

MAOÍSMO EN LOS ANDES: EL PARTIDO COMUNISTA DEL PERÚ - SENDERO LUMINOSO Y EL RECHAZO A LA HISTORIA*

Orin Starn**

Resumen

Este artículo examina la historia e ideología del Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso. Los rebeldes claman encarnar un marxismo característicamente peruano. Sin embargo, un detenido análisis del partido delata una conspicua indiferencia hacia la cultura y tradiciones peruanas. Las distinciones de la más enorme y diversa de las naciones andinas desaparecen en la ortodoxia de un marxismo universal, situando en este tema a Sendero Luminoso dentro de la prolongada inserción imperial de la historia latinoamericana dentro de las categorías preconcebidas y la narrativa lineal de la filosofía y ciencia occidentales.

*Nuestro Jefe es Gonzalo
el del pensamiento y acción brillantes,
inspirado por Marx, Lenin y Mao, desarrolla
nuestra poderosa ideología
cuando ante el mundo en llamas se desarrolla
la invencible guerra popular.*

(Un himno del Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso)

En abril de 1980, Abimael Guzmán pronunció un apocalíptico llamado a la guerra en la Primera Escuela Militar del Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso:

“Camaradas: Ha concluido nuestra labor con las manos desarmadas, se inicia hoy nuestra palabra armada... Crecerán las llamas invencibles de la revolución, convirtiéndose en plomo, en acero... Así habrá la gran

* Publicado en el *Journal of Latin American Studies*, Volumen 27, Nº 2 (mayo 1995), pp. 399-421.
Traducción de Ricardo Alvarado Portalino.

** Profesor Asistente de Antropología Cultural, Duke University, Durham, Carolina del Norte.

ruptura y seremos hacedores del amanecer definitivo... El fuego negro lo convertiremos en rojo y lo rojo es luz”¹.

Apenas un mes después, 4 militantes de Sendero Luminoso incendiaron urnas electorales en el pueblo andino de Chuschi, anunciando una guerra para derrocar al Estado peruano. Chuschi inició un conflicto salvaje entre las guerrillas maoístas y las fuerzas del gobierno, que costó más de US\$ 10 mil millones en daños y 20.000 vidas tan sólo en los años 80, y sumió a la región centro y sur andina en lo que los pueblerinos llamaban *chaqwa*, vocablo quechua que significa trauma y caos².

Este artículo ubica el pensamiento de Guzmán dentro de la tradición filosófica y política maoísta. El historiador Arif Dirlik sostiene que Mao fue el pionero de la “sinificación del marxismo”, forjando una visión absorbente de la transformación social durante las crisis de la teoría revolucionaria e historia chinas³. El caso de Guzmán se presenta como una historia diferente. La doctrina de Sendero Luminoso consagra al líder del partido, cuyo nombre de guerra era “Presidente Gonzalo” como el sabio autor de un “marxismo característicamente” peruano. Sin embargo, una revisión más profunda revela que el “pensamiento Gonzalo” presenta una conspicua indiferencia respecto de las tradiciones y cultura peruanas⁴. Para Sendero Luminoso, lo local se somete

¹ Citado en Gustavo Gorriti, *Sendero, Historia de la guerra milenaria, volumen I* (Lima, 1990), pp. 66-67.

² He tomado prestada la primera parte del título de este artículo de uno de los mejores artículos iniciales sobre Sendero Luminoso, por Lewis Taylor: *Maoism in the Andes: Sendero Luminoso and the contemporary guerrilla movement in Peru*, Centre for Latin American Studies, Documento de Trabajo N° 2 (Liverpool: Centre for Latin American Studies, Universidad de Liverpool, 1983) Tomé algunas frases para este párrafo inicial de Orin Starn, “*New literature on Peru’s Sendero Luminoso*”, *Latin American Research Review*, volumen 27, N°2 (1992), p. 212.

³ Arif Dirlik, “*Mao Zedong and China’s History*” en Arif Dirlik, Paul Healey y Nick Knight, *Critical Analysis of Mao Zedong Thought* (New York, n.d) p.3

⁴ Dos de los mejores libros sobre Sendero Luminoso son el de Carlos Iván Degregori, *El surgimiento de Sendero Luminoso: Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada* (Lima, 1990) y el de Gorriti, *Sendero: Historia de la guerra milenaria, volumen I*. La traducción al inglés de ambos está en preparación por la University of North Carolina Press. Una de las fuentes más útiles en inglés sobre Sendero Luminoso es una antología reciente editada por David Scott Palmer, *Shining Path of Peru* (Londres, 1992). Otras fuentes valiosas recientes son Dennis Chávez de Paz, *Juventud y Terrorismo* (Lima, 1989); Carlos Iván Degregori, Javier Escobar y Benjamín Marticorena (editores), *Perú: El*

ante lo global, del mismo modo que el falso universalismo de un marxismo “científico” arrasaba las desigualdades particulares del Perú, el país más grande y diverso de las naciones andinas. Antes que una “peruanización del marxismo”, Guzmán dio un nuevo sentido a la cultura local y la sociedad nacional dentro de los imperativos de razón y progreso de la Ilustración, y de la historia de la salvación de la tradición judeocristiana. A este respecto, parte de una inserción imperial de la historia latinoamericana, dentro de las categorías preconcebidas y las narrativas lineales de la filosofía y ciencia occidentales.

Sin duda, un análisis crítico del “pensamiento Gonzalo” debe plantear la cuestión de las alternativas. No se transformará por completo en una fe en la recuperación de un pasado “indígena” o “no occidental”, que supuestamente sería el mejor camino para el futuro nacional, como si el reloj de la historia pudiera marchar hacia atrás, o como si pudiera negarse la mezcla mutua entre lo occidental y lo andino. Por el contrario, las políticas pragmáticas de transformación social deben reconocer que la sociedad peruana se erige, como cualquier sociedad del Tercer Mundo, sobre una cambiante y a veces dolorosa intersección entre la política local y la construida por el estado, las costumbres locales y la religión institucionalizada, el comercio regional y la economía mundial. En lugar de un deseo, bien del retorno romántico a un pasado autóctono o bien de la fe ciega en la promesa de un futuro occidental, el reto va más allá de la manida oposición entre indígena y occidental, primer y tercer mundo, tradicional y moderno. En este precario terreno, el potencial se abre hacia una perspectiva política que tenga flexibilidad e improvisación, pero que se mantenga atada a su responsabilidad con la justicia económica y la democracia social⁵.

problema agrario en debate (Lima, 1993); Iván Hinojosa, “Entre el poder y la ilusión: Pol Pot, Sendero y las utopías campesinas”, *Debate Agrario* N° 15 (1992); Robin Kirk, *Grabado en piedra: Las mujeres de Sendero Luminoso* (Lima, 1993); y Deborah Poole y Gerardo Rénique, *Peru: Time of Fear* (Londres, 1992). La cronología y estadísticas más completas sobre la guerra provienen de DESCO, *Violencia Política en el Perú* (Lima, 1989).

⁵ Fui influenciado por el buen artículo de Cornell West “*The New Cultural Politics of Difference*”, en Russell Ferguson et al. (editores) *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures* (New York, 1990), pp. 19-36.

Tal posibilidad ha atraído y obsesionado a los peruanos a lo largo de todo este siglo. Un hijo de los andes, apodado “el Indio” -el mejor poeta del Perú, César Vallejo-, fue cuidadoso acerca de las posibilidades de redención en una dura realidad donde “el dolor crece en el mundo a cada rato”⁶. Sin embargo, Vallejo también creía que cualquier esperanza se apoyaba en políticas enérgicas en la intersección entre tradición e innovación, dentro de un marco de respeto a la diversidad, mientras que a la vez combatía las salvajes injusticias raciales y de clase. En sus propios versos, Vallejo buscaba esbozar los elementos de esta perspectiva, ecuménica pero comprometida, elaborando una mezcla particular de imágenes y estilos, partiendo de pueblos serranos y ciudades bulliciosas, nacionalismo inca y surrealismo francés, melancolía andina y utopía marxista. “Sierra de mi Perú, Perú del mundo, y Perú al pie del orbe” concluyó, en una defensa de las posibilidades de un futuro desigual en un mundo cada vez más estrecho. “Yo sólo puedo aceptarlo”.

Ayacucho y los orígenes de la guerra

“Las revoluciones comienzan en Arequipa, pero cuando alcanzan Ayacucho el problema es serio”, es un dicho peruano. En parte, este aforismo revela el estereotipo racial y regional de los ayacuchanos como más “indios” y, por lo tanto, más salvajes que los de Arequipa, vieja ciudad de la aristocracia española. Sin embargo, muchos de los propios ayacuchanos reivindican su historia intrincada de revueltas; entre otras, el movimiento Taki Onqoy de la década de 1560, la rebelión de Iquicha en 1825-1828, y la insurrección de 1883 contra los invasores chilenos, durante la Guerra del Pacífico⁷. La mitología popular abunda, y frecuentemente celebra, temas de pasión profunda y feroz independencia. “El ayacuchano/él no tiene precio/cuando hay peligro/ofrenda la

⁶ De *Los nueve monstruos*, de César Vallejo, en *Poemas humanos*.

⁷ Una antología editada por Steve J. Stern, *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world, 18th-20th Century* (Madison, 1987) ofrece una buena introducción a la historia de la resistencia y rebelión en las naciones andinas. *Peru's indian peoples and the challenge of the Spanish conquest* (Madison, 1982) de Stern examina el Taki Onqoy, o el movimiento de la “enfermedad del baile”, mientras que *De la guerra a la rebelión: Huanta, Siglo XIX* (Cuzco, 1992) de Patrick Husson, trata las guerras de Iquicha en el siglo XIX.

vida”⁸, proclama valerosamente una canción quechua de Carlos Falconí, uno de los mejores guitarristas y estudiosos del folklore de Ayacucho.

La historia de agitación política ayacuchana no puede ser vista como una consecuencia del aislamiento respecto del resto del Perú o del mundo. Los barrancos y páramos helados de la región montañosa ya comprendían una agitada intersección de mezclas culturales y transformaciones sociales, incluso antes de la llegada de los españoles. La leyenda, así como la evidencia arqueológica, narra las duras luchas entre los reinos étnicos de chancas y pocras y el imperio inca, el cual eventualmente envió equipos de colonizadores o *mitmaqs* para ayudar a pacificar la zona. La capital ayacuchana de Huamanga se convirtió, bajo el dominio español, en un concurrido centro de comercio y minería. Solamente a 10 millas de esta hermosa ciudad de iglesias de piedra arenisca, la llanura de Quinoa fue escenario en 1824 de la batalla decisiva de las guerras de independencia, entre el ejército multinacional del general ecuatoriano Antonio José de Sucre y las fuerzas realistas del virrey La Serna. En el presente siglo, la reapertura de la Universidad de Huamanga (UNSCH) en 1959, trajo una multitud cosmopolita de agrónomos peruanos, estudiantes israelíes, voluntarios del Cuerpo de Paz de los EE.UU., e historiadores franceses. Al mismo tiempo, miles de campesinos ayacuchanos marcharon en busca de una vida mejor, durante las grandes migraciones que los llevaron a Lima, la capital costeña, e incluso a los Estados Unidos y Europa. La mirada más superficial hacia la historia de Ayacucho resaltarán la inconsistencia de lo que podría llamarse “andinismo”, la visión obstinada de los Andes como un lugar de pureza autóctona y tradiciones más allá del tiempo⁹. Sin duda, un particular y a veces feroz sentido de independencia cultural persiste en gran parte de Sudamérica. Los sonidos estridentes y danzas vertiginosas de los festivales ayacuchanos dan testimonio de una imaginación

⁸ La canción es “Ofrenda”.

⁹ Para más sobre el debate del concepto de “andinismo” ver Orin Starn, “*Missing the revolution: Anthropologists and the war in Peru*”, *Cultural Anthropology*, volumen 6, N° 1 (1991); Enrique Mayer, “*Peru in deep trouble: Mario Vargas Llosa’s ‘Inquest in the andes’ reexamined*”, *Cultural Anthropology*, volumen 6, N° 4 (1991), el ejemplar especial de *Allpanchis* N° 39 (1992) y Orin Starn, “*Rethinking the politics of anthropology: The case of the Andes*”, *Cultural Anthropology*, volumen 35, N° 1 (1994), pp. 45-75.

artística distinta a la cultura popular globalizada de Michael Jackson, Robocop II y las telenovelas. Las tradiciones andinas ya no pueden ser -si alguna vez lo fueron- entendidas como artefactos prístinos de un pasado antiguo. Las danzas incorporan pasos de videos de Hollywood, mientras que los músicos ayacuchanos transforman ritmos cubanos a melodías incaicas en flautas hechas de tubos de plástico; una expresión cultural ecléctica, y aun así, eminentemente andina. La identidad andina se desarrolla en el cargado contexto del campo de interconexión de comunidades, clases y naciones, como en otras partes del sistema global.

La sociedad ayacuchana a mediados del siglo XX seguía sufriendo la jerarquía de raza y clase, legado del colonialismo. Los terratenientes y clérigos de las antiguas familias gobernaban la vida regional, mientras que los campesinos quechuas luchaban contra la privación de derechos políticos y las necesidades. Por supuesto, sería un error exagerar la rigidez de esta división entre blancos e indios, ricos y pobres, poderosos y desposeídos. Ya en la época colonial algunos *curacas*, jefes nativos, cambiaron su rol de mediadores entre las mayorías indígenas y la oligarquía española por privilegios económicos e influencias políticas, dividiendo la llamada “república de indios” en “ricos y más cultos en un lado, y pobres y menos cultos en el otro”¹⁰. Estas divisiones entre el pueblo persistieron en la época post-colonial a través de jerarquías de solvencia y prestigio social; en las ciudades, las élites hablaban tanto quechua como español, y las brechas raciales y económicas se vieron disminuidas por el sentimiento común de la marginalidad de un departamento andino en relación al gobierno central de la Lima costeña. Sin embargo, las mayorías pobres de la región, que luchaban por sustentar parcelas secas en las empinadas laderas de los Andes, enfrentaban lo que algunos observadores denominan “cuarto mundo”, por sus condiciones de mortalidad infantil y esperanza de vida. Incluso con las remesas de los miembros de la familia en Lima y en el extranjero, y las ganancias del trabajo estacional en plantaciones costeras y de la selva, la precariedad de la vida cotidiana, en lo que el antropólogo y novelista José María Arguedas denominaba “la nación cercada”

¹⁰ Stern, *Perú's Indian peoples and the challenge of Spanish conquest*, p. 182.

de las montañas, situó a Ayacucho en el tercer lugar de los 25 departamentos peruanos en el índice de pobreza de 1981¹¹.

Los estudios sobre las rebeliones enfatizan que nunca hay una relación directa entre hambre y revolución¹². En Ayacucho, la insurrección de Sendero Luminoso comenzó por los intelectuales universitarios de clase media, no por los campesinos pobres. La reapertura de la UNSCH coincidió con una explosión de la política radical en las universidades peruanas. La supremacía del campus estaba duramente disputada por un abanico de partidos marxistas. La mayoría eran maoístas, y un estudiante recuerda las universidades de aquel tiempo como “templos a Mao Zedong”¹³. A diferencia de otros regímenes latinoamericanos, el gobierno “militar-socialista” del general Juan Velasco Alvarado (1968-1975) mantuvo vínculos con Beijing, promoviendo incluso programas de intercambio con universidades chinas. El énfasis del maoísmo en el campesinado, se unió a la esperanza de muchos intelectuales peruanos del siglo XX respecto del protagonismo de los campesinos andinos en la reinención de la sociedad nacional. Este llamado también alcanzó a la juventud que había nacido en el campo, la cuales ingresaba en número creciente a las universidades públicas tras la II Guerra Mundial, y estaba atraída por los temas del activismo juvenil y el fervor político de la Revolución Cultural. Se disolvió el límite entre lo académico y lo político; estudiantes y profesores convirtieron los campus en carnavales revolucionarios de mítines y huelgas¹⁴.

En aquellos años tumultuosos de radicalismo universitario, Abimael Guzmán fundó el Partido Comunista del Perú en la UNSCH. Reservado, pero con mucha confianza en sí mismo, y con el aspecto conservador de un intelectual andino, Guzmán provenía de una familia de clase media del pueblo

¹¹ *Mapa de la Pobreza*, Banco Central de Reserva del Perú (1981), citado en Richard Webb y Graciela Fernández Baca (editores), *Perú en Números* (Lima, 1991) p. 303.

¹² Una de las mejores introducciones a la literatura sobre la rebelión rural pertenece a Theda Skocpol, “*What makes peasants revolutionary?*”, *Comparative Politics*, volumen 14, N° 3 (1982).

¹³ Citado en Nicolás Lynch, *Los jóvenes rojos de San Marcos: El radicalismo universitario en los años setenta* (Lima, 1990) p. 64.

¹⁴ Ver Hinojosa, “*Entre el poder y la ilusión*”, sobre la influencia del maoísmo en Guzmán.

desértico de Mollendo, y llegó a Huamanga en 1962, para tomar un puesto en la universidad como profesor de filosofía. Convencido de lo que él llamaba “la grandiosa importancia y trascendencia” del pensamiento marxista, Guzmán perteneció al Partido Comunista del Perú-Bandera Roja hasta 1970, cuando, aparentemente insatisfecho con la falta de voluntad de los líderes de Bandera Roja para levantarse en armas contra el gobierno peruano, se separó para fundar Sendero Luminoso¹⁵. En una pensión en la calle Pukacruz, posteriormente conocida por los entendidos como “*El Kremlin*”, Guzmán ofrecía largas charlas sobre materialismo dialéctico y socialismo científico, y ganó el apelativo de *Dr. Champú*, por su habilidad para “lavar el cerebro” de sus oyentes. También utilizó su posición como jefe de personal para asignar a sus partidarios en posiciones influyentes dentro de la universidad. Mientras tanto, matrimonios mutuos sellaban uniones políticas entre los Morote, los Durand y los Casanova, que conformarían el núcleo de lo que se conocería como las “Sagradas Familias” que proveyeron un círculo interno alrededor del señorial Guzmán. Las bravatas revolucionarias y la certeza intelectual prevalecían en el liderazgo del nuevo partido, y una entusiasta y feroz anticipación de la guerra, en la cual Guzmán prometió sin ningún reparo a sus seguidores que “pondría la sogá al cuello del imperialismo y de los reaccionarios... ahorcándolos por la garganta”¹⁶.

La mayoría de sus reclutas eran estudiantes de secundaria y universitarios de las barriadas y el campo ayacuchanos. A este respecto, y a pesar de sus clamores de agitación radical, la organización interna del nuevo partido replicaba la estratificación colonial de la sociedad regional: una élite privilegiada de profesionales blancos comandaba a una masa de jóvenes cobrizos de origen humilde. Incluso si permanecían en los bajos rangos del partido, a los jóvenes seguidores de Sendero Luminoso se les ofrecía la tentadora promesa de un rol activo en la inminente “revolución mundial proletaria” bajo la sabia dirección de un líder carismático que parecía hablar con la omnisciente, casi mágica, voz de la verdad científica. La afirmación de

¹⁵ Comité Central del Partido Comunista del Perú, *Entrevista con el presidente Gonzalo*, p 11.

¹⁶ Abimael Guzmán, “*Somos los iniciadores*”, citado en Orin Starn, Carlos Iván Degregori y Robin Kirk (editores) *The Peru Reader: History, culture, politics* (Durham, 1995), p. 313.

que el tiempo de la lucha armada había llegado logró que Sendero Luminoso atrajera a muchos estudiantes, cuya ansiedad por actuar estaba en muchos casos intensificada por la experiencia personal de la pobreza y el racismo, al ser hijos de desposeídos. Ya para 1977, los jóvenes militantes ofrecían sesiones educativas y reclutaban luchadores en los pueblos de la sierra. “Los reaccionarios están afilando sus cuchillos, nosotros también debemos tener listos nuestros cuchillos”, escribió un propagandista de estos preparativos del llamado “ILA” o *Inicio de la Lucha Armada*¹⁷.

Entre 1980 y 1982, Sendero Luminoso puso en fuga a la Policía, pobremente armada y mal entrenada, de las zonas rurales de Ayacucho y de los departamentos vecinos de Huancavelica y Apurímac. Las noticias sobre la insurgencia andina indujeron a algunos estudiosos estadounidenses a la naciente empresa de la “senderología”, proclamando a Sendero Luminoso como “revolución campesina” o “revuelta agraria”, ignorando el carácter eminentemente jerárquico de la insurrección planeada y dirigida por Guzmán y sus seguidores¹⁸. Sin embargo, en estos primeros años Sendero Luminoso tuvo éxito al obtener una gran cantidad de simpatizantes en la zona de guerra. Muchos campesinos se encontraban felices de ver la salida de autoridades ineficientes, y los castigos infligidos a los corruptos y ladrones parecían validar la promesa de un nuevo orden más justo. Aunque podría ser erróneo presentar a los pobres rurales como creadores de “decisiones racionales” como si estuvieran fuera de la cultura e ideología, el historiador Steve J. Stern también resalta, de manera correcta, que “para sobrevivir, las sociedades campesinas son notoriamente sensibles a los cambios en el equilibrio del poder”. El status de los rebeldes maoístas como nuevos señores del campo promovió la rapidez del sector rural andino en cooperar con sus peticiones de comida y alojamiento. Ya sin oposición en los pueblos de la sierra, Sendero Luminoso dominó el

¹⁷ Osmán Morote, “*Lucha de clases en las zonas altas de Huanta (distrito de Santillana)*”. Tesis de Bachillerato, Facultad de Antropología, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Perú (1970).

¹⁸ Para una revisión crítica de la empresa de la ‘senderología’, ver Starn “*New literature on Peru’s Sendero Luminoso*”, así como un sagaz pero exagerado ensayo de Deborah Poole y Gerardo Rénique, “*The new chronicles of Peru: U.S. scholars and their ‘Shining Path’ of peasant rebellion*”, *Bulletin of Latin American Research*, volumen 10, N° 2 (1991).

campo de la zona centro-sur de los andes, bajo lo que un analista denominó “autoritarismo utópico”¹⁹.

En los pueblos de Huamanga y Huanta, las hazañas de Sendero Luminoso condujeron a un surgimiento inicial de orgullo. Como afirmaba un profesor de Huanta en 1994, “al comienzo, en 1982, era lo que se tenía que hacer, y casi todos los estudiantes de secundaria estábamos involucrados de una manera u otra”. Una fuga de la cárcel de Huamanga, en marzo de 1982, aumentó el encanto y la mística de los revolucionarios. Siete meses después, 30 mil ayacuchanos asistieron al funeral de Edith Lagos, ferviente militante de 21 años asesinada por la Policía. Su funeral se convirtió en un mitin improvisado para los maoístas. Cuando el presidente Belaúnde envió a la 2ª División de Infantería a fines de 1982, muchos ayacuchanos sintieron esto como una ocupación extranjera, por parte de lo que el historiador Alberto Flores Galindo denominó como un “ejército colonial”. Los militares llegaron a montar una campaña letal de desapariciones y torturas²⁰. Sin embargo, y sin el conocimiento de la mayor parte del departamento, Sendero Luminoso demostraría estar dispuesto a cambiar hacia las tácticas terroristas, el absolutismo gélido y el uso masivo de la violencia que fueron el núcleo del plan revolucionario de Guzmán. Más de 3 mil ayacuchanos, la mayoría de ellos campesinos pobres, fueron asesinados en la guerra, sólo entre 1984 y 1985. Los cuerpos de los desaparecidos, como concluye una canción de otro de los grandes músicos ayacuchanos, Ranulfo Fuentes, descansan “bajo el suelo pedregoso, bajo la tierra o entre espinas, brotando como flores”.

Los principios del “pensamiento Gonzalo”

Algunos de los primeros estudiosos peruanos que escribieron sobre Sendero Luminoso describieron el partido como un levantamiento indígena en la tradición de Túpac Amaru II, rebelde neoinca del siglo XVIII²¹. Diez años después, y manteniendo una visión descaradamente convencional de los

¹⁹ Carlos Iván Degregori “*Jóvenes y campesinos ante la violencia política*”, manuscrito inédito, p. 3.

²⁰ Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca* (Lima, 1987), p 395.

²¹ Un ejemplo del antropólogo Juan Ansión: “*¿Es luminoso el camino de Sendero?*”, *Caballo Rojo*, N° 108 (1982). Ansión reconsideró posteriormente su posición.

Andes peruanos como lugar exótico de costumbres primigenias y peligros milenarios, un periodista británico todavía proclamaba que estos revolucionarios eran los hijos del “mágico mundo de los indios” y de la “crueldad y ferocidad” de la “mente india”²². En los hechos, la ideología de Sendero Luminoso eludió completamente cualquier acercamiento a raíces “indígenas” o “andinas”. Por el contrario, la cultura política de los revolucionarios se centraba en la lucha de clases y el antiimperialismo, y en la primacía del partido en la revolución. Guzmán, de piel clara, siempre aparecía en la propaganda del partido con los lentes y el traje de un profesor universitario, haciendo eco de la asociación peruana estándar de la sabiduría y el liderazgo con lo blanco, urbano y educado. De manera más concreta, el líder de Sendero Luminoso trazó su línea política a través de Marx, Lenin y Mao, no de Túpac Amaru II, Juan Santos Atahualpa, Manco Inca o cualquier otro rebelde indígena de la historia peruana. Un afiche del partido de la Primera Escuela Militar, representaba un Guzmán dominante, dando instrucciones a los cuadros. Las imágenes de Marx, Lenin y Mao permanecían en la pared, y el diseño del afiche ubicaba al jefe de Sendero Luminoso en la proporción y posición precisa para completar el panteón revolucionario; una sugerencia apenas velada sobre que él era la encarnación de una noble tradición de héroes marxistas. En los primeros años de la década de 1980, la propaganda del partido proclamaba abiertamente a Guzmán como “la cuarta espada del marxismo” y el “mayor marxista-leninista viviente del mundo”.

Cuatro temas destacan en el pensamiento de Guzmán. El más evidente es el énfasis en la primacía de la lucha de clases. De acuerdo con Guzmán, la trayectoria de la modernidad puede ser descrita como una lucha entre el proletariado y los reaccionarios, formulada como una guerra maniquea entre la luz y la oscuridad. El racismo y el sexismo son “contradicciones secundarias” en este marxismo ortodoxo, destinadas a marchitarse con la llegada del

²² Simon Strong, *Shining Path: The world's deadliest revolutionary force* (Londres, 1992), pp. 27, 92. Para un ejemplo más reciente e igual de terrible de este exotismo absurdo, ver Ilan Stavans, “Two Peruvians”, *Transitions* N° 81 (1994) pp. 19, 38. Sorprendentemente, a pesar de toda la evidencia contraria, el novelista mexicano insiste en que Sendero Luminoso desea restaurar a los “héroes míticos Incas” del Perú, al que describe como una “república bananera semi-feudal, cuasi-moderna”.

comunismo. “El amor es para la clase” declaró en una entrevista la comandante Laura Zambrano (“camarada Meche”) “y está en función de la guerra popular”²³. Desde los misterios del corazón hasta las estructuras de la sociedad, el libro de la historia podía ser abierto con la llave maestra de la lucha de clases, en lo que un observador denominó el “hiperclasismo” del pensamiento Gonzalo²⁴.

La necesidad de combatir al imperialismo representa un segundo e interrelacionado rasgo del “pensamiento Gonzalo”. Una premisa antiimperialista y pan-latinoamericanista fue uno de los ejes de la máquina política más poderosa del Perú en el siglo XX, la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), bajo el liderazgo carismático de Víctor Raúl Haya de la Torre. Como el fundador del Partido Comunista Peruano, el socialista José Carlos Mariátegui, Guzmán arremetió contra el APRA por separarse de la lucha contra el capitalismo y el imperialismo, cuestionando la premisa de Haya que un frente pan-latinoamericano pudiera ser construido a través de las líneas divisorias de clase. Al mismo tiempo, el líder de Sendero Luminoso recurrió a Lenin para asegurar que el imperialismo representaba, en conjunción con las relaciones andinas “semi-feudales” y el “capitalismo burocrático” de Lima, una de las “tres montañas” en el camino de la revolución. Aunque era despectivo con China y la Unión Soviética por su “revisionismo” y “social-imperialismo”, Guzmán siguió a Mariátegui en denunciar a los Estados Unidos como el principal agente del imperialismo en el Perú. El periódico semioficial del partido, *El Diario* proclamaba que el arresto de Guzmán en 1992 fue un trabajo de la CIA, y ridiculizaba al presidente Alberto Fujimori como “títere yanqui”. El mismo jefe de Sendero Luminoso reafirmó el rol de los Estados Unidos en mantener al Perú bajo el “yugo imperialista” en un discurso desafiante a los reporteros inmediatamente después de su captura, desde su celda al estilo de “El silencio de los corderos”.

Una tercera piedra angular del pensamiento de Guzmán es la importancia del partido de vanguardia. La propaganda de Sendero Luminoso

²³ Citada en Kirk, *Grabado en Piedra*, p. 54.

²⁴ Degregori, *El Surgimiento de Sendero Luminoso*, p. 205.

siempre proclamaba un gran respaldo bajo los rótulos de “guerra popular” y “lucha de masas”. Ubicando la revolución peruana en la tradición maoísta, Guzmán aseguraba que “el campesinado es, de lejos, la mayor parte... [de] nuestra lucha”²⁵. Sin embargo, al mismo tiempo, el líder de Sendero Luminoso invocaba a Lenin para insistir que en cada era emergía un conjunto de hombres que “aplicaba... los principios [marxistas] en su forma más pura”. Este “puñado de comunistas”, en palabras de Guzmán, conduciría a las masas a través de un “río de sangre” hasta la tierra prometida de una utopía sin clases. En esta visión de la supremacía del partido, jerárquica y casi colonial, las mayorías pobres aparecían como objetos maleables de la verdad revolucionaria, los cuales, en la característica vehemencia de un editorial de *El Diario*, necesitaban tener “ideas que retumben en sus cabezas a través de hechos dramáticos”²⁶. Como los 80 campesinos masacrados en 1983 en el pueblo de Lucanamarca acusados de colaborar con el gobierno, aquellos que rechazaban la sumisión debían ser, en palabras de Guzmán, “aniquilados”, para canalizar las masas al camino de la perfección revolucionaria²⁷. Esta ideología feroz del liderazgo y conocimiento privilegiados funcionó como una fuerza de cohesión dentro del partido, alimentando el fuego de la pasión mesiánica. En la metáfora evocativa del antropólogo peruano Carlos Iván Degregori, el partido se convirtió en una “estrella enana”, pequeña en tamaño, pero intensa en calor y fuerza²⁸.

Un tema final se centra en la violencia. Guzmán citó a Mao para sostener que “la violencia es una ley universal... y sin la violencia revolucionaria una clase no puede ser sustituida por otra, y un antiguo orden no puede ser derrocado para crear uno nuevo”²⁹. Durante la Revolución Cultural, el futuro líder de los rebeldes visitó China por lo menos tres veces. El fanatismo savonarolano de la Banda de los Cuatro reapareció en el pensamiento Gonzalo, en su perspectiva de “todo o nada” de la historia como una incesante lucha entre las “gloriosas fuerzas de los verdaderos revolucionarios” y “el

²⁵ Comité Central del Partido Comunista del Perú, *Entrevista con el presidente Gonzalo* (New York, 1989), p. 76.

²⁶ Citado en Carlos Iván Degregori, *Qué difícil es ser Dios* (Lima, 1989), p. 24.

²⁷ *Ibid.*, pp. 68-69.

²⁸ Degregori, *El Surgimiento de Sendero Luminoso*, p. 198.

²⁹ Comité Central del Partido Comunista del Perú, *Entrevista con el presidente Gonzalo*, pp. 51-53.

miserable revisionismo” de otros partidos socialistas peruanos y el “social-imperialismo” de China y la Unión Soviética. Los oponentes eran “asquerosos”, “parasitarios”, “fétidos”, “cancerosos” y “reptilianos” en esta etiología social de la pureza y el peligro, proveyendo un marco ideológico para el asesinato de cientos de sindicalistas: activistas campesinos y líderes vecinales de otros partidos políticos, así como policías y soldados. Matar era acabar con el mal, morir era convertirse en un mártir. El denominado *Día de la Heroicidad*, cuando en 1986 las fuerzas de seguridad masacraron a 246 presos que se unieron a una rebelión carcelaria fallida de Sendero Luminoso, se convirtió en una festividad mayor de los rebeldes. Mientras tanto, un himno no oficial, *Flor de Retama*, declaraba que “la sangre del pueblo tiene rico perfume/huele a jazmines, violetas, geranios y margaritas”, parte de lo que Degregori denominó “poetización de la muerte” en la imaginación política del partido. La violencia se convirtió en la vía hacia la redención de Sendero Luminoso, tal vez haciendo eco inintencionadamente de la iconografía católica de destrucción y resurrección, tal como se muestra en los sombríos crucifijos de los altares de las iglesias andinas. “La sangre no ahoga la revolución; la riega” proclamaba una consigna del partido.

Sería inapropiado exagerar la particularidad de Sendero Luminoso. Desde la Unión Soviética de Stalin hasta la Camboya de Pol Pot, el afán vanguardista y la violencia descontrolada en nombre de la lucha por una utopía revolucionaria mantienen una dolorosa familiaridad. A pesar de ser en parte precisos, los rótulos “terroristas”, “fanáticos” y “sanguinarios” oscurecen la historia del partido, como si no tuviera genealogía dentro de la política marxista. Rápidamente, el enfoque unilateral de la prensa y los políticos sobre la brutalidad de la guerrilla encubría la violencia oficial. La policía y los militares jugaron un papel mortal en docenas de pueblos andinos: Uchuraccay, Accomarca, Soccos, Cayara, Santa Bárbara. Sin embargo, en el extremo opuesto, no se puede generalizar sobre la bancarrota del socialismo a partir de Sendero Luminoso –como un general peruano, que señaló que el partido de Guzmán era un ejemplo de la “criminalidad” del “movimiento comunista mundial”-³⁰. Esto no sólo ignora la diversidad de deseos y estrategias de los

³⁰ Roberto Noel Moral, *Ayacucho: Testimonio de un soldado* (Lima, 1989), p. 9.

partidos socialistas dentro y fuera del Perú, sino que pasa por alto los costos humanos de las políticas y de la nueva ola ortodoxa neoconservadora en Latinoamérica, donde el discurso triunfante acerca de los mercados y la democracia ignora el terrible fracaso en evitar la permanencia de la exclusión y de la pobreza, las cuales incluso se incrementan. En lugar de insistir tanto en la excepcionalidad de Sendero Luminoso o de utilizar al partido para hacer generalizaciones sobre los defectos marxistas, un análisis adecuado se centrará en el examinar cómo el pensamiento de Guzmán converge y diverge de las tendencias principales del marxismo del siglo XX, y mantendrá un reconocimiento de las múltiples fuentes de violencia y terror en el Perú.

En particular, hay pocas dudas sobre la deuda de Guzmán con el marxismo chino. La primacía de la lucha de clases, el imperativo de aplastar al “tigre de papel” del imperialismo, el dominio del partido comunista, y el carácter purificador de la violencia revolucionaria fueron temas prominentes del pensamiento maoísta. De manera más específica, el estilo de Sendero Luminoso remedó a la Revolución Cultural en una implacable politización del comportamiento personal y la vida pública. Los seguidores de Guzmán adoptaban convenciones, como los murales, los sombreros de cucurucho, el teatro callejero y los himnos a Mao (los que eran memorizados en mandarín). El rechazo de Sendero Luminoso como “anarco-infantil-terrorista” por sus rivales maoístas del Partido Comunista del Perú-Patria Roja ignoraba cuanto había aprendido Guzmán del marxismo chino³¹. Sin embargo, el pensamiento de Guzmán carecía de la suspicacia maoísta hacia la burocracia, elaborando títulos oficiales y saludos que reflejaban la tradición peruana de encanto exuberante, a través de protocolos legales y ceremonias formales. La ofensiva anti-intelectual de la Revolución Cultural fue atenuada por la insistencia en la proclamación de una autoridad escolástica y potencia revolucionaria encarnada en la propia imagen de Guzmán como profesor culto. Quizá lo más importante; en el contexto de urbanización masiva peruana, Guzmán deseaba romper con el maoísmo clásico, organizando una guerra en Lima Metropolitana, así como en el campo andino. Las bombas ya habían atacado la capital a comienzos de

³¹ Un partido legal, *Patria Roja*, gozó del apoyo de Deng Xiaoping y del gobierno chino en la década de 1980, y participó en las elecciones como *Unión de Izquierda Revolucionaria (UNIR)*.

la década de los 80, y los organizadores del partido agitaban las barriadas de la Carretera Central. En resumen, estos revolucionarios peruanos copiaron, pero también reinterpretaron, la tradición maoísta que proclamaban encarnar.

En 1994, parecía que Guzmán y sus seguidores no iban a ganar la guerra por un estado maoísta, aunque habían desarrollado una fuente segura de dinero efectivo a mediados de la década de 1980, gravando el comercio de cocaína en las húmedas selvas del valle del Alto Huallaga. Los militantes en Lima dinamitaban torres de alta tensión para sumir a los 8 millones de habitantes de la capital en una agitada oscuridad, y desarrollaron una ola de asesinatos contra misioneros y trabajadores de ayuda social extranjeros en un intento de forzar el aislamiento del Perú, conducirlo al caos y posteriormente, a la revolución. Sin embargo, a comienzos de la década de 1990, un par de sucesos cambiaron el curso de la batalla. Las milicias campesinas contra Sendero Luminoso crecían a gran velocidad. Cansados del terror de la guerra, y alentados por un énfasis cada vez mayor en la cooperación del Ejército con los civiles, estos campesinos forjaron una inusual alianza con los militares para expulsar a los maoístas de sus antiguas fortalezas en los cañones pedregosos de Huanta, hacia los valles lluviosos del río Apurímac³². Mientras tanto, las mejoras del sistema de inteligencia condujeron a la captura de Guzmán y más de la mitad del Comité Central. Las acciones revolucionarias descendieron a su mínima expresión en 1994, y los turistas y negocios regresaron a Ayacucho. El presidente Fujimori utilizó estas victorias para reafirmar su campaña de reelección, y su régimen ocultó las violaciones a los derechos humanos cometidas por el gobierno bajo el rótulo de la lucha por la democracia.

A pesar de estos retrocesos, Sendero Luminoso mantenía una atracción fatal sobre sus jóvenes seguidores. La membresía del partido probablemente nunca excedió de unos pocos miles, incluso a comienzos de la década de

³² No hay espacio aquí para considerar la compleja dinámica detrás del levantamiento de las denominadas *rondas campesinas*. Para una introducción a dichas organizaciones, incluyendo las tremendas diferencias entre las rondas originales de los departamentos norteños de Cajamarca y Piura y sus homólogas en las zonas de guerra, ver Orin Starn (editor) *Hablan los ronderos: La búsqueda por la paz en los Andes* (Lima, 1993) y José Coronel, Carlos Iván Degregori, Ponciano del Pino y Orin Starn, *La rebelión del coro* (Lima, 1995).

1980. Sin embargo, este puñado de militantes –convencidos de la infalibilidad del “pensamiento Gonzalo” y de la urgencia en atacar la corrupción y la pobreza- juraron pagar la denominada “cuota” con sus propias vidas, y forjaron un partido cuyos extremos abrumadores de sacrificio y resolución otorgan crédito a la famosa afirmación del filósofo político Raymond Aron, que el marxismo se experimenta como una “religión secular”. Algunos luchadores mantenían su fe aún a mediados de la década de 1990, aún después del encarcelamiento de su líder y los aparentes acuerdos de paz con el gobierno. En 1993, por ejemplo, una columna armada descendió sobre el pueblo de Satipo. Los cuadros creían que los indígenas asháninkas de este asentamiento de la selva habían colaborado con el Ejército. Esta creencia, dentro del marco del pensamiento del partido, los convertía en unos “miserables mercenarios” que debían ser “aniquilados por la justicia popular”. Con cuchillos y pistolas, las guerrillas masacraron 65 indígenas, e incluso alancearon a 4 niños, mientras gritaban vivas al presidente Gonzalo y la “guerra popular”. En nombre de la revolución, como Guzmán había anunciado en 1988 con la gélida autoridad de la razón y la ciencia, “nosotros... [estamos] dispuestos a todo, a todo”³³.

El rechazo a la historia

Sendero Luminoso fue construido bajo la premisa de que el pensamiento de Guzmán representaba, en palabras de uno de sus seguidores, “el más alto desarrollo del marxismo-leninismo-pensamiento Mao Zedong”³⁴. La principal contribución del “pensamiento Gonzalo”, sostuvo Guzmán en su denominada “Entrevista del Siglo” en *El Diario*, consistió en adaptar el marxismo a la “realidad peruana”³⁵. En la cima de su poder debido a haber evadido la captura por 13 años, la imagen del líder de Sendero Luminoso como el creador del “marxismo peruano” se volvió la base del culto a la personalidad del “presidente Gonzalo”, quizá el primero en la historia a un líder socialista antes del triunfo de sus fuerzas. Al comienzo de la guerra, Sendero Luminoso llevaba el estandarte del “marxismo-leninismo-maoísmo-pensamiento Mao Zedong”. Una década

³³ Comité Central del Partido Comunista del Perú, *Entrevista con el presidente Gonzalo*, p. 68.

³⁴ Antonio Díaz Martínez, citado en José María Salcedo, “*Con Sendero en Lurigancho*”, *Quehacer* N° 39, (1986), p. 62.

³⁵ *Ibid*, p. 13.

después, el estandarte cambió a “pensamiento marxismo-leninismo-maoísmo-pensamiento Gonzalo” o simplemente “pensamiento Gonzalo”. Himnos, poemas y juramentos de lealtad celebraban la “grandiosidad” de “nuestro querido y respetado Presidente Gonzalo... maestro de los comunistas y unificador del partido”, así como juraban “sumisión total e incondicional a la todopoderosa e infalible ideología del marxismo-leninismo-maoísmo-pensamiento Gonzalo, especialmente al pensamiento Gonzalo”³⁶.

Proclamando un marxismo peruano, Guzmán se ubicó a sí mismo en la tradición de José Carlos Mariátegui. Sus rebeldes ayacuchanos tomaron el nombre de una cita del fundador del socialismo peruano sobre el “luminoso sendero de la revolución”. Guzmán insistía en que su nuevo partido era el verdadero descendiente del Partido Comunista Peruano original de Mariátegui, descartando a otros partidos que también pretendían serlo, como el Partido Mariateguista Unificado (PUM), tildando de “pútrida” la corrupción de las enseñanzas del “*Amauta*”, voz quechua que significa “sabio” y por la cual Mariátegui es conocido por la izquierda peruana.

Mariátegui, quizá el marxista latinoamericano de mayor influencia del siglo XX, fue el hijo autodidacta de una humilde familia del pueblo de Moquegua, en el sur del Perú. Trabajó en Europa como periodista entre 1924 y 1927, conociendo a Breton, Croce y Gramsci, antes de regresar para emprender una meteórica carrera como crítico cultural y activista político. Los intereses de Mariátegui comprendían desde la historia andina hasta el surrealismo. Sin embargo, lo distintivo de su pensamiento fue el deseo de aplicar el marxismo para interpretar y transformar el Perú. El joven socialista reprendió a los intelectuales del siglo XIX por fallar en el intento de ubicar a la pobreza andina dentro de las estructuras de la economía política, y en particular, por atribuir la situación rural a la “timidez” espiritual de los indígenas, y no a la incautación de terrenos comunales por los grandes propietarios. A diferencia de los proveedores del economicismo reductivo de la III Internacional, Mariátegui insistió, en sus propias palabras, en el imperativo de

³⁶ La cita proviene de una carta de un militante del partido a Guzmán a fines de la década de 1980 o a comienzos de la década de 1990, publicada y traducida en Starn, Degregori y Kirk (editores) *The Peru Reader: History, culture, politics*, p. 336.

“peruanizar el Perú”, en la intersección de las tradiciones locales y la historia mundial. Mariátegui afirmaba que esto no implicaba una “apología inocua del pasado inca”, o los “sueños de una restauración utópica [de los modos precolombinos]”³⁷. Por el contrario, la historia debe servir como una “ruta” y no como un “programa”; el Perú debería combinar lo mejor de su historia con la promesa de la ciencia y tecnología de Occidente, “preciosos instrumentos de poder humano”³⁸. “A través de estas vías ecuménicas y cosmopolitas... estaremos más cerca que nunca de encontrarnos a nosotros mismos”, concluyó en 1925, cinco años antes de su fallecimiento a causa de una enfermedad ósea paralizante³⁹.

Sin embargo, el análisis preciso revela la gran brecha que separa a ambos socialistas, y expone la dolorosa ceguera de Guzmán respecto de las duras y laberínticas sendas de la historia peruana. El contraste más evidente gira en torno al pronunciado desinterés de Guzmán respecto de las raíces indígenas peruanas. A pesar de que su mala salud le impedía viajar al interior, Mariátegui estaba fascinado por las grandes civilizaciones del pasado andino. Quizá por una tendencia romántica, concluyó que la ética inca de colectivismo y bienestar colectivo debería ser la base para el socialismo peruano. Por el contrario, Guzmán casi no hacía mención del pasado precolombino, una estridente omisión a la luz del legado peruano, de extraordinarios logros en arte, arquitectura y política, que se remontan incluso antes de los Incas; entre otras, a las culturas Chavín, Moche, Nazca y Chimú. Tres mil años de vida pre colonial y colonial se resumían en una breve desestimación del “dominio petrificado” de los Incas, en el discurso más extenso de Guzmán sobre el pasado del Perú. En su visión, los momentos brillantes de la historia eran la ascensión del “proletariado internacional” (“fuerza invencible”) y el nacimiento del Partido Comunista Peruano en 1930 (“luz resplandeciente”)⁴⁰. Lejos de cualquier interés sobre la especificidad de las tradiciones locales y la historia nacional, este estilo de perspectiva histórica allanaba el curso, a veces grave y

³⁷ José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos el Perú* (Lima, 1970), p. 74.

³⁸ *Ibid*, p. 66.

³⁹ *Ibid*, p. 79.

⁴⁰ Citado en Carlos Iván Degregori, *Después de la caída*, (manuscrito inédito, sin fecha), p. 5.

encarnizado, del pasado peruano, dentro del economicismo insulso de una narrativa prefabricada sobre la lucha de clases y el capitalismo.

El mismo reduccionismo caracterizó la visión de Guzmán sobre el Perú contemporáneo. Lejos de relegarlas como asuntos de un pasado anticuado, Mariátegui insistió en la necesidad de construir sobre la base de las diversas tradiciones peruanas, especialmente las de los campesinos andinos, quienes incluso hoy comprenden más de la tercera parte de la población peruana. Guzmán recordaba en 1988 cómo Ayacucho “me sirvió para descubrir el campesinado”⁴¹. Sin embargo, los escritos del fundador de Sendero Luminoso demuestran una falta total de interés, incluso de mención, de los diferentes matices de la vida andina. Una dependencia de la tipología maoísta del campesinado pobre, medio y rico sustituía al involucramiento en las políticas de los campesinos aymara y quechuahablantes, el rol de los festivales locales y los santos regionales, la reconfiguración de los modos andinos con el despertar de los medios de comunicación masiva y la urbanización acelerada, o cualquiera de los otros problemas centrales de la vida del siglo XX en la sierra. Guzmán nunca utilizó referencias sobre la observación de los modos campesinos ni pequeñas historias y novelas de la vida andina. En lugar de eso, citó a Shakespeare, Kant, Thomas Mann y Washington Irving, en un eurocentrismo que casi ocultaba completamente a otros autores peruanos o latinoamericanos. El mismo seudónimo “Gonzalo” podría haber sido inspirado por el consejero de Próspero en *La Tempestad*⁴². Algunas de los eslóganes más famosos de sus discursos, como la promesa de conducir al Perú a través de un “rio de sangre” a la tierra prometida del comunismo, provienen del Antiguo Testamento. Mientras tanto, el experto en tradiciones andinas del siglo

⁴¹ Comité Central del Partido Comunista del Perú, *Entrevista con el presidente Gonzalo*, p. 147.

⁴² Muchos marxistas en las décadas de 1960 y 1970 tomaron sus seudónimos de personajes de la mitología griega y romana, o de Shakespeare (Carlos Iván Degregori, comunicación personal). El propio Degregori, hoy estudioso de Sendero Luminoso, fue militante del Movimiento Independiente Revolucionario (MIR) en Ayacucho en la década de 1970, y tomó el nombre “Héctor” del líder troyano de la *Ilíada*. Guzmán gustaba de citar a Shakespeare; Degregori y otros estudiantes de Sendero Luminoso que he consultado piensan que hay una gran posibilidad de que el discurso famoso de Gonzalo en *La Tempestad* acerca de la utopía y la sociedad pueda haber inspirado la adopción del nombre por el líder maoísta, cuyo seudónimo original era “Álvaro”.

XX, José María Arguedas, quechuahablante nacido en la sierra, fue objeto de virulentos ataques en la propaganda del partido por su “nacionalismo mágico-quejumbroso” y su “bigotito hitleriano”, por insistir en la urgencia de dirigir los problemas de las diferencias culturales y la autonomía a expensas de un “análisis científico, basado en clases”⁴³. Aun luchando en nombre del campesinado, Sendero Luminoso se reinscribió en la antigua insensibilidad de la sociedad peruana privilegiada hacia los campesinos serranos, y en la elevación de lo europeo sobre lo andino.

La falta de comprensión de los campesinos andinos fue un obstáculo mayor para que Sendero Luminoso mantuviera su colaboración en la lucha en la sierra central y sur. De acuerdo con la insistencia del “pensamiento Gonzalo” en la condición “semifeudal” del campo, la masa de campesinos vivía en medio de un conflicto entre comerciantes estafadores y brutales terratenientes. Desde esta perspectiva, los campesinos deberían estar felices de mantener sus animales y cosechas sólo para ellos, como parte de la estrategia maoísta de matar de hambre a las ciudades. Sin embargo, la simplicidad dicotómica del modelo “semifeudal” ignoraba la división de las grandes haciendas bajo la Reforma Agraria de 1969, y la conversión de los Andes peruanos en parcelas de terreno de pequeños y medianos granjeros, cooperativas estatales y propiedades comunales que sobrepasaban las líneas de explotación y división. Tan importante como esto; dejó de lado el rol de los mercados en la vida de la sierra. El viaje al pueblo a vender un saco de papas o una yunta de bueyes proveía una fuente de ingreso para comprar kerosene, jabón, útiles escolares, fósforos y otros materiales esenciales; del mismo modo, era un evento social importante de la semana, que brindaba la oportunidad de pasear, beber, e incluso de brindar un toque de emoción comprando un helado o un nuevo cassette de cumbias colombianas. La prohibición de ir al mercado catalizó rápidamente el resentimiento, e incluso disparó revueltas contra Sendero Luminoso en los pueblos de Huanta, y luego en Huancayo⁴⁴. Otro ejemplo de la

⁴³ Citado en Poole y Rénique, *The new chroniclers of Peru*, p. 144.

⁴⁴ La revuelta contra Sendero Luminoso en Huanta se discute en José Coronel y Carlos Loayza, “Violencia política: Formas de respuesta comunera”, en Carlos Iván Degregori et al. (editores), *Perú: El*

incapacidad de Guzmán para aprovechar la complejidad de la sociedad peruana, fue el fracaso en reconocer los deseos y las expectativas de los campesinos de la sierra, que tuvo un efecto de bumerang contra el diseño maoísta de la revolución.

Esta indiferencia a la heterogeneidad cultural del pensamiento de Guzmán llega a la invisibilidad respecto de los problemas de raza y género. Aunque influenciado por las perspectivas victorianas sobre la raza, basadas en la biología, Mariátegui se anticipó a los estudios marxistas de las décadas de los 60 y 70 sobre la interrelación del color y la clase, explorando lo que denominó el “pecado original” de la conquista española: imponer el dominio de una élite blanca sobre una mayoría pobre de mestizos y descendientes andinos⁴⁵. En todo caso, la división racial en el Perú se afianzó en la segunda mitad del siglo XX. Lo que el antropólogo José Matos Mar denominó *desborde popular* –incluyendo las reformas agrarias, la agitación política y la veloz urbanización– aumentó los sentimientos de amenaza y temor en la oligarquía blanca, que desdeñó al *cholo*, o cobrizo, que llegaba en tropel a Lima desde las provincias, con esperanzas en una vida mejor⁴⁶. En contraste completo con Mariátegui, Guzmán privilegió el problema de clase, reduciendo implícitamente lo racial a un “epifenómeno” del capitalismo, lo que lo condujo a ignorar las profundas heridas de la desesperación y el odio raciales. La partición sin colores del universo social en “masas” y “opresores” borraba las historias heterogéneas de los indígenas amazónicos, los afroperuanos o los descendientes de inmigrantes japoneses o chinos, que convirtieron al Perú en lo que Arguedas llamó una nación de “todas las sangres”. “Leyendo los documentos del PCP-SL” enfatizó un observador, “uno podría pensar que el Perú es tan homogéneo como Suecia o Japón”⁴⁷. No es de sorprender que, a la luz de esta insensibilidad a las cuestiones raciales y étnicas, la organización interna del partido en la década de los 80 y a comienzos de la década de los 90

problema agrario en debate (Lima, 1992); para Huancayo, ver Nelson Manrique “La década de la violencia”, *Márgenes*, volumen 3, N° 5-6 (1989).

⁴⁵ Mariátegui, *Peruanicemos el Perú*, p. 62.

⁴⁶ José Matos Mar, *Desborde popular y crisis del estado* (Lima, 1983).

⁴⁷ Degregori, *El surgimiento de Sendero Luminoso*, p. 205.

reflejara la estructura peruana de estratificación por color y clase, como en sus inicios en Ayacucho. La élite del partido estaba representada en su mayoría por profesionales blancos, como pudo observarse en un video capturado y difundido por la Policía, que mostraba a Guzmán y su círculo interno bailando “Zorba el griego” en una fiesta en 1991 en una casa de seguridad de Lima. Por el contrario, las fotografías de los luchadores arrestados mostraban los trajes raídos y facciones mestizas de los jóvenes de bajo rango de Sendero Luminoso, que provenían de las mayorías cobrizas y empobrecidas. En un reflejo del mantenimiento de los prejuicios de raza, clase y geografía dentro del partido, un portavoz oficial se referiría a los campesinos indígenas como “los habitantes más atrasados del Perú”⁴⁸. Paradójicamente teniendo en cuenta el culto a Mao, las injurias contra los asiáticos eran recicladas en ataques en *El Diario* contra Fujimori como “ojos rasgados” y “reptiliano”. Tanto en su organización como en su ideología, el partido operaba dentro de lo que pretendía combatir: la estructura de la exclusión racial y los estereotipos en la sociedad nacional.

En contraste con la justicia racial, las cuestiones femeninas sí recibieron cierta atención dentro de la propaganda del partido⁴⁹. Citando el aforismo de Mao acerca de la necesidad de “movilizar a todo el pueblo”, el propio Guzmán impuso medidas prácticas para reclutar cuadros femeninos, formando un *Movimiento Femenino Popular* en 1965, el primero de su tipo en Ayacucho. Figuras carismáticas como Catalina Adrianzén, Edith Lagos y Augusta de la Torre, la esposa de Guzmán, ayudaron a atraer otras mujeres dentro del partido en sus primeros años. En 1990, las mujeres representaban cerca de un tercio de los miembros, mucho más que en cualquiera de los partidos legales de izquierda. Incluso cuando el patriarcal Guzmán presidía el partido, las mujeres ocupaban posiciones en todos los niveles de la jerarquía, incluyendo 8 de 19 puestos en el Comité Central (un porcentaje mucho mayor que en cualquier otro partido peruano de izquierda)⁵⁰. Algunas feministas internacionales aclamaron a Sendero Luminoso como una ruptura de la

⁴⁸ Luis Arce Borja, citado en Poole y Rénique, *The new chronicles of Peru*, p. 144.

⁴⁹ Ver el suplemento especial “*Por la emancipación de la mujer*” en *El Diario*, 13 de marzo de 1988.

⁵⁰ Estas figuras vienen de Kirk, *Grabado en piedra*, p. 14.

tradición de dominación de las revoluciones latinoamericanas en el estilo de Augusto Sandino o el Che Guevara, y la amplia historia de lo que los expertos rotularon como *Machismo-Leninismo*⁵¹.

A pesar de su éxito reclutando mujeres, Guzmán mantuvo una distancia cuidadosa respecto de cualquier compromiso con la equidad de género en la sociedad peruana. No hubo mención de las relaciones entre hombres y mujeres en ninguno de sus discursos más famosos o en la entrevista de 12 horas con *El Diario*, torrente de palabras sobre la lucha de clases y el imperialismo. El feminismo socialista de las décadas de los 70 y 80 llamaba a reconocer cómo el género y la clase se entrelazan en el mundo actual. Sin embargo, el pensamiento Gonzalo, con su privilegio absoluto de las clases, revirtió a lo que la teórica política Heidi Hartmann llamaba el “infeliz matrimonio del marxismo y el feminismo” que “subsume la lucha feminista dentro de una lucha ‘mayor’ contra el capitalismo”⁵². El sexismo no fue enfocado en detalle, como explicaba un líder, porque “todos los problemas desaparecerán en la nueva sociedad”. Así como Arguedas fue denunciado por dedicar demasiada atención a la etnia y la raza, los grupos feministas, organizados en el Perú para dirigir un despliegue de temas urgentes, desde la violencia familiar hasta los abortos clandestinos, fueron atacados y catalogados como “mercenarios y aduladores, que desatan una lucha restringida sólo al plano feminista”⁵³. Como el racismo, el sexismo sólo era un asunto secundario para Sendero Luminoso, propagando tanta indiferencia hacia un eje clave de la dominación y la injusticia como el sistema que los revolucionarios querían erradicar.

Una manifestación final de la desconexión con la sociedad peruana giró en torno a la presunción del progreso inevitable de la historia hacia la liberación humana. A pesar de sus ideas opuestas al liberalismo, el propio Marx operaba

⁵¹ Carol Andreas, “Women at war” *NACDLA: Report on the Americas*, volumen 24, N° 2 (1990), ofrece una evaluación positiva. Ver Sarah Radcliffe y Sallie Westwood (editoras) “Viva”: *Women and popular protest in Latin America* (Londres, 1993) para una buena revisión de las cuestiones femeninas y la protesta popular en Latinoamérica.

⁵² Heidi Hartmann, “The unhappy marriage of marxism and feminism: Towards a more progressive union”, *Capital and Class*, N° 8 (1979), p. 1.

⁵³ Entrevistas de Robin Kirk en la prisión de Canto Grande en junio de 1991 (comunicación personal) y *La Nueva Bandera*, volumen 1, N° 3 (1994), p. 20.

dentro de la tradición de la Ilustración, y el evolucionismo social de la ciencia y filosofía victorianas, al asumir la llegada del comunismo. Sin embargo, como muchos estudiosos han discutido en los últimos años, Marx también era sensible al rol del agente humano en la elaboración de la cultura y sociedad, aun cuando insistía en que esa elección e iniciativa estaban forjadas por la ideología y la economía. El marxismo de Guzmán resucitó un economicismo robótico, que rechazaba un verdadero lugar a los peruanos para forjar su historia. Desde esta perspectiva, el levantamiento de las masas –y el protagonismo de los cuadros- ya estaban escritos por las fuerzas mundiales, en una inevitabilidad esquiliana semejante al ciclo de la vida y la muerte, o al cambio de las estaciones. Gran parte del pasado peruano testimonia la falta de reglas de la historia, desde la conquista del imperio inca por un puñado de aventureros españoles, hasta la elección de un presidente *nisei* o un conductor de talk show como alcalde de Lima. En lo más agreste de la catástrofe económica de la década de 1980, muchos peruanos desplegaron una impresionante energía en lo que el economista Hernando de Soto denominó “el otro sendero” del comercio ambulatorio y la pequeña empresa, deshaciendo el estereotipo racista mantenido por los expertos conservadores sobre la ociosidad de las mayorías cobrizas, así como la cómoda presunción de los analistas progresistas acerca de la transformación de la miseria en una oposición al libre comercio y al emprendimiento individual⁵⁴. Estos giros extraños y cambios inesperados se desvanecían en la reducción de Guzmán de la historia peruana a un cuento predeterminado sobre la revolución de masas y la eventual utopía.

Irónicamente, puede sostenerse que uno de los principales atractivos del “pensamiento Gonzalo” era precisamente la negación del desorden de la historia peruana, y la simplificación de su enredo en la ágil metafísica de un marxismo universal. En el caso particular de las mujeres, la periodista Robin

⁵⁴ Hernando de Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World* (New York, 1989). Aunque el libro jugó un rol importante en llamar la atención hacia la denominada “economía informal”, también romantizó el potencial y la realización del “capitalismo popular”, subestimando cómo la pobreza y el racismo son barreras estructurales para el acceso al capital y al mercado en el Perú. Jürgen Golte y Norma Adams ofrecen una crítica a de Soto en *Los caballos de troya de los invasores: Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima* (Lima, 1987)

Kirk afirmaba que el atractivo del partido no radicaba en un compromiso serio con las políticas de sexualidad y género en el Perú⁵⁵. Para su sorpresa, Kirk descubrió en sus entrevistas en la prisión que incluso las mujeres de alto rango daban poca importancia al aborto, el divorcio, el control de la natalidad o la planificación familiar en la futura “República Popular del Perú”. Ellas respondieron a las preguntas con generalidades sosas y a veces con irritación, ya que “todo sería resuelto bajo el comunismo”. El atractivo del partido para las mujeres, concluye Kirk, no radicaba en atacar al patriarcado, sino en ofrecer una causa común y una “ideología científica” ante la desesperanza de la vida cotidiana en el Perú, frecuentemente más grave para las mujeres. De modo más general, la promesa de escapar de una historia nacional de corrupción, pobreza y odio, era la principal base del atractivo del partido para todos los cuadros, masculinos y femeninos. A este respecto, no es muy diferente del caso de las iglesias evangélicas, que también crecieron con explosiva rapidez en la tensa década de los 80. Sendero Luminoso ofrecía la posibilidad de dominar lo imposible, una promesa magnética en el contexto del caos y el trauma en años de corrupción gubernamental y, sobre todo, de crisis económica, la mayor en el Perú desde la invasión chilena a fines del siglo XIX⁵⁶.

Incluso tras la captura de la mayoría de los líderes, Guzmán y muchos de sus seguidores no salieron de la convicción de la “victoria inexorable” de la revolución. Una declaración desde la prisión a comienzos de 1994 abogó por negociaciones de paz, a la luz de la “recuperación temporal” del imperialismo, pero aún insistía en la victoria final del partido. El “marxismo-leninismo-maoísmo-pensamiento Gonzalo”, como proclamaba Guzmán, “es invencible e imperecedero”⁵⁷.

Repensando el futuro

⁵⁵ Kirk, *Grabado en piedra*.

⁵⁶ Juan Ossio, *Violencia estructural en el Perú: Antropología* (Lima, 1990) ofrece una interesante pero insatisfactoria comparación entre Sendero Luminoso y las iglesias pentecostales.

⁵⁷ La declaración es reproducida en *Foreign Broadcasting Information Service (FBIS), Latin America*, 2 de febrero de 1994, pp. 32-41.

En las sierras abruptas de Ayacucho, donde Guzmán incubó sus planes de guerra hace ya tres décadas, el paisaje social aún sufre las heridas de la guerra. La contraofensiva del ejército contra Sendero Luminoso en 1983 y 1984 dejó un rastro macabro de cultivos quemados, familias sin hogar y campesinos masacrados. El partido respondió con feroces represalias contra los sospechosos de colaboración. La masacre de Lucanamarca fue seguida por ejecuciones masivas de campesinos en Cochabamba, Uchuraccay, Huamanguilla, Chaca, Huayllao y Sivia. 15 mil campesinos andinos habían perecido hasta 1994; los peruanos más pobres fueron las principales víctimas de la guerra que Sendero Luminoso levantó en su nombre. 600 mil más emigraron a las barriadas de Lima y Ayacucho, y la guerra convirtió al sur y centro de los Andes peruanos en lo que los campesinos quechua hablantes denominaron “*manchay tiempo*”, el tiempo del miedo⁵⁸. A comienzos de la década de 1990, el debilitamiento de la revolución permitió el cauteloso regreso de muchos campesinos a sus tierras. Sin embargo, como un espantoso recordatorio del pasado reciente, las ruinas de los pueblos arrasados aún abundan en la puna, el desierto de altura, con los recuerdos de los muertos y desaparecidos. En algunas áreas, Sendero Luminoso sigue siendo peligroso. Bandas desordenadas descienden de los páramos altos para saquear y asesinar en redadas nocturnas, en un intento inútil de acabar con las organizaciones campesinas de defensa, que continuaron multiplicándose a comienzos de la década de 1990. “Muerte a los miserables” gritaba el líder de una banda de 50 militantes que portaban ametralladoras, al incendiar el asentamiento de Paccosan, en la provincia de Huanta, en junio de 1993, antes de disparar a la madre de 78 años del líder de las patrullas de defensa del pueblo, mientras ella suplicaba por su vida en quechua⁵⁹.

Mientras tanto, las políticas oficiales también cobraron un alto costo en el Perú. Aunque el uso del terror y el miedo en la contrainsurgencia ha disminuido

⁵⁸ Ver Amnesty International, *Human Rights during the government of Alberto Fujimori* (New York, 1992) sobre violaciones a los derechos humanos; sobre los refugiados internos, ver Robin Kirk, *The decade of Chaqwa: Peru's internal refugees* (Washington, 1991) y *To build anew: An update on Peru's internally displaced people* (Washington, 1993).

⁵⁹ Esta información proviene de mi propia visita a Paccosan, y las entrevistas con los sobrevivientes del ataque, en junio de 1993.

–lo que no implica que hayan cesado- la políticas conservadoras del gobierno de Fujimori, que incluían privatizaciones y reducción de servicios, aumentaron el número de peruanos bajo la línea de pobreza de 5 millones en 1975 a 12 millones en 1992; y siguen en aumento. Los empresarios de Scudder, Stevens y Clark Inc. promocionaban al Perú como una “excelente oportunidad de inversión”, y las compañías mineras y madereras acudieron a los Andes a sacar provecho de los bajos controles y la mano de obra barata, de modo que el ingreso familiar mensual fluctúa cerca de US\$ 100 al mes⁶⁰. Deslumbrantes tiendas duty-free venden whisky Johnnie Walker y perfume Chanel en el aeropuerto de Lima, mientras muy cerca, los niños y ancianos buscan restos de comida en sucios vertederos de basura. El entusiasmo actual en representar al libre comercio y la inversión extranjera como la nueva ruta de desarrollo para Latinoamérica, se suma a la amnesia histórica, y se superpone a la perspectiva común de la región como un lugar “arcaico” y “premoderno”, fuera de la lógica de la razón y la economía occidentales. De hecho, estas políticas han sido tanto la norma como la excepción, separadas solamente por breves periodos de experimentación socialista y populista en este siglo. Aunque la historia no siempre puede repetirse a sí misma, existen varias razones para dudar si las consecuencias sociales del ciclo actual de capitalismo desenfrenado resultarán más positivas para las mayorías latinoamericanas.

Sin duda, el fracaso de Sendero Luminoso, así como del neoliberalismo en el Perú, subrayan la necesidad de modelos alternativos de desarrollo nacional. Los caminos permanecen inexplorados para aquellas visiones que fusionen el respeto a las diferencias con un deseo de unidad, y el orgullo del pasado histórico sin escapar de las posibilidades del presente y el futuro. Del mismo modo, las políticas sociales y económicas deberían reconocer la imposibilidad de construir una economía viable fuera del mercado mundial, manteniendo el compromiso de trabajar contra el legado peruano de división y empobrecimiento. El sueño casi místico de Mariátegui de “mito, fe y esperanza”

⁶⁰ Ver Scudder Latin America Fund, *First Quarter Report*, 31 de enero de 1994.

en las transformaciones sociales es necesitado por la nación con suma urgencia, ahora y siempre⁶¹.

El concepto de senderos no tomados, y otros impuestos, se conecta directamente con la famosa frase de Gabriel García Márquez sobre una Latinoamérica condenada a “cien años de soledad”⁶². Como Stern ha señalado, Márquez nunca vio la fuente de esa soledad como la desconexión o el aislamiento respecto de las fuentes occidentales de economía y cultura. La soledad permanece en todas partes, en la dificultad histórica de Latinoamérica para forjar programas ampliamente aceptados de cambio que no se reduzcan a las fórmulas familiares de la visión histórica occidental, que se aferren a lo distintivo de las paradojas y retos de la “realidad descomunal” de Latinoamérica. Quizá algún día, García Márquez se atreva a esperar, el tiempo donde “las razas condenadas a cien años de soledad tendrán, finalmente y para siempre, una segunda oportunidad sobre la tierra”⁶³.

⁶¹ José Carlos Mariátegui, “*El hombre y el mito*”, *Mundial*, 16 de enero de 1925, p. 1.

⁶² La frase “*Cien años de soledad*”, proviene del título de la novela del escritor colombiano.

⁶³ Discurso de aceptación del Nobel de García Márquez, publicado en *The New York Times*, 6 de febrero de 1983, traducido al español por Marina Castañeda. Mi uso del discurso se basa en un artículo genial del historiador Steve J. Stern “*Reply: “Ever more solitary”*”, *American Historical Review*, volumen 93, Nº 4, 1988.