testimonial, se acerca al referente real con el fin de entender su historia de vida a través de la observación y el análisis de los demás, tomando las inflexiones literarias que supone el género testimonial: “se puede ver el drama del sufrimiento de los deudos comunicándose con sus seres queridos fallecidos” (Gavilán Sánchez, 2014: 163), es decir que a través de la observación de la comunidad repiensa el dolor personal, por ejemplo, la pérdida de su hermano.

Eduardo Huaytán Martínez toma la noción de imaginación antropológica, trabajada por Fass Emery y López-Baralt para señalar que: “la narrativa

testimonial y la literatura indigenista son impulsadas por una imaginación antropológica que subyace a su producción y que en el caso del testimonio se hará práctica real y no simulacro” (Huaytán Martínez, 2014: 312) como, por ejemplo, se veía en las novelas indigenistas. A partir de la década de 1970, las Ciencias Sociales, en particular la antropología, no sólo descentraron el lugar privilegiado de la literatura, sino que hicieron que ésta reformulara sus modos de producción y representación<sup>6</sup>. Así, la tensión entre el estar allí y estar aquí, como los mundos culturales propios de la identidad de este sujeto andino, permiten pensar en la posición física de un yo quien necesita visitar ciertas zonas en aras de (re)ubicarse, evocar “buscarme en lo rastros” (Gavilán Sánchez, 2014: 161), y también con el propósito de cerrar la historia: “reparar los senderos andados, como el alma del ser humano andino, que repasa todos los caminos recorridos antes de fenecer para poder morir en paz” (Gavilán Sánchez, 2014: 161). En línea con el testimonio latinoamericano contemporáneo, el texto de Gavilán Sánchez denuncia su deseo de verdad. En ese sentido, cumple con los primeros requisitos del género

---

6. Puede completarse esta relación a la luz de las propuestas de Elena Altuna (2008), quien estudia las relaciones entre el indigenismo literario y el testimonio etnográfico como modos de textualización de las migraciones de las zonas rurales a las ciudades, atendiendo a los sistemas literarios. También, resulta de interés el debate de los antropólogos norteamericanos, Orin Starn y Billie Jean Isbell a mediados de los años 80. El primero se pregunta, de modo sesgado, cómo los antropólogos, muchos de los cuales se consideraban quienes realmente conocían a la gente de los Andes, no pudieron prever el surgimiento de SL, sobre todo en las comunidades donde realizaban su trabajo de campo. Su observación se centra, en especial, en el trabajo de Billie Jean Isbell, investigadora comprometida con la vida campesina, quien, durante el conflicto armado, viajó a Chuschi y luego, trabajó en Lima en conjunto con organizaciones de derechos humanos y asociaciones de víctimas donde grabó testimonios de refugiados. La autora de *Para defendernos: ecología y ritual en un pueblo andino* (1978) se escudó en que la perspectiva antropológica le impidió ver los procesos históricos que estaban ocurriendo al mismo tiempo. Para ampliar el debate ver: de Juan Ansión (1992).

propuestos por el premio de Casa de las Américas dado que documenta un aspecto de la realidad latinoamericana como fuente directa y promueve el reconocimiento, así, legitima un saber contrahegemónico<sup>7</sup>. No narra para identificar sino en busca de confrontamiento y no asimilación. Su pulsión escrituraria es desmontar una historia hegemónica, a la vez que desea construir otra historia que llegue a serlo (Achugar, 1992). De ahí que señalar ese soterramiento no sea un detalle menor.

El capítulo cuatro presenta un trabajo con las imágenes sensoriales y las descripciones que, por un lado, dan cuenta del presente de la enunciación observable, por ejemplo, en los adverbios demostrativos en diálogo con el lector: “allí donde los campesinos intercalan los oficios”, “Allí pastan los auquénidos”, “Allí viven las vizcachas”, “Allí cerca de la comunidad de Quinua” (Gavilán Sánchez, 2014:162); por el otro, del contexto propicio para la evocación y la reflexión. Por dicha razón, se presentan pasajes netamente descriptivos, como cuadros de costumbres de esa aldea donde el ejercicio de la visita y la representación no funcionan como una demanda etnográfica, sino como un tránsito afectivo y emocional liberador de la memoria. Entre el repaso y el paso por los escenarios de su infancia y de la violencia, el sujeto presenta ya no una memoria estanca sino: “una memoria que se ha modificado y no se detiene, (...) que pervive en constante movimiento” (Campuzano, 2017: 192). En esa voluntad hermenéutica, el viaje, como posibilidad de comprensión, le da sentido a su experiencia y a la de su comunidad puesto que esta coyuntura, entre historia, contexto y concepciones del yo, convierten a la autobiografía de Gavilán Sánchez en una forma cultural que atiende la relación entre la autoconciencia

---

7. Referimos a los documentos del jurado de Casa de las Américas transcritos y analizados por Victoria García (2012).

individual y la conciencia histórica del mundo, de un yo como parte viva dentro del marco de la sociedad, de la cultura (Weintraub, 1991).

En el último apartado se pronuncia de modo marcado un discurso atravesado por la práctica etnográfica y antropológica. En primera instancia, por las descripciones ofrecidas las cuales intentan recrear de qué modo viven esas poblaciones, sus actividades, su vestimenta, sus oficios, su vinculación con los animales. En segundo lugar, el yo se autodefine “en el presente yo, un antropólogo” (Gavilán Sánchez, 2014: 167). Se ofrece, de esta manera, una imagen del caminante con una cámara de fotos, quien toma nota e imágenes y busca patentar ese cuadro, como un ser distinto dentro de un contexto donde hay montañas, campesinos que van y vienen, los ecos de los waqrapukus (músicos) y los toros llevados para la fiesta de Carhuapampa, definido en el tiempo presente, “yo, un antropólogo repasando los caminos con ojos que miran lo que subyace en los corazones de los campesinos, en los territorios mentales de esas personas” (Gavilán Sánchez, 2014:167). La afirmación de su ejercicio profesional brinda una seguridad y un objetivo marcado: mirar más allá de lo visible en pos de auscultar la subjetividad de esos campesinos quienes quedaron, víctimas vivientes, resistencia y resto material de la violencia. Sin duda, el sujeto profesa su actividad académica como un modo de autofigurarse y es en ese gesto, precisamente, cuando establece un corte o distancia con la comunidad que ya no lo reconoce: “un campesino (...) quiere saber quién soy (...) Me pide identificación (...) se me vienen a la mente los prejuicios que ocasionaron la masacre de Uchuraccay (...) encontré un documento que me acreditaba como académico, y eso me salvó” (Gavilán Sánchez, 2014: 168).

En esa nueva identidad cultural y académica, el sujeto es un forastero, un ser ajeno. Esa extranjería la entendemos a partir de cierto repudio o rechazo del anciano, y presenta al yo desde un lugar escindido, quien no logra autoperibirse como un campesino y necesita su identidad letrada para reencontrarse con su pueblo. Este, entonces, resulta ser el mayor desplazamiento del yo, que por supuesto excede el viaje en términos físicos. La idea de la salvación por medio de la exhibición del carnet como antropólogo actualiza mediaciones e interpretaciones de otros episodios, por ejemplo, la masacre de Uchuraccay y su posterior informe en manos de Mario Vargas Llosa, –no es menor que el sujeto se desplace con una cámara de fotos–, interpretaciones que barbarizan al campesinado vueltas eco en el discurso de Gavilán Sánchez, de otro modo no se comprendería la afirmación: “eso me salvó”<sup>8</sup>. En rigor, el sujeto adhiere a dicha imagen con afirmaciones como “la justicia consuetudinaria de los comuneros y su incontrolable violencia que pintó Mario Vargas Llosa” (Gavilán Sánchez, 2014: 168). Ese episodio, en cierto sentido, completa el cuadro costumbrista ofrecido por el yo, en tanto exhibe un *desencuentro* y un posterior *encuentro* entre

---

8. El 26 de enero de 1983 fueron asesinados en Uchuraccay (Huanta-Ayacucho) los periodistas Eduardo de la Piniella, Pedro Sánchez y Félix Gavilán de *El Diario de Marka*, Jorge Luis Mendivil y Willy Retto de *El Observador*, Jorge Sedano de *La República*, Amador García de la revista *Oiga* y Octavio Infante del diario *Noticias de Ayacucho*, junto con el guía Juan Argumedo y el comunero uchuraccaíno Severino Huáscar Morales. El asesinato de los periodistas generó dos investigaciones: la primera, a cargo de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay nombrada por el presidente Fernando Belaúnde Terry y presidida por el escritor Mario Vargas Llosa, la cual responsabilizó a los campesinos de allí, visión estigmatizante. La segunda investigación fue realizada por el poder judicial, cuyo fallo definitivo fue emitido cuatro años después de los episodios, a partir de esta se sentenció por homicidio a los campesinos Dionisio Morales Pérez, Simeón Aucatoma Quispe y Mariano Ccasani Gonzáles. También, se ordenó la captura de otros catorce campesinos de Uchuraccay. Para la revisión de estos sucesos ver el *Informe final* de la CVR.

el sujeto como un forastero y los indígenas, quienes desconocen y rechazan al yo, pero luego validan su presencia por medio de la acreditación académica.

Sin embargo, y más allá de la posible violencia imaginada por el yo en dicho desencuentro, cabe señalar que muchos pasajes descriptos a lo largo de las memorias recrean *incontrolable violencia*. En esa línea cabe una digresión por medio de la figura de Vargas Llosa y su visión barbarizante sobre la comunidad de Uchuraccay. La actitud del yo que regresa establece una analogía con otros seres que se sienten foráneos en su propio espacio y nuevamente, establece un vínculo con el autor peruano. Antonio Cornejo Polar, en 1996, señala en su conocido artículo sobre el sujeto y el discurso migrantes en el Perú moderno, un punto de apoyo en la representación literaria de la migración interna a partir de la novela *La tía Julia y el escribidor* (1977). Si bien el caso que recrea esta ficción da cuenta del modo en que la clase y la raza son factores de separación entre el observador y la comunidad, la actitud de enajenación, es decir, ese sentimiento de turista en su propio entorno establece vasos comunicantes con lo experimentado por el yo del texto de Gavilán Sánchez. Lo familiar, a este sujeto, le resulta desconocido, o bien lo mira desde el desconocimiento como vuelto a ser descubierto, lo cual establece una enajenación, una pérdida del reconocimiento de lo propio materializada en la posible o fantaseada agresión que el campesino podría haber efectuado. Como sostiene Cornejo Polar, se destacan rasgos de multiplicidad, inestabilidad y desplazamiento que contienen de modo implícito su referencia inexcusable a una dispersa variedad de espacios socio-culturales (1996: 838). En nuestro caso, el descentramiento y la desfamiliarización que produce quien lo interroga marca que, a simple vista, quien fuera un oriundo de esa comunidad dista de ser

reconocido desde su apariencia, su lengua, su ropa o conducta. Ese sentimiento concuerda con la propuesta del crítico peruano en tanto esa heterogeneidad es multiplicidad, inestabilidad y desplazamiento de varios espacios socio-culturales dispersos en la migración. Así, toda migración implica necesariamente cierta heterogeneidad sumada a sentimientos de desgarramiento, nostalgia y zozobra. El crítico parte de la novela de Vargas Llosa para pensar ese desgarramiento en otros textos donde acaso sea más visible, por ejemplo, las canciones quechuas en formas mestizadas como el yaraví, en la narrativa de José María Arguedas o en los poemas de César Vallejo.

Esa mirada desfamiliarizada y externa también se replica en otras partes de estas memorias. El sujeto, en varios pasajes centrados en la violencia física, simbólica y sexual, se autoconfigura como un testigo borrado de las escenas de violencia. Tanto cuando da cuenta de las vejaciones y condiciones de violación a los derechos humanos en uno u otro bando, asesinatos o escarmientos, por citar algunos ejemplos, el yo se inscribe en esos escenarios de manera vacilante: por momentos, como una víctima, también, como un victimario o bien como un testigo (pasivo o cómplice)<sup>9</sup>. Si bien las inflexiones de este yo exceden este trabajo, podemos repensar esa figura de testigo en el final de sus memorias, pues vuelve a aparecer, años después, recreada en el capítulo final donde se presenta como un fantasma que atraviesa la vida de esa comunidad sin ser parte. Así, se autodefine como un ser anciano para quien la vida no posee mayores aventuras: “Siento que estoy viejo (...) Veo pasar mi mundo

---

9. Este aspecto ha sido analizado en mi artículo: “Modos, formas y mecanismos de la violencia en Memorias de un soldado desconocido de Lurgio Gavilán Sánchez” publicado en la *Revista Letras*, de la Facultad de Letras UNMSM.

y la vida que ostenté. A veces pienso que no me importaría que mi vida se acabara en este instante” (Gavilán Sánchez, 2014: 170/1), de esta forma, el yo solo mira sin más expectativas vitales.

Sumado a ello, en otros episodios se posiciona como un observador de privilegio: “llegué hasta la cumbre (...) desde allí vi el panorama de las comunidades” (Gavilán Sánchez, 2014: 170), incluso como un testigo oculto: “la joven atravesó el camino (...) sin darse cuenta de que el soldado desconocido la miraba fijamente” (Gavilán Sánchez, 2014: 173). Esta última despersonalización refuerza un alejamiento, un borramiento o actitud fantasmal del yo, quien se concibe como el personaje de su propia historia. En otras palabras, el yo mira y patentiza esa realidad como un antropólogo que no quiere ser advertido, acaso corrido de esa geografía, vestido del anonimato que profesa el título de estas memorias.

Desde una reflexión biopolítica, en concreto, sobre la Shoá, y basado en textos de Primo Levi, Giorgio Agamben (2002) define el testimonio como el decir propio de la subjetividad que sobrevive al siglo XX. Señala, de este modo, un decir paradójico o doblemente imposible. El testigo es un sujeto deshumanizado y privado de su lengua en los campos de concentración nazis, asimismo, un sobreviviente que atesta fallidamente el trauma irrecuperable de quienes sí murieron en Auschwitz (Agamben, 2002: 39). Esta doble imposibilidad, visible en las memorias construidas por Gavilán Sánchez, permiten entender los indicadores de cierta culpa por haber sido él, y no otros, quien permaneció con vida. El testimonio de quien vive y narra inflexiona distintas formas de la experiencia que conectan al sujeto, y, por añadidura, al lector, con el campo de lo sensorial, como vemos en el texto analizado. Foucault proponía, en 1973, una acepción

para el término *testigo* asociada a la Grecia del siglo V a.C., en concreto a partir de una lectura de *Edipo Rey*, centrada en el pastor, único testigo de la muerte del padre de Edipo, quien queda supeditado al desenlace del drama. La propuesta de Foucault, apunta la estrecha relación entre lo testimonial y el sentido de la vista –en la obra antigua si el lacayo había estado ahí, era porque había visto el asesinato de Layo– y, de este modo, una inevitable ligazón entre la mirada y la memoria, entendida esta última como el “conocimiento por testimonio, recuerdos o indagación” (1978: 67) que se suma a la mirada de un subalterno. Este detalle de una memoria imbricada a la posibilidad de ver se evidencia de modo patente en el texto estudiado. El yo mira sin ser visto, no se repara en él precisamente por ser desconocido, lo cual explicita una estrategia de autofiguración fantasmal o de un alma en pena, alguien sin identidad palpable. En consonancia con esta actitud de despersonalización, llama la atención la insistencia en las imágenes y en la internalización del contexto circundante desde el campo visual lo que no implica el contacto con los demás sino una actitud *voyeurista*. No es menor la superabundancia, en este apartado, de alusiones al hecho de mirar: “yo bajaba del carro (...) para mirar y tomar fotos” (Gavilán Sánchez, 2014: 173) o “no perdía de vista el espectáculo” (Gavilán Sánchez, 2014: 172), “me senté para mirar” (Gavilán Sánchez, 2014: 171) sumado a un afán documental que se condice más con la autofiguración como antropólogo que con el protagonismo en la historia; en definitiva, un ser que regresa sin poder tramar mayores relaciones y experiencias con su pueblo. Como migrante, en este sentido, exhibe una transmisión de la memoria pues, al trasladarse de un espacio al otro, lleva consigo sus visiones de mundo, sus memorias, espacialidades y temporalidades impresas

tanto en las palabras como en la corporeidad (Bueno Chávez, 2004) que resultan un cuadro costumbrista de su comunidad. Esta mirada reactualizada del atraso y de la violencia de la que no se considera parte, marca, para el yo, otra vez dos temporalidades, observables en el uso de distintas flexiones verbales en pretérito, pero también en presente: “Ahora bajo hacia la quebrada de Cobal (...) veo pasar mi mundo” (Gavilán Sánchez, 2014: 170).

Finalmente, las memorias de Lurgio Gavilán Sánchez son parte del canon de la literatura de la violencia política y pueden considerarse parte del corpus del discurso migrante (Campuzano, 2021) en tanto dan cuenta de la peregrinación y supervivencia de un sujeto escindido en el contexto del conflicto armado interno. Este yo, forastero y errante es un sujeto de guerra (Campuzano, 2019) que vuelve a su comunidad con el propósito de reflexionar en torno a las condiciones de vida y a lo que dejó la violencia. Este sujeto es poseedor de un discurso dislocado entre el protagonismo y la testificación, entre el testimonio y la antropología, entre el mundo letrado y la cosmovisión campesina inherente a su infancia. Al configurarse como un testimoniante, migrante, lanzado a patentizar un espacio a la vez propio y ajeno, puede reinventar(se) dentro de esa geografía por medio de la literatura donde “desde muy antiguo y hasta hoy existe algo así como una retórica de la migración que pone énfasis en sentimientos de desgarramiento y nostalgia” (Cornejo Polar, 1996: 839). De esta forma, sus memorias logran mostrar la convivencia compleja de distintas autofiguraciones, múltiples tiempos y posibilidades para la rememoración tanto individual como comunitaria. El viaje de regreso es enfrentado por varias identidades: el campesino analfabeto quechua hablante, la de los soldados y cabitos, la del hombre letrado, todas bajo

cierto anonimato, el yo, como señala Betina Campuzano, “entre las múltiples posiciones que lo dislocan, es también un testigo de los horrores de la modernidad en el espantoso rostro de la guerra que, luego del silencio inicial, empieza a hablar porque “ha visto” toda la barbarie cometida por Sendero Luminoso y el Ejército” (2021: 48). Ese discurso excede la excepcionalidad de su vida y logra describir otras experiencias, la de los agentes del conflicto armado y la de las víctimas. Se amalgaman, entonces, dos o más lugares; como sugiere Antonio Cornejo Polar, el desplazamiento migratorio duplica (o multiplica) el territorio del sujeto y lo condena a hablar desde más de un lugar con un discurso doble o múltiplemente situado (1996: 841) y también, dos tiempos no diferenciados de manera suficiente: el tiempo del conflicto y el del post conflicto.

## Bibliografía

- Achugar, Hugo (1992). “Historias paralelas / Ejemplares: La historia y la voz del otro”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 18, No. 36, pp. 51-73.
- Agamben, Giorgio (2017 [1998]). *Lo que resta de Auschwitz: el archivo y el testimonio*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Altuna, Elena. (2008). La partida inconclusa: indigenismo y testimonio. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (68), pp. 121-141.
- Ansión, Juan (1992). “Acerca de un irritante debate entre antropólogos del norte. Comentarios al artículo de O. Starn” *Allpanchis*, núm. 39 (1992), pp. 113-122.
- Beverley, John, 1987. “Anatomía del testimonio”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 25 Año XIII (1er. Semestre): pp. 7-11.
- Bregaglio, Renata (2013). “¿Terrorismo o conflicto armado?”. [en línea] *Página de la IDEHPUCP* 08/08/2013 [https://idehpucp.pucp.edu.pe/opinion\\_1/terrorismo-o-conflicto-armado/](https://idehpucp.pucp.edu.pe/opinion_1/terrorismo-o-conflicto-armado/). [consulta de 12 de julio de 2023].
- Bueno Chávez, Raúl (2004). *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Campuzano, Betina (2019). “Forasteros, indios urbanos y migrantes digitales. Figuras y nociones de la migración en el sistema testimonial andino”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (90), pp. 193-218.
- (2021). “Forastero, chulla y wajcha: figuras y matrices arguedianas en el testimonio andino”. [en línea]. *Visitas al Patio*, 15(1), pp. 32-52. <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.15-num.1-2021-3591> [consulta de 10 de julio de 2023].
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) (2003). “Primera parte: el proceso, los hechos, las víctimas”. Informe final. Lima: CVR, 9 vols.
- Cornejo Polar (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Cornejo Polar, Antonio (1996). “Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrante en el Perú moderno”. [en línea]. *Revista Iberoamericana* LXII, pp. 176-177, julio-diciembre, pp. 837-844. <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6262> [consulta de 2 de junio de 2023].
- Cox, Mark (2008). “Bibliografía anotada de la ficción narrativa peruana sobre la guerra interna de los años ochenta y noventa”. [en línea]. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, XXXIV, 6, pp. 227-68. <https://es.scribd.com/doc/189783660/COX-Mark-Bibliografia-anotada-de-la-ficcion-narrativa-peruana-sobre-la-guerra-interna-de-los-anos-ochenta-y-noventa-con-un-estudio-previo>. [consulta de 1 de julio de 2023]
- Degregori, Carlos Iván (1988). *Sendero Luminoso. Los hondos y mortales desencuentros. Lucha armada y utopía autoritaria*. Documentos de trabajo, n. 4 y 6. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, Carlos Iván (2011 [1990]). *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011.

- Degregori, Carlos Iván (2014). “Sobreviviendo el diluvio. Las vidas múltiples de Lurgio Gavilán”. *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- De Vivanco, Lucero (2021). *Dispares. Violencia y memoria en la narrativa peruana (1980-2000)*. Lima: Fondo editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Escárzaga, Fabiola; Abanto Llanque, Julio; Chamorro, Anderson (2002). “Migración, guerra interna e identidad andina en Perú”. [en línea]. *Política y Cultura*, núm. 18, pp. 277-298. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26701813>. [consulta de 30 de agosto de 2023].
- Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la piqueta.
- García, Victoria (2012). “Testimonio literario latinoamericano: una reconsideración histórica del género”. [en línea]. *Exlibris*, 1, 4, pp. 371-389. [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/195287/CONICET\\_Digital\\_Nro.8ed124ea-dafa-4b21-b3d2-933e48c73cff\\_B.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/195287/CONICET_Digital_Nro.8ed124ea-dafa-4b21-b3d2-933e48c73cff_B.pdf?sequence=2&isAllowed=y). [consulta de 20 de agosto de 2023].
- Gavilán Sánchez, Lurgio, (2014). *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gorriti, Gustavo (2008). *Sendero. Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Planeta.
- Gugelberg, Georg y Michael Kearney (1991). “Voices for the Voiceless: Testimonial Literature in Latin America”. [en línea]. *Latin American Perspectives*. Vol. 18, n.º 3, pp. 3-4. [https://www.jstor.org/tc/accept?origin=%2Fstable%2Fpdf%2F2633736.pdf&is\\_image=False](https://www.jstor.org/tc/accept?origin=%2Fstable%2Fpdf%2F2633736.pdf&is_image=False). [consulta de 2 de julio de 2023].
- Gurmendi Dunkelberg, Alonso (2013). “Lucha contrasubversiva en el Perú: ¿conflicto armado o delincuencia terrorista?” [en línea]. *Revista THEMIS*. N. 63, pp. 109-129. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/themis/article/view/8993>. [consulta de 5 de noviembre de 2023].
- Gurmendi Dunkelberg, Alonso (2019). *Conflicto armado en el Perú: la época del terrorismo bajo el derecho internacional*. Lima: Fondo editorial Universidad del Pacífico.
- Huaytán Martínez, Eduardo (2014). “Indigenismo, antropología y testimonio en el Perú. Rupturas, ampliaciones y plataformas de representación”. [en línea]. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XL, N° 80. Lima-Boston, 2do semestre de 2014, pp. 309-323. <https://revistas.cientifica.edu.pe/index.php/desdeelsur/article/view/19>. [consulta de 29 de agosto de 2023].
- Jelin, Elizabeth (2017). *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Noriega Bernuy, Julio (2012). *Caminan los Apus: escritura andina en migración*. Lima: Pakarina Ediciones SAC.
- Nofal, Rossana (2002). *La escritura testimonial en América Latina*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.
- Rendón, Silvio (2013). “La polémica sobre las cifras: Las sobreestimaciones de la CVR”. [en línea]. *Revista Ideele*. N. 223. <https://www.revistaideele.com/2022/10/26/la-polemica-sobre-las-cifras-las-sobreestimaciones-de-la-cvr/> [consulta de 16 de noviembre de 2023].

- Roldán, Julio (2020). *La guerra de los 20 años. Un fantasma luminoso recorre la sociedad*. Lima: Arteidea.
- Starn, Orin (1991). "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru". [en línea]. *Cultural Anthropology*. Vol 6, N. 1, pp. 63-91. <http://www.jstor.org/stable/656495>. [consulta de 10 de octubre de 2023]
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Uceda, Ricardo (2004). *Muerte en el pentagonito. Los cementerios secretos del Ejército Peruano*. Bogotá: Planeta.
- Weintraub, Karl, Joachim, 1991. "Autobiografía y conciencia histórica". *Revista Anthropos*. N° Extra 29, pp. 18-33.
- Wieviora, Anette (2006 [1998]). *The era of the witness*. Nueva York: Cornell University Press.