

Los discursos académicos: Sendero Luminoso y el mundo andino*

Gonzalo Portocarrero,

1998

En la comunidad académica la relación con el mundo andino ha sido la faceta más discutida de la insurrección senderista. Aunque el debate centrado en torno a Carlos Iván Degregori y Alberto Flores Galindo se truncara, de todas maneras quedaron sembradas preguntas fundamentales sobre la significación de lo andino en el Perú contemporáneo. En este ensayo presentaré las posiciones respectivas y trataré de señalar sus logros y limitaciones. Este balance servirá de base para, convocando otras ideas, plantear algunas hipótesis que permitan (re)animar un diálogo necesario, puesto que el fenómeno senderista representa una suerte de grieta a través de la que podemos divisar los bajos fondos de las mentalidades colectivas, aquellos

que tienen que ver con la larga duración y la dominación étnica. El examen de Sendero representa pues la posibilidad de acercarnos a aspectos de nuestra realidad usualmente negados pero, sin embargo, fundamentales.

En todo caso lo más importante es rechazar el olvido, no voltear la página. La comunidad académica tiene la misión de lograr un esclarecimiento de lo sucedido; de identificar la dinámica que llevó al país al borde del abismo. De otro modo, si no llegamos a conocer esta experiencia, si no extraemos las lecciones del caso, no nos podremos liberar del pasado; estaremos condenados a su repetición aunque bajo formas diferentes.

¶ Cuando, en 1980, se inició la insurrección senderista, el Perú era concebido

* Gonzalo Portocarrero, *Razones de Sangre, aproximaciones a la violencia política*. Fondo Editorial PUCP, Julio 1998. pp. 67-89.

do, desde las ciencias sociales, como un país fragmentado pero en un proceso de franca modernización. En consecuencia se daba por supuesto que el futuro se anunciaba en la ciudad y en la industria.¹ Primaba el estudio de lo moderno, siendo la perspectiva marxista la más influyente. Los conceptos recurrentes eran los de clase, capitalismo y dependencia. No obstante, a partir de ellos el trasfondo étnico y colonial de la sociedad peruana era invisible.

Nótese que me refiero a las tendencias más influyentes.² Siempre hubo, por ejemplo, antropólogos dedicados al estudio de las continuidades culturales en el mundo campesino, o historiadores y sociólogos atentos a la permanencia del colonialismo.³ Pero, finalmente, cuando la insurrección se inicia nadie imaginó la magnitud que habría de adquirir.

En cualquier forma es revelador que la incubación del senderismo pasara inadvertida, tanto para los que concentraban sus estudios en la ciudad, en la economía y en la política, en lo moderno, como para aquellos que hacían lo propio en el campo y en la identificación de

continuidades históricas. Creo que ello tiene que ver con el hecho de que Sendero nace en la confluencia de ambos mundos. Sea como fuere el fenómeno senderista fue primero una sorpresa y luego un enigma. De pronto la atención de las Ciencias Sociales tenía que dirigirse —prioritariamente— hacia una de las zonas más pobres y tradicionales que adquiriría un protagonismo inesperado. En los siguientes años surgió una especialidad: la llamada Senderología. En realidad la insurrección senderista estimuló un giro en las Ciencias Sociales. En efecto, un fenómeno así estaba fuera de libretto y tratar de explicarlo exigía una renovación de los marcos teóricos. Precisamente la Antropología y la Historia, que a diferencia de la Sociología estuvieron menos impactadas por el marxismo y la presión de la política, fueron las disciplinas que más contribuyeron a producir una imagen de Sendero. En ambas se elaboró el concepto de lo “andino”. Así, sea para explicar el éxito inicial, o también el fracaso final, se ha esgrimido que Sendero (des)conocía el mundo andino.

¹ Tiene mucha razón Guillermo Rochabrún al insistir en que todos los discursos de fines de los 60 y principios de los 70, sean reformistas o revolucionarios, participan del “meta-horizonte” de lo modernidad. Apuestan al progreso y al cambio, a la razón y a la democracia. “Horizontes y discursos en la Sociología peruana”. En: G. Portocarrero y M. Valcárcel (ed) *El Perú frente al siglo XXI*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1995, p. 636.

² Aníbal Quijano es el autor que encarna con más vigor esta tendencia de concentración en la estructura y en lo económico. Quijano es uno de los autores más leídos e influyentes en las Ciencias Sociales en el Perú.

³ Una perspectiva que valoró la importancia de la historia y la vigencia del colonialismo fue la de Julio Cotler en *Clases, Estado y nación en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1978. Cotler justifica la necesidad de referirse a la “constitución colonial” de la sociedad peruana para explicar el gobierno militar: “la sociedad peruana arrastra, sin solución de continuidad, un conjunto de características derivadas de su constitución colonial, que condicionaron el desarrollo de su estructura y proceso sociales”, p. 15.

II

Carlos Iván Degregori ha desarrollado un esfuerzo de investigación muy consistente sobre el fenómeno senderista. Es así que, pese a la diversidad de los temas tratados, y a los diferentes momentos en que escribe, no hay en su obra un cambio de hipótesis o perspectiva. Por el contrario, la matriz explicativa elaborada por Degregori es muy estable y se encuentra ya presente en sus primeros artículos de mediados de los 80. Desde entonces sus planteamientos se han enriquecido pero sin cambiar en lo sustancial. La idea fuerza de Degregori es que Sendero Luminoso surge como producto del encuentro... “de una élite universitaria provinciana con una base social juvenil también provinciana”. La élite estaría aún presa de las concepciones jerárquicas y autoritarias del gamonalismo. Sus miembros buscarían en el marxismo-leninismo

“...el orden, tanto en la explicación del mundo, como en su proyecto de nueva sociedad. Todo allí debe tener ‘un lugar’ jerárquicamente determinado, y con el partido en el vértice superior de la pirámide. Y todo aquello que no tenga un lugar debe ser eliminado radicalmente” (p. 37). Esta propuesta habría encontrado eco en una juventud que “...sufría un doloroso proceso de desarraigo y necesitaba desesperadamente una explicación ordenada y absoluta del mundo como

tabla de salvación”⁴ (p. 37). En contraste a la élite y los cuadros juveniles, los campesinos no tendrían para Degregori motivos profundos para inscribirse en la insurrección senderista: De ahí que su participación sea vista como forzada por el miedo; o, en todo caso, arrastrada por los hijos, vueltos extraños al ser dogmatizados por una élite intelectual de profesores universitarios y maestros de escuela.

En un texto reciente, Degregori⁵ retoma y profundiza sus apreciaciones sobre la relación entre Sendero y el mundo andino. La conclusión a la que llega es que Sendero, al cual caracteriza como un movimiento de “nuevos mistis”, no tuvo acogida entre los campesinos, que a la larga lo aislaron y derrotaron. Ello debido al choque con la cultura andina, al menosprecio senderista por las instituciones sociales y manifestaciones culturales del mundo quechua. Finalmente, “Los mistis convertidos en revolucionarios resultan derrotados por ‘indios’ transformados en ronderos” (p. 218).

Para empezar el análisis de las ideas de Degregori quisiera dejar claro que sus conclusiones, que acabo de citar, me parecen un tanto apresuradas: creo que no hacen justicia a la riqueza de la información reunida en diferentes trabajos y que, además, dependen de una visión del mundo andino donde la cultura campesina aparece radicalmente separada de la

⁴ Carlos Iván Degregori, “Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso” En: Myriam Jimeno I Edit. I Conflicto y violencia; *Notas para una discusión*. IFEA, Bogotá, 1993.

⁵ Carlos Iván Degregori (ed). *Las Rondas Campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1996.

de otros sectores sociales. No toman suficientemente en cuenta la existencia de un horizonte cultural común entre elite, estudiantes-cuadros y campesinos. Es como si en el discurso de Degregori ciertos supuestos iniciales le impidieran articular una serie de hechos, que al no ser integrados en una trama argumentativa, quedan sueltos como fenómenos inexplicados. Antes de fundamentar estos comentarios, sin embargo, quiero manifestar mi reconocimiento por los trabajos de Degregori, que representan, sin duda alguna, una contribución sustancial a la comprensión de la violencia en el Perú.

Para mi examen, dos textos de Degregori me parecen claves. En el primero se pretende dejar en claro la diferencia radical entre Sendero y la cultura andina. "El choque de Sendero Luminoso con las nociones de tiempo y espacio del campesinado es parte de un choque más amplio con la cultura andina. No me refiero a concepciones como el mito de Inkarrí o la inversión del mundo a través de un Pachacuti, sino a un conjunto de instituciones importantes para el campesinado quechua ayacuchano, en especial la familia extensa, la comunidad, las reglas de reciprocidad, la jerarquización en base a la edad, los rituales, las fiestas y la dimensión religiosa en general" (p. 216). En esta primera referencia se debe comentar que la fuerza que Degregori pone en las ideas de foraneidad de Sendero, y de choque con la cultura andina, le impiden retomar aspectos que él mismo menciona y que tienen que ver ya no con la diferencia, sino con la semejanza y la posibilidad de comunicación. En verdad

es sorprendente que estos aspectos sean referidos sólo para decir que no se hablará de ellos, sin que, de otro lado, medie una razón que justifique una tal prescindencia. "No me refiero a concepciones como el mito de Inkarrí o la inversión del mundo a través de un Pachacuti..."

En realidad se trata de temas fundamentales, pues aluden a las ideas de cambio social; es decir, a las maneras en que la gente puede imaginar tanto la transformación de una realidad, como la naturaleza del orden venidero. Volveremos sobre el punto al discutir la posición de Alberto Flores Galindo.

En el segundo texto se evidencia nuevamente la preocupación por mostrar que Sendero tiene poco que ver con el mundo andino. En realidad, como veremos, Degregori intenta cancelar el problema en el mismo momento en que lo reconoce. Los senderistas son presentados como nuevos mistis influidos por la escuela y el marxismo, sin mayores vínculos con los campesinos. Para reforzar esta afirmación, de pasada, en un pie de página, Degregori escribe: "Queda por ver la utilización de la lengua quechua, la música ayacuchana y la música 'chicha' por parte de los senderistas. El uso del quechua parece ser instrumental. Los huaynos, con un simple cambio de letra, quedaban convertidos en 'arte de nuevo tipo'. Pero no se sabe aún en qué medida tras el arte nuevo se ocultaba el 'cholo' que disfrutaba de su música 'sin querer queriendo'".

En todo caso los hermanos Montoya (1978:40) han notado agudamente: "extraño país el nuestro; la clase dominante que desprecia y abusa de los indios se

vale de la lengua de éstos para expresar sus mayores emociones” (p. 217). El supuesto que se trata de probar es que entre mistis e indios, entre senderistas y campesinos, no hay ninguna afinidad significativa. Ningún terreno común. Es decir, dos mundos totalmente distintos. Aun la comunidad lingüística no es considerada como vínculo relevante. Quisiera recalcar que la conclusión aparece mas como punto de partida que como punto de llegada. Es decir, no parece desprenderse de un análisis desprejuiciado de la información. Por el contrario, viene a limitar los temas a analizarse, dejando sin respuesta preguntas decisivas sobre las razones que llevaron a que muchas comunidades apoyaran, sobre todo en un primer momento, la insurrección senderista. En realidad el argumento de Degregori explica el fracaso final de Sendero pero no ayuda a entender sus éxitos iniciales.

Desde el punto de vista conceptual la posición de Degregori es cuestionable. Espero demostrar que equivale a dejar de lado, sin analizar, aspectos fundamentales de la cultura, pero, formulando, al mismo tiempo, hipótesis muy fuertes sobre la relación entre ésta y un actor social. Es decir, es como estudiar solo parte de un fenómeno pero hacer afirmaciones que se

pretenden válidas para el todo. En efecto, la definición de cultura, implícita en la posición de Degregori, se restringe a lo institucional, dejando de lado el aspecto simbólico-imaginario que lo fundamenta; es decir, sin reparar en el universo de creencias —sobre el mundo, la sociedad y la vida— que dan sentido a las conductas estereotipadas en las distintas instituciones, como la familia, o la comunidad. Esta idea proviene de Castoriadis, para quien la sociedad está instituida por lo que él llama “significaciones imaginarias sociales”, por un imaginario social conformado por una urdimbre compleja de ideas que “...empapa, orienta y dirige toda la vida de la sociedad considerada”.⁶ Estas significaciones no corresponden a hechos reales previos sino que están dadas por creación y están, además, corporeizadas en instituciones, y por medio de ellas, en los individuos.⁷

Tampoco es defendible la idea de una separación radical entre mistis e indios. La dominación, y aún el odio, no tienen por qué excluir el intercambio cultural y la formación de un horizonte de significaciones y sentimientos compartidos. Este sería el caso, especialmente, de la religión, entendida, en un sentido amplio, como las ideas últimas, los supuestos originarios que permiten dar significado al “misterio de la vida”.

⁶ Cornelius Castoriadis. “Lo imaginario: la creación en el dominio histórico social”. En *Los dominios del hombre; las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 68.

⁷ La clásica hipótesis de Weber sobre la relación entre creencias religiosas y mentalidades económicas puede ilustrar lo planteado por Castoriadis. En efecto, Weber planteó que la definición del trabajo está dada en referencia a significaciones religiosas. En un mundo donde acechaban el pecado y la perdición, la actividad devota, el trabajo incesante, aparecen como el eje de la existencia, como camino de salvación. “La sociedad es autocreación que se despliega como historia”, dice Castoriadis. *Ibid.*, p. 73.

Pero las limitaciones del análisis de Degregori no son principalmente conceptuales. Quizá provengan de un apego exagerado a las primeras intuiciones. En todo caso hay algo seguro: en la historia que nos cuenta este autor, Sendero Luminoso aparece como un rebrote del gamonalismo, capitaneado por los “nuevos mistis” que, a través de su control sobre la educación, logran fanatizar a jóvenes desarraigados, y, en base al terror, imponerse sobre campesinos indefensos, que, de otro lado, resultan mucho más modernos, en sus orientaciones y comportamientos, que sus propios hijos y sus profesores. Es como si, por alguna razón, Degregori sintiera la obligación de exculpar a los campesinos y la cultura andina del cargo de apoyo al violentismo, responsabilizando entonces, enteramente, a la educación y a los sectores medios, mestizos y provincianos, herederos del sistema de dominación tradicional.

Creo que los comentarios señalados se manifiestan claramente en las referencias que hace Degregori a las obras de José María Arguedas. En efecto, a semejanza de otros estudiosos, Degregori considera que Arguedas caló muy hondo en el mundo andino, que habría revelado realidades desconocidas para los criollos. Sería importante entonces referirse a su universo narrativo para ubicar en su interior el germen de lo que habría de ser el fenómeno senderista. En una primera referencia a *Todas las sangres*, Degregori no encuentra este germen y cree necesari-

rio introducir un nuevo personaje que representaría el inicio de Sendero. Es como si Degregori pensara que, pese a todo, a Arguedas se le escapó la importancia de la educación como fuente de cambios fundamentales en el mundo andino. Sugiere que el dirigente de Sendero podría ser una suerte de tercer hermano de los Aragón de Peralta, los hacendados de *Todas las sangres*. “...hijo natural, en todo caso pobre, no rubio como sus hermanos sino algo más moreno. Pero también él quiere modernizar a los indios, a los cuales cree tener tanto más derecho que los otros hermanos. Después de todo está más cerca de ellos por origen y posiblemente por experiencia vivida. Al tercer hijo, además, no le importa tanto la riqueza material, es un intelectual. Me estoy refiriendo a la pequeña burguesía intelectual mestizo provinciana, que constituye el núcleo original de Sendero Luminoso”.⁸

En un texto más reciente, Degregori desarrolla estas ideas, refiriéndose esta vez a *Yawar Fiesta*. En esta novela Arguedas narra las posiciones y enfrentamientos que se dan en Puquio respecto a la corrida de toros promovida por los campesinos. Degregori percibe en los estudiantes mestizos, que quieren vehementemente el progreso del pueblo, los antecesores de los senderistas. En la novela de Arguedas los jóvenes se oponen a la celebración de la corrida de toros a la usanza tradicional, pues consideran que se trata de una costumbre bárbara; sín-

⁸ Carlos Iván Degregori. *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*, Zorro de Abajo Ediciones, Lima, 1990.

toma o fundamento de una realidad signada por la dominación y la ignorancia; mundo al que habría que redimir a fuerza de cambios radicales. Sin embargo, los estudiantes pueden ser todavía parte de la comunidad. Están definidos por múltiples identificaciones, de manera que su acción puede tomar diferentes caminos. Es así que se reintegran, al menos temporalmente, cuando, por encima de esquemas y expectativas, vuelven a sentir lo calidez de estar inscritos en una red de reconocimientos, el orgullo de participar en una gran proeza colectiva como es la captura del toro Misitu. O sea que la identificación con la ciudad y el progreso no ha liquidado los puentes que los vinculan con los comuneros. Degregori anota que, de haber estado presente el tercer hermano de los Aragón de Peralta, el dirigente senderista, los jóvenes no se hubieran reintegrado a la comunidad sino que hubieran “matado al Misitu y/o prohibido la fiesta”⁹

El argumento de Degregori es que si bien Arguedas logró elaborar un fresco muy completo del mundo andino, no llegó a advertir la importancia de la educación y la capacidad de ésta para disgregar la cultura andina. De esta manera, fanatizados por sus profesores, los jóvenes estudiantes se convierten en totalmente extraños al mundo campesino de donde provienen. Me parece que esta interpretación exagera las rupturas introducidas por la educación. Habría que tomar en cuenta que los hijos, por principio, tie-

nen como tarea realizar los sueños de los padres. La misma ansiedad por educarse es un imperativo paterno. Además, Degregori no repara en lo posibilidad de que los campesinos, los jóvenes estudiantes y los profesores compartan un mismo horizonte de significaciones. Volveremos sobre el punto.

III

Para Alberto Flores Galindo, a diferencia de Carlos Iván Degregori, el senderismo, más allá de su propia autoconciencia, sí tiene un sustrato andino. Este hecho explicaría el éxito inicial de su convocatoria entre los campesinos. Pero antes de proseguir con esta presentación creo importante mencionar que cuando Flores Galindo escribió *Buscando un Inca* en 1985-86, se disponía de mucho menos información respecto a la que se maneja actualmente sobre el accionar de Sendero y la reacción del mundo andino. Como veremos, el valor de su aporte tiene que ver con su énfasis en la larga duración y en la cultura, con el camino que abre con su intento de analizar las fantasías y sentimientos colectivos; con la importancia que da a las ideas convertidas en pasiones.

La relación entre la cultura andina y Sendero Luminoso es uno de los temas más importantes de *Buscando un Inca*. En esta obra, Flores Galindo intenta reconstruir la resistencia de los pueblos andinos

⁹ Carlos Iván Degregori (ed.) *Las Rondas Campesinas*. pp. 217-218.

frente a la dominación colonial.¹⁰ La idea que estos pueblos, apropiándose de la tradición cristiana, lograron elaborar un discurso utópico que fundamentó una identidad distinta a la propuesta colonial. En efecto, la idealización del pasado; es decir, la representación del Imperio de los Incas como un régimen de justicia y abundancia, junto con la expectativa de que en cualquier momento podría ser restablecido, constituyen el núcleo mismo de la “utopía andina”. Frente a una realidad marcada por una dominación extrema y un localismo fragmentador, el discurso de la utopía andina trasluce los anhelos de los pueblos andinos por autonomía y equidad.¹¹ Significa la búsqueda de un presente alternativo “... en el encuentro entre la memoria y lo imaginario... Encontrar en la redefinición del pasado la solución a los problemas de identidad”.¹⁰ La esperanza en el regreso del inca nutre sentimientos de optimismo en una sociedad que resiste la colonización.¹¹ Se desea y se cree en el retorno de un pasado glorioso cuyos fragmentos

sobreviven subterráneamente en el presente. Esta fantasía se expresa también en los relatos sobre Inkarrí, y en algunos cuentos populares como el recopilado por Arguedas, *El sueño del pongo*.¹²

Flores Galindo se propone reconstruir la genealogía de esta idea, así como los múltiples desarrollos que recibe de manos de aquellos que, convocados por su llamada, se rebelan frente al orden colonial. En el origen de la utopía andina estarían fusionados elementos de origen andino prehispánico con otros de clara filiación cristiana. Las circunstancias que facilitan esta mezcla serían la activa apropiación de mucho de la cultura occidental por parte de los pueblos indígenas, a la par que la consolidación de un régimen de dominio y desprecio por parte de los españoles. El abuso nutre la resistencia. A la luz de las doctrinas cristianas los hombres andinos podían pensar su situación como la de los judíos en el exilio, como una prueba; soportar la injusticia los haría más fuertes y merecedores del aprecio de Dios. En todo caso la utopía andina

¹⁰ Alberto Flores Galindo *Buscando un Inca*. Horizonte, Lima 1988, p. 19.

¹¹ Manuel Burga asocia la superación de la caída demográfica a la que da lugar la conquista con el surgimiento de la utopía andina. La depresión colectiva producida por el trauma de la conquista habría reducido dramáticamente la tasa de natalidad. Mientras tanto, la recuperación de las ganas de vivir que resulta del optimismo a que da lugar la utopía andina lleva a una recuperación de la natalidad. Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1989. Marco Curátola, por su parte, relaciona la virulencia de las enfermedades y la extensión del suicidio, características de los primeros años del régimen colonial, con una situación de tristeza y melancolía colectivas, con la dificultad de los hombres andinos para encontrar una explicación al desastre cósmico que fue la invasión española.

¹² “Un colono de hacienda, humillado por un terrateniente, se imagina cubierto de excrementos; el relato termina con el señor a sus pies lamiéndolo. El cambio como inversión de lo realidad. Es el viejo y universal sueño campesino en el que se espera que algún día la tortilla se vuelva, pero en los Andes, donde los conflictos de clase se confunden con enfrentamientos étnicos y culturales, todo esto parece contagiado por una intensa violencia” Flores Galindo *op. cit.*, p. 24.

implica una concepción lineal, cristiana, del tiempo histórico en la cual el regreso de Cristo y el juicio final son reemplazados por la restauración del pasado y la vuelta del Inca; esto es, por sentimientos de resistencia que suponen una contraposición y un rechazo del colonialismo.¹³

Flores Galindo sugiere que el discurso senderista surge de este trasfondo mítico religioso. De ahí su capacidad de interpelar al mundo campesino. Dirigentes y bases compartirían las mismas creencias en torno al orden social basado en el antagonismo, y al cambio como revolución o pachacuti. Una transformación radical de lo que emergería una sociedad justa, totalmente renovada.¹⁴ La prédica mesiánica de Abimael Guzmán habría encontrado terreno fértil en los concepciones milenaristas de la cultura campesina, nutridas a su vez de las enseñanzas cristianas y del odio y la rabia acumulados durante siglos de dominación.¹⁵

En contraste con Degregori, Flores Galindo escribe: “Pero no sería acertado reducir el fenómeno Sendero Luminoso a sectores provenientes de una aristocracia provinciana empobrecida y a mestizos frustrados; todos ellos se encontraron con personajes procedentes directamente del mundo campesino, que en la región de Huamanga eran esos comuneros

establecidos a una y otra margen del río Pampas... A diferencia de las guerrillas de 1965, en 1980 los combatientes no eran extraños al mundo rural, porque hablaban quechua, habían nacido allí, tenían parientes en los pueblos y por eso consiguieron llevar a muchos campesinos... en la mayoría de los casos, sobre todo durante los primeros años, parece que fueron levas voluntarias, a las que acudían campesinos a quienes no se ofrecía carreteras, alimentos, escuela, sino algo más etéreo pero que paradójicamente podía justificar los mayores sacrificios: todo el poder. De los más desheredados, de los más pobres (los reclutas predilectos) sería el futuro luminoso” (pp. 382-383).

¹⁴Flores Galindo considera pues que el éxito del discurso senderista obedeció a que tocaba, sin quererlo expresamente, fibras muy profundas de la cultura e identidad andina. Concepciones y sentimientos largamente vigentes, movilizadas por una elite que participa en mucho del mismo universo de significaciones.¹⁵ En especial, el discurso senderista apelaría a formas de imaginar la sociedad en cuya base está el “dualismo antagónico”, es decir una concepción donde para posiciones distintas no hay margen para la proximidad y el entendimiento, donde el extraño es visto con profunda sospecha.¹³ También

¹³ Otro elemento indagado es que los padres inculcan en los hijos el antagonismo (entre campesinos, con otros grupos sociales, etc.). Por ejemplo, los campesinos de Salcahuasi, por considerarse superiores, llaman a los campesinos de San Antonio *piki* (pulga), pero estos últimos llaman a los primeros, *mankan kírpa* (personas que ante la visita de extraños tapan sus ollas como sinónimo de “egoístas”). O los mistis de Colcabamba que llaman despectivamente *chutos*, *maqta*s y *waytachukos* a los campesinos, y éstos llaman *qalas* (cabezas descubiertas) a los mistis”. Godofredo Taype “Procesos elementales de socialización andina”. En: *Debates en Sociología* N° 20-21, Fondo Editorial PUCR, pp. 154-155.

apela a imágenes de la historia donde el cambio está asociado a catástrofes y grandes rupturas. Es decir, una realidad basada en antagonismos y que sólo puede cambiar de forma violenta y decisiva.¹⁴

No obstante, desde la publicación de *Buscando un inca*, mucho se ha avanzado en el conocimiento de la relación entre Sendero Luminoso y el mundo andino. En especial, los trabajos de José Coronel y de Ponciano del Pino, como también los del propio Carlos Iván Degregori, implican, por la abundancia de información y el detalle monográfico, un nuevo punto de partida para el análisis de este tema, al menos en la región de Ayacucho. A la luz de lo que ahora se conoce, muchas de las afirmaciones de Flores Galindo tienen que ser relativizadas. Para empezar, de la investigación de Coronel quedó claro que el apoyo a Sendero provino sobre todo de las comunidades del valle, es de-

cir de las menos tradicionales, de las más integradas al mercado y más expuestas a la influencia de la escuela.¹⁵ Y dentro de ellas, muy en especial, de los jóvenes con educación superior o secundaria, por lo general hijos de los campesinos de mayores recursos. Mientras tanto las comunidades de altura, más tradicionales y pobres, con menor comunicación con el mundo moderno, son las que resisten a Sendero. No hay en ellas una juventud escolarizada que sirviera como correo de transmisión, como sí ocurría en los pueblos modernizados.

Que el discurso senderista encuentre resistencias en las comunidades más tradicionales y pobres, y cierto apoyo en las más modernas, es un hecho que se sitúa a contrapelo de las expectativas que podrían tenerse a partir de los trabajos de Alberto Flores Galindo. Esta situación, sin embargo, no significa, ni mucho me-

¹⁴ "La oscuridad frente a la luz. Lo negro frente a lo rojo. Son las imágenes que podemos encontrar en uno de los pocos volantes conocidos de Sendero Luminoso: un lado negro que a su vez se subdivide en dos: a la izquierda los presos, la cárcel, y a la derecha, otro recuadro a su vez subdividido en dos sectores, arriba los guerrilleros con atuendos andinos y abajo las fuerzas del ejército y la policía cometiendo masacres y despedazando cuerpos. En el otro lado, el lado rojo, no hay divisiones: una sola imagen que se organiza alrededor de un sol naciente, banderas desplegadas al viento y una multitud portando carteles, donde la consigna central son vivas al Partido Comunista del Perú (el nombre oficial de Sendero Luminoso). Ansióñ cree ver reflejada, en éste y otros volantes similares, una estructura andina de pensamiento: la dualidad que emerge y se encuentra con un discurso político... Lo viejo frente a lo nuevo: la inversión del mundo. Esos rostros anónimos que figuran en el lado rojo recuperarán su país y arrasarán con los explotadores. Pero este discurso no es necesariamente andino si por tal se entiende una prolongación de concepciones prehispánicas. El dualismo como contraposición estaba presente en las imágenes del cristianismo interiorizado en los Andes, a través del apocalipsis y el juicio final" Flores Galindo *op. cit.*, pp. 380-381.

¹⁵ No obstante este aspecto había sido notado con mucha claridad por Henri Favre: "Así mientras más campesina, más indígena, sea una comunidad y esté situada a mayor altura, parece menos receptiva a Sendero. Por el contrario, mientras una comunidad rural sea menos campesina, menos indígena, y esté situada a menor altitud en el entorno ecológico vertical de los Andes, se muestra más sensible al mensaje senderista". *Perú: Sendero Luminoso y horizontes ocultos*, UNAM, México, 1987.

nos, que para explicar la convocatoria de Sendero abandonemos las explicaciones culturales, más aún cuando no hay alternativas plausibles. En todo caso sería necesario desarrollar y perfeccionar las tesis de *Buscando un Inca*.

IV

¿Qué pudo vincular a las elites intelectuales provincianas, agrupadas en torno a la universidad, de donde salieron los dirigentes de Sendero, con los jóvenes estudiantes, que habrían de ser los cuadros y columna vertebral de la organización, con, finalmente, los campesinos más cercanos al mercado y al mundo moderno? Creo que la reflexión de Flores Galindo sugiere pensar en una base o plataforma de significados comunes como fundamento de la afinidad y el diálogo. Más precisamente, en compartir una mentalidad poco moldeada por el racionalismo, donde la tradición y la fe son fuerzas poderosas, mientras que la duda y el debate argumentativo resultan muy incipientes. Donde la influencia de modos religiosos de pensar es decisiva y donde el liderazgo tiende a ser

autoritario.¹⁶ Para bien y para mal. Pero vayamos más despacio.

A continuación revisaremos una serie de trabajos tratando de buscar las pistas que permitan desarrollar el análisis de Flores Galindo. A partir de esta revisión voy a proponer un conjunto de hipótesis sobre la manera en que cristalizó el horizonte de significaciones compartidas, el imaginario que fundamentó la movilización senderista; es decir, trataré de reconstruir la confluencia de sentidos que impulsó a profesores, estudiantes y campesinos a asociarse y actuar para buscar un cambio inmediato y radical. No está demás decir que concibo esta empresa como una invitación al diálogo antes que como un intento de cerrarlo con alguna supuesta contribución definitiva.

Los planteamientos de Juan Ossio son de mucha importancia para entender la formación de las identidades colectivas en el mundo andino.¹⁷ Este autor remarcó que en la tradición indígena las prácticas endogámicas, y la fuerza resultante de los lazos del parentesco, junto con las instituciones de reciprocidad y redistribución, configuran sistemas sociales cerrados. La identificación con el grupo es muy fuerte, básica para la identidad personal. De otro lado, la defi-

¹⁶ Quisiera referirme, en apoyo de esta idea, a lo que viene sucediendo en las especialidades de Ciencias Sociales de las Universidades Nacionales, especialmente las de provincia. El marxismo dogmático está siendo sustituido por una orientación tecnocrática no menos dogmática. Calidad total, reingeniería, planificación estratégica son las nuevas consignas. Palabras casi mágicas. Es decir, se sigue creyendo en verdades simples y definitivas y no se asume la duda y el debate como ejes de una cultura científica. Además se lee muy poco, pues a la luz de las creencias referidas no se lo considera tan necesario. Ver al respecto Gonzalo Portocarrero (ed) *Crisis y desafíos: la enseñanza de Ciencias Sociales en la Universidad Peruana*. Facultad de CC.SS. de la PUCP, Lima, 1996.

nición de foráneo es peculiar, pues se considera como tal a todo aquel que no participa en las redes que integran el parentesco con la producción y la festividad religiosa. Así, por ejemplo, el misti, aún cuando haya nacido en el mismo lugar, es considerado foráneo, de suerte que su presencia es valorada como ilegítima. Los mistis son vistos por los indígenas con rechazo y burla. También porque sus redes económicas y de parentesco trascienden la comunidad y, en cualquier intercambio, tienden a aprovecharse de los indígenas.¹⁷ Además, dice Ossio, “la foraneidad es presentada como un ámbito misterioso, poblado de personajes temibles y maléficos” (p. 348).¹⁸ Con el tiempo, sin embargo, esta visión se recarga de ambigüedad, pues desde fuera llega una serie de bienes deseados, y se obtiene también influencias

necesarias. Pero el significado negativo sigue siendo el dominante. De otro lado, y por efecto de las migraciones, llega al mundo andino el maniqueísmo y la expectativa mesiánica. El líder tiende entonces a ser imaginado como un mesías redentor. De esta manera estarían dadas las condiciones para el surgimiento de un liderazgo carismático con un discurso salvacionista de confrontación radical contra enemigos perversos.¹⁸ Es decir, el discurso de Sendero.

Las investigaciones de Manuel Marzal nos ayudan a identificar las imágenes de la autoridad legítima en el mundo indígena. Este autor considera que los rasgos más importantes de Dios en la imaginación andina son: “...(ser) providente y cercano, que actúa sobre todo a través de las imágenes o ‘santos’, que premia y castiga ya en la vida presente y

¹⁷ Juan Ossio. “Etnicidad, cultura y grupos sociales”. En G. Portocarrero y M. Valcárcel. *El Perú frente al siglo XXI*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 1995, pp. 333-338.

¹⁸ Ossio considera que en los Andes existe una tradición de revueltas que dan fe de que “el hombre andino no se cruza de brazos ante el infortunio. Si alguien lo agrede, él también se siente con derecho a responder cuando ha identificado al responsable. Ha repelido constantemente a los abigeos, y la historia muestra un sinnúmero de levantamientos campesinos contra hacendados y funcionarios públicos. Frente a la ausencia de espacios adecuados para hacer prevalecer sus derechos, la insurrección ha sido el instrumento más común de los campesinos para dejar sentir su protesta... En todos los casos el enemigo es definido como una categoría exógena, otorgando a las partes en conflicto la característica de agrupaciones étnicas. El líder, por su lado, aparece con poderes divinos, como un mesías redentor”. Sobre esta tradición se habrían superpuesto otros “...discursos que irradian nueva fuerza para enfrentarse al infortunio, y que se derivan de la tradición escrita. Uno de ellos, más cercano al tono mítico del pasado, se inspira en una lectura peculiar de la Biblia. El otro, más secularizado aunque no enteramente despojado de un factor religioso, proviene de una lectura poco estandarizada de la obra de Marx. El primero está presente en los miembros de la Asociación Evangélica de la Misión de Israel del Nuevo Pacto Universal... El segundo en el movimiento subversivo denominado Sendero Luminoso, que también centra su ideología en la forja de un redentor que traerá el paraíso comunista a la humanidad entera y en la inexorable desaparición del Estado democrático-burgués”. “Racionalidad e irracionalidad de la violencia andina”. En *Las paradojas del Perú Oficial*, Fondo Editorial de la PUCP, Lima, 1994, pp. 202-205.

al que se le hacen promesas”.¹⁹ Si, con Durkheim, consideramos que la idea de Dios que se hace un pueblo está calcada sobre las formas de autoridad vigentes, tendríamos que concluir que este Dios cercano y castigador revela una sociedad jerarquizada con una autoridad que aunque legítima es muy temida, por inflexible y demandante. Estas son precisamente las características del padre en la familia andina según Godofredo Taype. El ideal es que los hijos sean obedientes, laboriosos, honrados y que no mientan. Y para conseguirlo no se escatiman los castigos. Desde la amonestación hasta el azote con látigos u ortigas. “Al que consideran incorregible a veces lo desheredan y lo desconocen como hijo”.²⁰ De otro lado, Marzal sostiene que la violencia de Sendero Luminoso es de origen ideológico, y concluye que, dadas las características de este movimiento, sobre todo la de exigir una entrega absoluta, se le podría considerar como una religión fundamentalista.²¹

Alejandro Ortiz ha estudiado la concepción del tiempo en el mundo andino. Basándose en un análisis detallado del universo mítico, afirma que “en el imaginario andino tenemos una suerte de gran tiempo compuesto por períodos o eras: uno o va-

rios mundos pasados, este presente, que es humano, y uno futuro, que no será de los hombres ni de sus dioses”. De otro lado, en cada una de estas épocas existe un orden personificado en una figura que encarna los valores y actitudes que le dan coherencia y estabilidad, que mantienen a raya las fuerzas del caos, que son precisamente los principios ordenadores de épocas pasadas o futuras. El cambio supone un cataclismo y casi nada del presente se conserva en el futuro. En la mentalidad andina primaria pues la discontinuidad y la ruptura. “Los hombres no nos sentimos ni nos percibimos como descendientes o reivindicadores de los seres del Pasado; al contrario, nos figuramos como puestos sobre la tierra en lugar de ellos”.²² No obstante Ortiz piensa que es posible una “lectura historicista” de la mitología andina. Lectura promovida por “la Escuela, la Iglesia, ciertos intelectuales”. Desde esta perspectiva: “... la lucha entre Incari —el Inca del Pasado, y hoy siempre vencido— y Españañarrí —el Inca del Presente, y hoy siempre vencedor— sería la expresión metafórica de una toma de conciencia de la dominación cultural occidental y de una aspiración a una vuelta escatológica del Inca y de su orden social perfecto”²²

¹⁹ “El premio y castigo intramundanos permiten al pueblo una lectura religiosa de la historia humana, al creer, en la línea de la enseñanza evangélica, que, aunque la torre de Siloé no cayó sobre los 18 mayores pecadores de la ciudad de Jerusalén, “si no se hace penitencia, todos pueden perecer igualmente”. (Lc 13,4) Además la creencia en un Dios castigador es un mecanismo de control social, que puede servir para racionalizar el dolor como castigo en una sociedad marcada por la dominación, aunque la mayoría de las personas no atribuye a Dios las diferencias socio-económicas y aunque algunos encuentran en Dios al sustento de su compromiso social y de su rechazo frente a la injusticia” - “Prólogo a la segunda edición”. En: Manuel Marzal. *Estudios sobre religión campesina*, Editorial PUC, Lima, 1988, p. 17.

²⁰ G. Taype. *Op. cit.*, pp. 158-159.

²¹ Manuel Marzal. “Etnicidad y violencia en el Perú”. En José Fernández de Rota y Monter. *Etnicidad y violencia*, Universidad de la Coruña, 1994, pp. 72-73.

²² Alejandro Ortiz. *La pareja y el mito*, Fondo Editorial PUCP, Lima, 1993, pp. 112-113.

La investigación que efectuáramos con Patricia Oliart nos acercó a un discurso sobre el Perú que se cristalizó en algún momento en los años 70. Este discurso está asociado a los movimientos clasistas y a la expansión de la izquierda como fuerza política. El epicentro donde se articuló fue la universidad. Es allí donde surge y se difunde una nueva visión de la historia del Perú. La llamamos “idea crítica”, en atención a que este término aparecía reiterado, siempre puesto por delante, en el habla de maestros y estudiantes.²³ Pero, en ese contexto, la significación del término “crítica” es peculiar. No tiene que ver tanto con la fundamentación argumentativa de una diferencia, sino con la validez y legitimidad de expresar sentimientos de indignación. Lo crítico en la crítica es entonces la oposición vehemente a un orden odiado.²⁴ La “idea crítica” es un discurso que se presenta como un despertar a la conciencia, como una revelación de lo que las clases dominantes habrían ocultado. La inspiración es marxista pero su éxito está en interpelar experiencias y nociones del mundo popular. Esta interpelación se hace desde una perspectiva moral y escatológica, que por su simpleza y contundencia, significa la radicalización de lo mucho que en el marxismo hay de religión y dogma.²⁴ El pueblo, bueno e inocente, es oprimido por las clases dominantes y el imperialismo, que sólo piensan en su beneficio, que se complacen en el sufrimiento ajeno. Es decir, fuerzas definiti-

vamente perversas. La lucha entre el bien y el mal. El resultado de la toma de conciencia es por supuesto la indignación y la furia. En efecto, al “descubrirse” tras la opresión y la miseria no hechos inevitables o pruebas de Dios, sino la conveniencia de otros hombres entonces se enciende la cólera. El discurso simple y categórico de la “idea crítica” supone, pues, la vigencia de formas de pensar de fundamento religioso. A partir de un dualismo moral de perspectiva escatológica se apela a la experiencia de frustración, y también, al deseo de tener y progresar, para explicar la permanencia de la pobreza como resultado de la explotación, concluyéndose en que la lucha y la revolución son el único camino hacia la justicia. La “idea crítica” es profundamente dogmática. Se cree en ella de la misma manera que se tiene fe en Dios y se la enseña como si fuera un catecismo. Se trata de un conjunto de verdades simples y rotundas que fundamentan una identidad. La escuela y el maestro, además, sustituyen al cura y la iglesia. En efecto, la “idea crítica” circula a través del sistema escolar. Es, ante todo, el sentido común de los maestros.

En el mismo sentido, y a partir de su experiencia como profesora en la Universidad Nacional del Centro, Moria Emilia Yonaylle notó, entre los alumnos “...una frontal beligerancia contra todo aquello que no sea el discurso de los 70... el rechazo se extendía a todo autor que no era marxista, al que se calificaba de burgués apenas se le

²³ Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart. *El Perú desde la escuela*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1989.

²⁴ Esta afirmación supone un cambio respecto al planteamiento original de la “idea crítica”. Mientras que en el trabajo inicial pensábamos que la facilidad con que el discurso marxista reorganizó el sentido común provenía de su capacidad de interpelar, y dar sentido, a experiencias de sufrimiento, ahora me parece más importante destacar el marxismo de la idea crítica como secularización de esquemas interpretativos de base religiosa.

nombraba... al leer los obras de esos autores... trataban de encontrar indicios de falsedad... la exposición en clase, como las respuestas, tenían que ser precisas y sin complicaciones, tanto que empobrecían la exposición”.²⁵ La “idea crítica” surge pues en medios donde el nivel académico es muy bajo. No hay hábitos de estudio, ni se estimula el desarrollo de una capacidad de pensar por cuenta propia. Existe el supuesto, entre profesores y alumnos, de que hay verdades definitivas. La fe es lo más importante. Se rechaza la complejidad. La sofisticación es sospechosa. Vale lo simple y lo rotundo.²⁶

V

En un esfuerzo por sintetizar las sugerencias avanzadas podemos proponer que el empate entre profesores, estudiantes y campesinos, que dio vida al fenómeno senderista, pudo fundamentarse, cuando efectivamente se dio y por el tiempo en que se dio, sobre una confluencia de elementos andinos y marxistas:

- Una valoración negativa de la foraneidad. Las diferencias son significadas como entrañando explotación y antagonismo. En la tradición andina prima el localismo asociado

a la identificación con el grupo y la tierra. Así, mientras que el yo, y el nosotros inmediato al yo, se figuran como víctimas, él y ellos, los otros, son percibidos como potenciales enemigos. Este es uno de los contextos en que debe entenderse la fantasía de los pistacos; es decir, la creencia en extraños malignos que matan a la gente para sacarle su grasa. La persona desconocida puede ser un pistaco. Esta es una actitud “espontánea” que flota en la tradición oral, tanto en el campo como en la ciudad. La izquierda resignificó este sentimiento. La valoración de lo foráneo, como malignidad y explotación, se mantiene pero ahora la identidad deja de ser localista. El “nosotros” se delimita, ya no en forma territorial y restringida, sino como excluyendo a las clases altas, a los abusivos, a los extranjeros, a los blancos. Todas estas características se perciben como facetas de lo mismo. El abusivo natural es el blanco. El nosotros, en cambio, es el pueblo, los explotados, los indígenas y sus hijos. Esta resignificación se encuentra en la “idea crítica”. Los maestros enseñan a sus alumnos que ellos son descendientes de los indios, de los antiguos peruanos, que habían logra-

²⁵ Moria Emilia Yanaylle. “Las demandas del discurso antiburgués: voz del mártir o del héroe” (manuscrito), pp. 1-2.

²⁶ Este proceso ha sido también estudiado por Carlos Iván Degregori en “La revolución de los manuales; la expansión del marxismo-leninismo en las Ciencias Sociales y la génesis de Sendero Luminoso”. En: *Revista Peruana de las Ciencias Sociales*, Vol. 2, set-dic. 1990.

do una sociedad de esplendor antes de que fueran invadidos por los españoles. Los problemas del Perú tienen su raíz en la acción depredadora del imperialismo y las clases altas. El Estado siempre ha defraudado al pueblo porque es extranjero; es necesario por tanto construir un Estado propio, totalmente nuevo. Los jóvenes creen todo esto con facilidad. Su fe se nutre de ese sentimiento de ser víctima, de esa convicción de nunca haber obtenido justicia, de esa rabia que resulta de ser postergado. El otro es un agresor despiadado. Sendero radicaliza la "idea crítica". Los maestros consiguen hacer vibrar a sus alumnos.

Una imagen dramática de la historia. Es decir, el tiempo es imaginado como desenvolviéndose en torno a un enfrentamiento radical: la lucha entre el bien y el mal. En este contexto, aceptado este supuesto, el presente puede significarse como un período especial, de radicalización del conflicto. Un tiempo que empieza con la proliferación de hechos extraordinarios que son signos y anuncios de que el fin ya ha comenzado. Esta imagen del tiempo y la historia es de base cristiana. No obstante es claro que ella fue interiorizada por las poblaciones andinas. De allí el éxito de los cultos no católicos que, ante situaciones de crisis e incertidumbre, surgen con la idea de la proximidad del fin del mundo y reclaman la preparación necesaria. Esta expectativa dramática fue refigurada por Sendero Luminoso

al definir el presente como un período revolucionario. La incertidumbre y la sensación de caos, el propio desorden, son leídos como evidencias de los grandes cambios que estarían por venir y a los que habría que sumarse.

- Una imagen muy fuerte de la autoridad. El prototipo de la autoridad legítima es lo que fundamenta un orden justo y riguroso que supone sanciones drásticas para los transgresores. El anhelo de orden es muy poderoso. De ahí la seducción que ejerce una cierta imagen idealizada del Imperio Incaico. En esta imagen, en realidad, se rinde culto al orden asegurado por un padre o autoridad sabia y austera, que se prodiga en función del bienestar de sus hijos/súbditos. Esta imagen de buen gobierno pudo ser movilizad^a por Sendero con su insistencia en castigar ejemplarmente a los que se apartaran del código ético tradicional: especuladores, adúlteros, abigeos, etc. Sendero se presenta como un movimiento de recuperación moral contra el relajamiento de las costumbres y el desorden. Sendero mismo, por supuesto, representa la nueva autoridad, el Estado en germen que habría de destruir al corrompido Estado burgués. En este contexto, el senderista es el educador armado.

o extraño como temible y peligroso. La autoridad como fuerte y rigurosa. La historia como drama. Estas nociones están en el imaginario andino, Sendero nace en ese horizon-

te y lo reconstruye fusionándolo con elementos modernos y románticos: el optimismo por la razón, el culto al heroísmo. Pese a la importancia de estos aspectos, no creo que se pueda valorar en Sendero un movimiento definitivamente moderno. Ello porque no conoce la crítica, porque no puede dudar de su propio imaginario. Es profundamente dogmático. Es sobre todo un movimiento religioso fundamentalista. Como dice Castoriadis: “Cuando la tradición y/o la religión dejan de ofrecer una fuente indisputable para la formulación de la ley y del significado del mundo, entonces la filosofía se apresura a tomar su lugar”.²⁷ Pero la filosofía implica la posibilidad de cuestionar las significaciones imaginarias. Es decir la institución de la sociedad. Y con las dudas y la evaluación: la autonomía y la libertad. Esta toma de distancia, esta actitud no-dogmática frente al propio imaginario, es totalmente extraña a Sendero Luminoso. Creo que en este momento es importante advertir que concibo el imaginario como un campo de significaciones no ne-

cesariamente coherente y uniforme. De la misma manera entiendo la subjetividad como una encrucijada donde se dan cita diferentes tradiciones culturales. Las sociedades e individuos no estamos pues regidos por un solo programa. Los actores sociales pueden, inspirándose en el repertorio de posibilidades del imaginario social, elaborar distintas visiones de futuro con las que tratar de seducir a la gente. La propuesta de Sendero fue una entre otras. En ella los educadores eran los protagonistas, la violencia era el medio, y la política era la actividad que permitiría la redención del país.

Como dice Nelson Manrique: “La franja social donde Sendero se desarrolla tiene tras de sí una larga tradición histórica profundamente contradictoria, donde coexisten tanto componentes democráticos, como aquellos presentes en el funcionamiento de las comunidades andinas campesinas, cuanto autoritarios, derivados estos últimos de la matriz de poder gamonal, con su secuela de utilización de una violencia generalizada, arbitraria y cruel, que aún persiste en vastas regiones serranas”.

²⁷ C. Castoriadis. “Radical imagination and the social instituting imaginary”. En: G. Robinson y J. Rundelí. *Rethinking Imagination, Culture and Creativity*, Routledge, Wndres, 1994, p. 137.