



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Historia

Seminario de grado:
Entendiendo a la sociedad a través de un análisis sociocultural en
Latinoamérica, Siglo XX.

Violencia política en Sendero Luminoso: entre el totalitarismo y el mesianismo

Informe para optar al Grado de Licenciatura en Historia presentado por:

Cristian Ibáñez Celedón

Profesor guía: María Elisa Fernández

Santiago de Chile
2020

Agradecimientos

A mis padres por todo el apoyo que me han brindado en cumplir mi meta de dedicarme al oficio de la Historia, pasión desde mi niñez que me ha llevado a tener un afán por conocer todos los porqué del mundo. Gracias por apoyarme en mi sueño de vivir una experiencia de estudios en otro país, que me permitió conocer la profundidad del tema que me convoca aquí; el Perú, país maravilloso, de contrastes, que lo llevo como mi segundo país, que me permitió cambiar el curso de mi carrera e interesarme por aquellos aspectos más oscuros y dolorosos de la Historia, esos que no son fáciles de estudiar, pero que te permite conocer realidades ajenas a la tuya, dejando una valiosa lección de vida. Gracias a ustedes soy lo que soy y a ustedes me debo.

A mis profesores que desde el primer momento en la Universidad —cuando no se conoce muy bien de que se trata esto— me orientaron por el camino de la Historia Cultural, aquella forma de hacer historia muchas veces despreciada, que nos permite ofrecer explicaciones diversas a los fenómenos, aquellas que por la pura fuerza de nuestra pasión al oficio a veces nos podemos atrever a sostener.

A mis amigos de la Universidad, que durante toda nuestra carrera se han vuelto imprescindibles en la formación, donde logramos crear una comunión grupal que, sin duda, me aportó la mitad de las cosas que necesitábamos aprender, gracias por cada conversación, cada debate de ideas, cada momento de fiesta, todo ello que nos hizo lo que somos ahora al fin de este camino.

A mis amigos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, que me ayudaron a conseguir documentos y bibliografía para este trabajo, que se abrieron a permitirme conocer su cultura, su historia y sus ideas, siempre aprestos para resolver mis dudas y confrontar ideas; en efecto, sin ustedes no habría podido realizar este trabajo. Gracias por recibirme y hacer grata mi maravillosa experiencia de vida que fue conocer y vivir en su país.

Índice

Resumen	4
1. Introducción	4
Tema y problema de investigación	6
Discusión bibliográfica	7
Fuentes	9
Marco teórico	10
2. Perú: una nación en formación.	14
3. La construcción ideológica y cultural de Sendero Luminoso	22
4. Conclusiones	39
Bibliografía	41
Fuentes primarias	44

Resumen

En este trabajo analizaremos —a través de los testimonios de los senderistas— por qué motivo encontraron en la violencia terrorista su método de acción política, donde estableceremos que la legitimación entre los militantes viene dada por la confluencia entre mesianismo y una concepción de raigambre totalitaria de la acción política por parte de la organización, donde la esperanza utópica de construir un “Nuevo Estado” generaba mucha atracción en los jóvenes ciudadanos desarraigados de su identidad originaria, que seguían a la figura del presidente Gonzalo con respeto irrestricto, puesto que era visto como un mesías. A juicio de Abimael Guzmán —su líder— se debía conquistar el poder por medio de una revolución que utilizara la violencia armada, los militantes debían entregarse por completo a la causa y pagar una determinada “cuota de sangre”. Con esta doctrina y su aceptación entre la militancia senderista, todo nivel de acciones armadas llevadas a cabo por la organización estaba justificado en búsqueda de la victoria política.

Palabras clave: Perú, Sendero Luminoso, violencia política, mesianismo, totalitarismo, nacionalidad.

1. Introducción

La segunda mitad del siglo XX se caracterizó en el mundo por ser un período de muchísima convulsión social y política a raíz de procesos como la Guerra Fría y la consecuente polarización entre el mundo socialista y capitalista. Latinoamérica se sitúa como un lugar estratégico de disputa entre ambos polos y eso implica conflictos continuos que en cada país se expresan de distintos modos. Si bien, en el Cono Sur, lo más tradicional es hablar en torno a las dictaduras militares apoyadas por Estados Unidos, es importante entender que el escenario es más complejo, pues no hay un paradigma único totalizador para describir cómo se vivió la violencia política o la relación entre el Estado y la población civil a nivel regional, por lo que este conflicto se expresa de distintas maneras en cada país, de acuerdo con las particularidades de su realidad nacional. En Perú tenemos el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975), de inclinación hacia la izquierda, y luego Morales Bermúdez (1975-1980), de una alineación más proclive a los Estados Unidos. En este giro repentino dentro de gobiernos militares, observamos una de las características claves del Perú, el “péndulo peruano”¹, una serie de repetidos saltos desde gobiernos progresistas a unos más reaccionarios, que se darán durante toda la historia de este país.

Sumado al “péndulo peruano”, en la historia política del Perú observamos fenómenos estructurales como el liderazgo caudillista, el mesianismo, el problema de la integración nacional y el recurso al mito andino en la política, los que se han expresado en diversos conflictos políticos a lo largo de su historia. Uno de los más trascendentales y perturbadores para la región se desarrolla durante los años 1980 al 2000, el denominado “Conflicto armado interno”², posterior a los gobiernos militares, donde los grupos armados de inclinación marxista Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario

¹ Aranda, López y Salinas, 2009, p. 75.

² Denominación elaborada por la Comisión de Verdad y Reconciliación.

Tupac Amaru (MRTA) se enfrentaron con las fuerzas del Estado peruano. Sus fines diferían y sus formas también, pero para efectos de este trabajo nuestro interés se centra netamente en Sendero Luminoso. Este grupo buscaba la toma del poder y la destrucción de lo que ellos consideraban un orden semifeudal, bajo un estado terrateniente burocrático-corporativo³, mediante la guerra popular prolongada desde el campo hacia la ciudad, a través de diversos medios como el sabotaje, las acciones de guerrilla y el terrorismo, para instaurar la República Popular Democrática del Perú, siguiendo la inspiración de la Revolución Cultural China.

El problema de la violencia en este grupo es sumamente complejo y va mucho más allá de lo que expresan los actores del momento. Como hemos mencionado anteriormente, encontrar la respuesta a su surgimiento y legitimación ideológica de sus acciones es necesario, porque al observar la magnitud de sus acciones armadas vamos encontrando una particularidad de este grupo al comparar con otras guerrillas desarrolladas en Latinoamérica. El interés en desarrollar este trabajo viene por intentar dar una respuesta desde la historia cultural e intelectual al problema de la legitimidad de la violencia política que aflora en las sociedades cuando estas se encuentran en crisis estructural. De esta manera, nuestra propuesta se enfocará en comprender cómo en los momentos de crisis general de una sociedad, los imaginarios y representaciones culturales junto a los proyectos políticos radicales generan condiciones que hacen posible el desarrollo de la violencia política; entonces para esto debemos partir por entender cómo se forma el grupo y de qué elementos se nutre su existencia.

Sendero Luminoso surge de una serie de fraccionamientos que sufrió el Partido Comunista del Perú, donde a partir de la controversia entre los prosoviéticos que defendían la vía electoral y los prochinos que defienden la vía armada, estos últimos terminan fundando el PCP-Bandera Roja, bajo las ideas centrales de que es menester la violencia revolucionaria para conquistar el poder, además de ser imprescindible construir un partido revolucionario libre de “desviaciones oportunistas de derecha”⁴. Sin embargo, rápidamente Abimael Guzmán se separa de Bandera Roja y funda Patria Roja por haber adoptado una línea electoral, por lo que posteriormente una nueva escisión lo hace desembocar en una tercera fracción, la que sería Sendero Luminoso. El PCP-SL queda así recluso a una marginalidad en el espectro de izquierda, al ser producto de sucesivos quiebres, por lo que comienza a generar una doctrina profundamente dogmática, donde los maoístas peruanos a partir del análisis de Mariátegui, que sostiene que el Perú era un país semifeudal, hallan condiciones muy similares a la fase prerrevolucionaria China en su país, puesto que durante los sesenta “el régimen oligárquico peruano estaba fundado con base en una alianza con los gamonales serranos precapitalistas, mientras se desarrollaba la modernidad en la costa”⁵. Asimismo, creen que la manera de desarrollar la conquista del poder debe hacerse desde el campo a la ciudad por medio de la guerra popular prolongada, única forma de terminar con un orden que se juzgaba caduco. De

³ Degregori, 2000, p. 498.

⁴ Zapata, 2017, p. 57.

⁵ Ibid., p. 50.

esta manera, el poder aparece como algo que se conquista o se toma por asalto⁶, donde todo militante debía entregar su vida si fuese necesario, puesto que sostenían que la revolución solo podría hacerse entregando una determinada “cuota de sangre”.

La organización del partido giraría en torno al liderazgo personalista y mesiánico de Abimael Guzmán, donde todo se estructura en torno a su persona, puesto que es percibido por parte de sus seguidores campesinos dentro de la tradición mítica del Inkari, que anunciaba que un líder vendría y conduciría a los indígenas hacia su liberación, a través de la exacerbación de las pasiones y el recurso al mito de un futuro utópico —el comunismo— mediante el sometimiento total a la organización, en un proceso como si “los militantes se despojaron de su ego y a través de un sistema de vaso comunicantes lo entregarán al líder, cuyo ego crecerá en proporciones equivalentes”⁷. Este rasgo de la agrupación es producto también de la influencia de la Revolución Cultural Maoísta, donde incorporaban al partido “manifestaciones exacerbadas de autodestrucción personal, gracias al ejercicio constante de ritos de vigilancia, denuncia, defensa, reconocimiento de culpa, humillación y penitencia de las desviaciones de derecha”⁸, con tal de tener una directriz partidaria única, que evite la “lucha de dos líneas”, puesto que sostienen que “cuando la línea del Partido es correcta, lo tenemos todo, si no tenemos fusiles lo conseguiremos y si no tenemos el poder lo conquistaremos”⁹.

Los fenómenos estructurales de la política peruana mencionados anteriormente, como el “liderazgo caudillista, el mesianismo, el recurso a los mitos derivados de la utopía andina y la violencia”¹⁰ como método de acción política han generado una mentalidad profundamente arraigada en el imaginario político peruano. Alberto Flores Galindo con “Buscando al Inca” nos ilustra en este sentido, estableciendo que desde el período colonial este imaginario ha encontrado diversos exponentes a lo largo de su historia, que han “preconizado la ejecución de cambios radicales en el orden social peruano a partir de la acción de los sectores subordinados o populares, que depurarían el poder de las elites criollas blancas”¹¹. Tributario de esta mentalidad y estructura social de la sociedad peruana es Sendero Luminoso, que no es sino una manifestación más de los movimientos políticos que buscan invertir el orden social, pero resignificada con nuevos elementos.

Tema y problema de investigación

Sendero Luminoso termina siendo un grupo particular en la región, porque no forma parte de la herencia de guerrilla sesentera de inspiración cubana, sino que son maoístas y comienzan a utilizar métodos terroristas en su actuar, donde Sendero se halla justo en el tránsito entre la etapa guerrillera y la nueva época terrorista que fue proseguida durante el siglo XXI en el Medio Oriente. Entonces, en este trabajo analizaremos, a través de los testimonios de los propios senderistas, por qué motivo encontraron en la violencia terrorista su método de acción política, donde estableceremos que la legitimación entre

⁶ Secretaría Nacional de la Juventud, 2012, p. 6.

⁷ Degregori, 2000, p. 510.

⁸ Gorriti, 2017, p. 58.

⁹ Como se cita en Gorriti, 2017, p. 63.

¹⁰ Aranda, López y Salinas, 2009, p. 36.

¹¹ Ibid., p. 157.

los militantes viene dada por una confluencia entre la representación cultural del mesianismo y una concepción de raigambre totalitaria de la acción política por parte de la organización. La esperanza de un futuro utópico, que produjera la construcción de un Nuevo Estado, generaba mucho impacto en los jóvenes ciudadanos desarraigados de su identidad originaria campesina, que seguían a la figura del “presidente Gonzalo” con respeto irrestricto, puesto que era visto como un mesías. A juicio de Abimael Guzmán — su líder— “el carácter semifeudal del campo peruano junto al capitalismo burocrático de corte fascista del mundo urbano” debía ser desmantelado por medio de una revolución que utilizara la violencia armada a todos los niveles, donde los militantes debían entregarse por completo a la causa y pagar una determinada “cuota de sangre”. De esta manera se forma una organización de lealtad irrestricta, incondicional e inalterable de cada miembro. Con esta doctrina y su aceptación entre la militancia senderista, toda expresión de acciones armadas llevadas a cabo por la organización estaba justificado en búsqueda de la victoria política.

Es menester estudiar el fenómeno de la violencia política desarrollada por Sendero Luminoso en el Perú con tal de comprender su legitimación en los actores senderistas, interés que surge debido a las magnitudes violentas del conflicto por adquirir niveles inusitados, comparando con otros casos de la región, al volverse el terrorismo generalizado un método de acción. Ante esto nuestra pretensión es proponer que el discurso de legitimación de la violencia política en Sendero Luminoso emana de una convergencia entre una concepción totalitaria de la acción política y la representación cultural del mesianismo, de existencia previa, que dotan de sentido a la acción violenta. Para esto, en primer lugar, examinaremos el origen de la violencia política del Perú de los años ochenta como parte del conflicto por la integración nacional, donde identidades subalternas optan por el camino de la violencia a partir de la exclusión; en segundo lugar, desarrollaremos a Sendero Luminoso como parte de los totalitarismos del siglo XX para comprender de qué manera esta concepción de la política exacerba el ejercicio de la violencia en la organización; y, en tercer lugar, analizaremos el carácter mesiánico de la organización y cómo esta concepción —que encuentra su base en las representaciones culturales preexistentes— otorga sentido de acción a los militantes.

Discusión bibliográfica

En torno a esto se han desarrollado, en primer lugar, trabajos que apuntan en la interpretación que podríamos denominar como “teorías espasmódicas de los movimientos sociales”¹², en la que podemos enmarcar a Cynthia McClintock, la que atribuye la violencia senderista a una respuesta a una intensa crisis de subsistencia de los campesinos ayacuchanos, que en el encuentro con el grupo maoísta habría inspirado la insurrección¹³. A esta visión se le viene a sumar el polémico libro de Mariano Paliza Mendoza, que insiste en este punto viendo el uso de la violencia como una respuesta a una situación de hambre y pobreza, injusticia social que sumada a la discriminación étnica hacia el indígena crearon las bases para el estallido, entonces junto a esa base previa de injusticia y

¹² Desarrolladas por Johan Galtung, donde se pone el foco en un origen de la violencia derivado de la pobreza.

¹³ McClintock, 1984, p. 49.

explotación, el uso de violencia según el autor es ligado a una respuesta a la espiral de violencia que el Estado inicia en la región. Se da por superada esta postura al constatarse que la gran mayoría del grupo no era de origen campesino, sino ciudadano, y al cuestionarse la idea de que las respuestas a las situaciones de injusticia son mecánicas.

En segundo lugar, en respuesta a la tesis anterior por no contribuir a develar los fenómenos estructurales detrás del uso de la violencia desarrollarían su trabajo Alberto Flores Galindo y Gonzalo Portocarrero. El primero en su célebre obra “Buscando un Inca” plantea la existencia de la “utopía andina”, proyectos de cambio que originariamente imaginaban la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca, como solución a los problemas de integración nacional que genera la conquista. Estos proyectos transformadores se manifestarían de diversas formas e ideas a lo largo de la historia peruana, los cuales serían la mentalidad que le dan sentido de acción a las acciones violentas de los grupos insurrectos. Portocarrero siguiendo una tesis similar sostiene que en Perú existe durante su historia la presencia de un sustrato mítico en el que se desarrollan proyectos de cambio, que tiene su origen en la existencia de catecismos y la subsistencia de la idea de salvación, donde los textos son vistos como verdades definitivas, que dan ideas de un horizonte posible distinto al actual impulsados por liderazgos de tipo proféticos y mesiánicos, donde Sendero Luminoso sería una síntesis entre lo “nuevo y lo antiguo”. A ambas posiciones podríamos insertarlas dentro de las teorías culturalistas de la violencia en el Perú. Sin embargo, se han conocido también como paradigma indigenista y han sido tachadas de esencialistas y “andinistas”, y bajo esa crítica se han visto superadas al ahondar en la composición social de Sendero por no ser principalmente sus miembros de origen indígena campesino.

En tercer lugar, alejándose de tesis ligadas a las visiones culturalistas emerge una postura alternativa, ligada a la historia política en la obra de José Luis Reñique, que considera la práctica de la violencia política como parte de la ‘tradición radical peruana’, que sostiene que para la fundación de una verdadera nación, Perú debería romper radicalmente con el pasado, objetivo que solo podría llevarse a cabo a través de una revolución de base indígena, dentro del cual se exalta el uso de la violencia política como un medio legítimo, que comienza con Manuel González Prada, y Sendero Luminoso vendría a ser el último proyecto de ese horizonte radical peruano. Esta tesis también es recogida en el informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación.

En esta misma línea, resulta significativa en la discusión en torno a la práctica de la violencia política en el Perú, la obra de Carlos Iván Degregori, el ‘senderólogo’ con la obra más profunda acerca de la organización. El autor intenta superar las dos primeras interpretaciones, donde se aleja de quienes asocian directamente pobreza y violencia, para afirmar más bien que esta germina en “los hondos y mortales desencuentros” que se producen no solo entre ricos y pobres sino “entre la capital y las provincias, entre la ciudad y el campo, entre andinos y criollos”. También, critica las interpretaciones culturalistas del surgimiento de Sendero Luminoso y más bien ve su práctica de la violencia como:

“producto del encuentro de una élite universitaria provinciana con una base social juvenil también provinciana, que sufría un doloroso proceso de desarraigo y

necesitaba desesperadamente una explicación ordenada y absoluta del mundo como tabla de salvación”¹⁴.

De esta manera, para Degregori y como se ha consolidado actualmente en la discusión, incluyendo la versión oficial recaída en la Comisión de Verdad y Reconciliación, el conflicto no estalla por un problema campesino, ya que se trataría en realidad solo de jóvenes ciudadanos desarraigados en busca de una explicación de su situación de frustración ante la crisis que atravesaba el país. No obstante, esta postura invisibiliza el hecho de que campesinos fueron miembros activos del conflicto, participando muchas de las veces en las acciones de Sendero voluntariamente y en otras forzadamente, dado que la versión oficial los ha reducido a ser víctimas del conflicto, quitándoles su agencia. Esta postura nos da un punto de inicio para nuestra investigación, de manera que —el desarraigo de los jóvenes— es de suma importancia para comprender el conflicto desde una teoría poscolonial, que fundida con los aportes de la teoría política acerca de los orígenes del totalitarismo, nos permita comprender cómo los conflictos de la modernidad en las sociedades poscoloniales pueden llevar al surgimiento de la violencia por la fragmentación identitaria y el fracaso de los proyectos modernizadores. Sin embargo, para entender los discursos en torno a la violencia, no es posible comprender esta solo desde la óptica de un discurso político radical que emerge en un momento conflictivo de la sociedad, como postulan las dos últimas tesis aquí expuestas. Por lo tanto, no podemos descartar la interpretación culturalista, puesto que en toda sociedad existen representaciones culturales que posibilitan y sustenta la existencia de ciertos fenómenos estructurantes en ella. En este caso, podemos encontrar en el Perú la manifestación previa del mesianismo como respuesta a los conflictos sociales, por lo que sostendremos aquí que esta representación tributa el discurso radical y totalitario de SL para legitimarse socialmente.

Fuentes

Nuestras fuentes para desarrollar el trabajo —manera de comprender la estructura ideológica del movimiento— serán sus propios documentos elaborados como expresión oficial de su pensamiento. También es importante para entender cómo los militantes recibían esta doctrina y los significados que les daban, analizar sus propios testimonios, donde los más abundantes son las entrevistas y escritos de Abimael Guzmán. Asimismo, utilizaremos una diversidad de entrevistas recogidas por otros autores a diversos militantes de SL, junto a la recopilación de testimonios de la Comisión de Verdad y Reconciliación, que nos entrega los manifiestos más abundantes en cuanto a ideas y actores del conflicto. Para comprender las dimensiones culturales de la organización utilizaremos, además, una diversidad de fuentes secundarias, como el arte visual y la música elaborada por los senderistas. Y con motivo de comprender el proceso discursivo diferenciador de identidades las fuentes esenciales será la literatura, la música y el arte popular creado bajo el influjo de la “idea crítica del Perú”.

¹⁴ Degregori, 2011, p. 63.

Marco teórico

Resulta de utilidad para el enfoque que utilizaremos, un acercamiento teórico desde la teoría poscolonial. Para esto, utilizaremos la teoría de la cultura de Homi Bhabha, que analiza la conflictividad de una sociedad colonial, como una donde se dan sentimientos de desorientación en la dirección en que se mueven las búsquedas de identidad, para lo cual es necesario pensar más allá de las narrativas de las subjetividades iniciales y originarias como género, raza y clase para concentrarse en analizar más bien en los momentos o procesos que se producen en la articulación de diferencias culturales. Son los espacios “entremedio” los que entregan el terreno para elaborar estrategias que inician nuevos signos de identidad y espacios innovadores de colaboración y cuestionamiento en el acto de definir la idea misma de sociedad¹⁵. En estos espacios se constituyen sujetos híbridos, que intentan operar mediante el “mimetismo” en la sociedad con el objeto de encontrar un sitio donde integrarse, sin lograrlo plenamente, lo que los lleva a quedar en un sitio intermedio de “ambivalencia”. Este proceso conforma la “hibridez”¹⁶, resultado del proceso colonizador, donde los discursos finalmente tienen resultados impredecibles y comienzan a perder su poder, llevando a crear formas de subversión donde el sujeto comience a generar medios de resistencia.

De esta manera, abordaremos el conflicto entre Sendero Luminoso y el Estado Peruano a partir de los problemas de identidad que se generan en Perú con el impacto de la colonización y el posterior Estado republicano, que se monta sobre las bases de una sociedad de castas. En este sentido, el discurso colonial y sobre todo el republicano relegan al indio a una posición de inferioridad, sobre el cual el discurso estatal construye una imagen de otredad¹⁷. Desde esta teoría, consideramos que en Ayacucho, una de las zonas más excluidas del Perú, ha operado en los jóvenes ciudadanos (militantes promedio de SL) un sentimiento de desarraigo durante el proceso de “cholificación” (migración del campo a la ciudad), en el que se opera un mimetismo¹⁸, porque se desligan tanto de su origen campesino para intentar asimilarse al orden social promovido, pero no logran ser acogidos por la situación de total exclusión hacia su grupo, por lo que su identidad es híbrida, quedando entre ambos mundos, lo que los lleva a pasar a ser amenazas para el orden, generando de este modo con la ideología senderista bajo sus representaciones

¹⁵ Bhabha, 2002, p. 18.

¹⁶ La hibridez genera formas de apropiación y resistencia al discurso del poder, de manera que para Bhabha, el proceso de colonización desestructura tanto al colonizador como al colonizado, puesto que se apropian mutuamente de distintas representaciones y termina generando una amenaza para el poder, puesto que el discurso en parte es apropiado, pero en otras ocasiones genera resistencias, que toman una parte del discurso, pero lo subvierten para la propia generación de representaciones culturales intermedias híbridas.

¹⁷ El discurso colonial se caracteriza por ser ambivalente, ya que “el otro” es objeto de desprecio y deseo, resultado de un proceso de negación e identificación con el otro, contiene temor y deseo. Esto opera a través del ‘estereotipo’, que sería reconocimiento y negación de la diferencia, relacionada con el fetichismo, en el sentido que está destinado a cubrir un temor, a cubrir un crisis de autoridad mediante reafirmar una idea del otro que justifique su sometimiento.

¹⁸ El mimetismo para Bhabha es un instrumento del poder colonial y estrategia de exclusión e inclusión social y simbólica, puesto que es la que escinde el mundo del otro, entre el “buen salvaje” de los malos, aquellos que se asimilaron al discurso colonial y aquellos que se resisten a ella. El mimetismo a la vez produce amenazas para el orden colonial, puesto que demuele en parte el discurso estereotípico, puesto que el colonizado adquiere huellas del colonizador, por una aspiración a la semejanza, debido a que opera como “camuflaje”, “es casi lo mismo, pero no exactamente”.

culturales previas, un discurso contra el orden estatal¹⁹, que comienza a diseminarse para elevar a su líder Abimael Guzmán a un estatus de mesías, además de comenzar a controlar a la población a través del ‘pánico’ mediante acciones terroristas. Esta teoría nos permite comprender el problema del Perú como un conflicto por la integración nacional, donde la formación de una identidad nacional construida desde el poder central limeño crea tensiones sociales estructurales, por generar categorías de exclusión, propias de una sociedad poscolonial, donde se tensiona el proyecto de la modernidad a partir de los sujetos híbridos en busca de su lugar en la sociedad.

La primera parte del informe analiza la construcción de identidades opuestas por medio de discursos diferenciadores, mirando la literatura, la música y las imágenes que emanan de estas categorías, donde el rol de la educación es fundamental en este proceso al difundir la “idea crítica del Perú”, una idea de país permanentemente despojado para el beneficio de una clase dominante. De esta manera, las representaciones presentes en los sujetos generan divisiones sociales en torno a un país que permanentemente ha estado en lucha entre los indios y los mistis. De estos últimos se construye una imagen de señores blancos, que mandan, que tienen el poder y son propietarios de haciendas o autoridades políticas que necesitan del trabajo de los indios para poder sobrevivir. Entonces a través de las representaciones que emanan de los sujetos, como la “utopía andina” y la “idea crítica” veremos cómo los sujetos mediante símbolos -cómo atribuir hacia los mistis un inmenso odio y rabia por la situación que les hacen vivir- se construye una diferenciación cultural que genera una práctica donde el ejercicio de la violencia es la única mediación que resolvería el conflicto, como recoge José María Arguedas en sus viajes por la sierra, los serranos creen que “un incendio, un gran incendio perturbaría al mundo”²⁰ que ponga fin a dos mundos implacables y distintos.

En este contexto, rescataremos las tesis culturalistas que habían sido desplazadas de la interpretación, para ver en ellas un elemento estructurante de la cultura política peruana, pero pretendemos superar el esencialismo indigenista que se le atribuye a esa visión. Por tanto, entenderemos el mesianismo para efectos de este trabajo como “la espera o esperanza del Mesías y por extensión toda esperanza de una liberación o de una salvación de una nación o de un pueblo”²¹, generalmente encabezados por un líder que dirige a los descontentos con mensajes arraigados en el pasado (mito de origen) o con discursos de renovación de la sociedad en respuesta a los problemas que la oprimen. Así consideramos al mesianismo peruano como una representación cultural que genera diversas versiones de proyectos políticos radicales, donde podemos considerar a SL como un movimiento más con un componente mesiánico, permitiéndonos de esta manera

¹⁹ Bhabha entiende que una rebelión se crea a partir de un sujeto con agencia insurgente en un sitio de hibridez cultural donde se tocan "contingente" y conflictivamente las diferencias culturales. Se crea así el “momento de pánico” que revela la experiencia fronteriza, por una representación del pánico y el rumor, que son los elementos centrales en los momentos de violencia, puesto que son espacios enunciativos en las crisis sociales, que socavan el “presente disyuntivo”. Así forman un discurso de pánico que sugiere que el afecto psíquico y la fantasía social son formas vigorosas de la identificación y agencia política para la guerra de guerrillas, donde la circulación del rumor es lo que mantiene vivo el entusiasmo popular subversivo.

²⁰ Como se cita en Flores Galindo, 1994, p. 290.

²¹ De Zaballa, 2001, p. 359.

retomar las interpretaciones culturalistas del fenómeno, esta vez a través del concepto de ‘representación’.

Considerando lo anterior, es que la violencia y el totalitarismo lo desarrollaremos a partir de la teoría de Hannah Arendt. Este acercamiento postula que el fenómeno de la violencia aparece cuando el poder se encuentra amenazado, vacío e impugnado de legitimidad. Así existe una violencia fruto de una elaboración racional, donde esta se vuelve la acción política por excelencia, un fin en sí misma, a partir de ofender el sentido de justicia de un grupo social. En la violencia revolucionaria, este fenómeno obtiene mayor legitimación y perduración, puesto que se genera un lazo grupal, una coherencia de grupo más fuerte que cualquier variedad de amistad civil, ya que el lazo se genera posterior a una “ruptura del individuo con la sociedad para ser admitido posteriormente en la comunidad de violencia”²². Así, mientras la política condene a los individuos a la oscuridad en el espacio público o les niegue la entrada, la violencia genera sentido de acción a ciertos individuos que mediante la formación de un lazo²³ son capaces de generar poder mediante la acción violenta, ya que la ven como el reducto de una de las últimas formas de acción política posibles.

En “Los Orígenes del Totalitarismo” Arendt sostiene que la característica más evidente de los “movimientos totalitarios y de la fama de sus dirigentes es la celeridad con que son olvidados y la sorprendente facilidad con que pueden ser reemplazados”²⁴, puesto que de cierta forma son movimientos que se estructuran en torno a un líder en particular en el que las masas se apoyan y carecen de continuidad en el tiempo. De esta manera, los movimientos totalitarios dependen de la pura fuerza del número, de la cantidad de individuos que logren organizar bajo su manto para construir poder. Estas organizaciones son posibles allí donde existen masas que por alguna razón han adquirido el apetito de la organización política, comúnmente derivado de individuos ignorados por apatía del sistema político o por considerarlas demasiado estúpidas e inferiores para merecer su atención. En estos movimientos, la gran mayoría eran personas que nunca habían aparecido anteriormente en la escena política para encantarlos con ideas derivadas de una radicalización de la modernidad, las que consideran que los desacuerdos eran originados a partir de profundas fuentes naturales, sociales o psicológicas más allá del poder de la razón, lo que obtiene gran acogida en individuos atomizados socialmente por una sociedad fragmentada que fruto de las ideas del progreso desplaza a ciertos individuos del espacio público y los aísla. Estos individuos encuentran en el movimiento un espacio donde tener un lugar en el mundo, creando una lealtad total aferrada a un horizonte utópico entregado por un líder que viene a entregar a un grupo privado de pensamiento y

²² Arendt, 2005, p. 91.

²³ A los individuos del grupo les genera sentido de acción la “hermandad del campo de batalla”, donde la muerte es acompañada por la inmortalidad potencial del grupo al que pertenecen, por la esperanza de que mediante el sacrificio es posible que surja una comunidad y un hombre nuevo. Esta glorificación de la violencia para Arendt viene dada por una “grave frustración de la facultad de acción en el mundo moderno”, de una imposibilidad de ciertos individuos de actuar en el espacio público y participar de la deliberación política, donde a medida que se monopoliza el poder en un solo grupo de la sociedad, este progresivamente comienza a diluirse cuando comienza a perder legitimidad, lo que termina siendo una abierta invitación a la violencia (Arendt, 2005, pp. 91-118).

²⁴ Arendt, 1974, p. 385.

de voluntad, una existencia pública, con el fin de avasallar al resto de la sociedad por medio del terror, una maquinaria de violencia coactiva.

El movimiento otorga respuestas a la interrogante de ¿quién soy yo?, para dar una resignificación de su identidad personal, donde les entra la idea de aparecer frente al espacio público mediante un acto heroico o criminal, con tal de pasar de ser “nadie” para la sociedad a la primera plana del interés general; ante esta idea es que la violencia surge como su acción predilecta²⁵. Este camino para los individuos viene a ser la única forma de enderezar las injusticias que se arrastran desde un pasado, que los condenó a ser rechazados por su tiempo y olvidados por la Historia, asomando finalmente como horizonte la destrucción radical de todos los credos, valores e instituciones existentes, con tal de emerger ellos como los victoriosos de las fuerzas de la naturaleza o de la Historia que pugnan por la supremacía²⁶. El centro viene a ser el jefe —en torno al que todo el movimiento es estructurado— el que llevaría a la conquista del poder, aunque haya que pagar con la vida, con tal de ayudar a construir el nuevo mundo, siempre bajo la idea de que es inevitable que esto ocurra porque las leyes de la naturaleza o la economía así lo dictan, por lo que el líder tiene la razón siempre en sus visiones, estando los miembros que le juran lealtad a él convencidos de que dominar los instrumentos de violencia hacen infalible su acción política²⁷.

Esta interpretación desde la teoría política para entender la violencia, podemos hacerla confluír con la visión sobre la violencia en las sociedades poscoloniales, puesto que llevan el origen a un punto similar (el desarraigo, la posición intermedia de los individuos respecto al resto de la sociedad), por lo que al sistematizarlas para mirar el conflicto interno peruano, podemos acceder a un análisis profundo del porqué de la violencia, donde los elementos expuestos anteriormente serán el orden analítico y conceptual que se seguirá al analizar las fuentes, para sustentar la hipótesis de que la violencia política surge a partir de una confluencia del mesianismo andino y totalitarismo,

²⁵ “El terrorismo se convierte en una filosofía a través de la cual expresar el resentimiento, la frustración y el odio ciego en un tipo de expresión política que recurre a las bombas para manifestarse, que observa con placer la publicidad otorgada a los hechos resonantes, terminando por estar dispuestos a pagar el precio de la vida por haber logrado obligar al reconocimiento de la existencia propia sobre los estratos normales de la sociedad” (Arendt, 1974, p. 414).

²⁶ Para los totalitarismos existen seres humanos superfluos, de los cuales la sociedad debe prescindir en su camino al progreso inevitable dictado por las leyes de la Historia. Esto se nutre de una exaltación de la ciencia, convirtiéndola en un “ídolo” que explica toda la existencia de la humanidad y desarrollo de las masas en el progreso de la humanidad. Esta victoria se ve como inevitable, a pesar de las derrotas momentáneas, porque así lo dictan las leyes de la Historia y la ciencia, por lo que el discurso del líder del movimiento anuncia sus intenciones políticas bajo la forma de profecías, ya que todo el progreso se explica por leyes que determinan el devenir (Arendt, 1974, pp. 554-564).

²⁷ Este elemento lleva al ideario totalitario a generar tal fanatismo en sus miembros que para ellos las reglas se convierten en un elemento “tan real e intocable como las reglas de la aritmética”, pero termina pendiendo de un hilo, puesto que al ser descabezado los liderazgos que le dan forma a esta amalgama de individuos tienden a diluirse los dogmas y el fanatismo antes latente decae por revelarse la ficción que lo estructura como débil para mantener su existencia más su existencia en torno a un líder, deja de existir como doctrina. El jefe es el centro del movimiento, el motor que lo pone en marcha, ante el que se crea un aura de impenetrable misterio, llegando a tal posición por demostrar ser el más capaz de manejar las luchas por el poder en el seno del movimiento, que reúne a los miembros en torno a él, a la manera de las sociedades secretas, estableciendo una división entre los “juramentados hermanos de sangre y una masa indistinta e indiferenciada de enemigos jurados” (Arendt, 1974, p. 464).

siendo un marxismo tributario de la representación cultural de la idea crítica del Perú. Finalmente, sostenemos que este grupo es una de las máximas expresiones del fenómeno totalitario en Latinoamérica, asentándose aquí sobre las bases culturales preexistentes, viendo en ella un marxismo maoísta heredero de la idea de la utopía andina, donde ambos elementos confluyen para dotar de sentido de acción al ejercicio de la violencia por parte de los militantes de Sendero Luminoso.

2. Perú: una nación en formación.

La sangre del pueblo

Tiene rico perfume;

Huele a jazmines, violetas,

Geranios y margaritas;

A pólvora y dinamita.

(Flor de Retama de Ricardo Dolodier)

En 2012 el Instituto de Estudios Peruanos publicó un estudio sobre las relaciones Estado-sociedad según la escuela peruana, donde han tomado de muestra tres colegios de Ayacucho y tres de la ciudad de Lima. Desde los maestros y estudiantes serranos se extrae una narrativa que sitúa al Perú como un país en crisis, enormemente desigual, que arrastra un estado de dependencia económica desde la colonia hasta el presente²⁸, donde además el pasado incaico es idealizado, señalando que en este período no existían clases sociales, ya que se trataba de un régimen colectivo del trabajo donde el beneficio de la producción era para toda la sociedad²⁹. Podemos observar con este estudio como hasta el presente se extienden representaciones que tienen su origen en la denominada “idea crítica del Perú”, que se plantea como una noción subalterna de nación, un relato contrahegemónico de peruanidad.

En las sociedades trastocadas por la colonización emergen identidades culturales diversas, por lo que han encontrado serias dificultades a la hora de cristalizarse bajo un relato único de Estado-nación, lo que ha llevado a permanente inestabilidad política sobre todo en los países andinos, debido a la persistencia de “antagonismos sociales que impiden la validez de la ley y la plasmación de un sentimiento de comunidad”³⁰. Entonces es que para el Perú, como señala Gonzalo Portocarrero ha sido sumamente difícil elaborar una ‘memoria feliz’ o ‘historia justa’ que cree un nosotros plural, un sentido de comunidad donde los habitantes del país sean de la costa, la sierra o la selva, se reconozcan como pertenecientes a la misma comunidad política. Esta problemática llevó,

²⁸ Eguren y de Belaunde, 2006, p. 29.

²⁹ Ibid.

³⁰ Portocarrero, 2004b, p. 9.

incluso a la emergencia de una estrofa “apócrifa” del himno nacional, donde el Perú subalterno, esta idea nacional construida desde la opresión busca expresarse como identidad nacional:

“Largo tiempo el peruano oprimido
La ominosa cadena arrastró;
Condenado a una cruel servidumbre
largo tiempo en silencio gimió.
Mas apenas el grito sagrado
¡Libertad! en sus costas se oyó,
la indolencia de esclavo sacude,
la humillada cerviz levantó”³¹.

De esta manera, observamos como la denominada ‘estrofa apócrifa’ del himno nacional del Perú señala como la peruanidad se define a partir de ser oprimidos, agraviados por lo que necesario es comprender de qué manera se ha llegado a construir un relato contrahegemónico de nación.

Al momento de la colonización europea, el Tawantinsuyo era multiétnico y plurilingüe, por lo que con la conquista se homogeneizaron las antiguas fronteras culturales y lingüísticas, formando así una división virreinal entre República de Españoles y Repúblicas de Indios con el propósito de separar ambas sociedades, objetivo no logrado del todo, puesto que se produce un profundo mestizaje étnico y cultural. Esta división termina haciéndose más tajante con el fracaso de la rebelión de Tupac Amaru II, que con las ideas propias de la modernidad europea termina relegando definitivamente al mundo indígena a la marginalidad, por la prohibición del uso del quechua y la abolición de los privilegios a la nobleza indígena. De esta manera, una vez iniciado el proceso de independencia emerge como narrativa dominante la idea criolla de lo que es la nación peruana, la construcción de lo que Manrique señala como “el Perú oligárquico” (1895-1968). Esta forma estatal y cultural recorre el Perú desde el fin de la Guerra con Chile, finalizando con la reforma agraria del año 1969, que termina desplazando del poder finalmente a la elite criolla oligárquica³².

Este relato nacional heredero del orden colonial es construido a partir de la figura del hacendado criollo, generalmente blanco, cuya esencia es “desconocer la tradición indígena y marcar la colectividad peruana con su sello señorial y trasgresor”³³. Este relato criollo está dotado como un sujeto proveniente de una mezcla de sangres, que no es ni

³¹ Su origen fue atribuido durante mucho tiempo a José de la Torre Ugarte, pero en 2005 el Tribunal Constitucional determinó que su autoría en realidad corresponde al folclor popular que alcanzó una gran difusión sobre todo a partir de la difusión de la “idea crítica” a través de la escuela y la sociabilidad popular (Expediente N.º 0044-2004-AI/TC).

³² Manrique, 2014, p. 160.

³³ Como se cita en Vich, 2018, p. 223.

indio ni negro, sino más bien una mezcla de todo ello, siendo finalmente el Perú reconocido como un país criollo en que lo nacional es una “transculturación de occidente en nuevo territorio”³⁴. Este relato puede observarse en el Manual Ideológico del Partido Acción Popular que sentencia:

“Una posición indigenista no resuelve la ruptura inicial, sino que la agrava. Introduce el odio de razas y alimenta emociones y pasiones que solo pueden conducir a la explosión de violencias feroces. Solo el mestizaje puede superar esa ruptura, solo la fusión de razas, de pensamientos, de sentimientos”³⁵.

Este fragmento ilustra como la idea criolla de nación implicaba la negación de las diferencias étnicas bajo la idea de que todo habitante del territorio es en realidad antes ciudadano peruano. Sin embargo, esta representación reside en una construcción racista de la República Oligárquica, que busca sustentar la hegemonía del grupo criollo a través de un “discurso ideológico que fundamente la dominación social teniendo como uno de sus ejes la supuesta existencia de razas y la relación jerárquica entre ellas, a partir de la relación blanco-indio”³⁶. El poder reside así en un grupo compartido entre la burguesía de Lima y el resto de la costa junto con los hacendados “mistis” de la sierra, con su poder establecido mediante la diferenciación con el otro. Esto podemos observarlo en palabras de Santiago Távora, donde se observa como los indios son considerados un problema, ya que dice “y estos indios a quienes llamamos ciudadanos, ¿de qué servirán a la República?”³⁷, o en palabras del mariscal Ramón Castilla, quien a propósito del ‘problema nacional’ sostiene que se requería fomentar la inmigración de “hombres robustos, laboriosos, morales, y cuya noble raza cruzándose con la nuestra la mejore”, entendiendo entonces el ideal republicano de entonces como el de un ciudadano ojalá blanco, occidental y europeo³⁸.

El ideal criollo de la nación peruana lleva a considerar al indio como un problema, donde residen todos los males de la sociedad, como podemos observar en la reflexión de la elite peruana acerca de la derrota en la Guerra con Chile, donde se sostiene que la culpa se debe a la inferioridad del indio, puesto que era un lastre para el desarrollo nacional y quedaba demostrado, además, debido a que Chile venció por tener menos indios y más europeos que el Perú³⁹. Este problema es lo que Alberto Flores Galindo ha denominado la “República sin ciudadanos”, un país que a pesar de iniciar su vida independiente bajo la idea de integrar a todos los habitantes hacia un mismo relato unificador como nación no es capaz de generar integración, sino más bien opta por reducir a la exclusión total del sistema político y establecer una dominación cultural bajo el racismo a la mayoría de la población del país, de esta manera el poder político del país se concentra permanentemente en Lima y en un solo grupo social.

³⁴ Portocarrero, 2004a, p. 10.

³⁵ Como se cita en Carranza, 2000, p. 49.

³⁶ Flores Galindo, 1994, p. 216.

³⁷ Como se cita en Flores Galindo, 1994, p. 227.

³⁸ Ibid.

³⁹ Flores Galindo, 1994, p. 230.

La historiadora Cecilia Méndez señala que es fundamental para este proceso la fundación del diario El Comercio en 1839, puesto que contribuye a generar una determinada imagen de lo que debía ser el país. El Perú experimenta un proceso de modernización que no modificará las jerarquías tradicionales, el progreso era una ‘república sin indios’. Así las ideas de la ilustración, con su afán clasificatorio contribuyeron a moldear las percepciones de los criollos sobre los indios. Los criollos asumieron, entonces, la reproducción de las tradiciones y la simbología incas, las cuales fueron estilizadas, modificadas y moldeadas en función de sus propios intereses, neutralizando el contenido político de los elementos culturales de origen indio, así la retórica de glorificación del pasado inca apropiada por los criollos convivía con una valoración despreciativa del indio en el presente⁴⁰.

Ante la idea criolla del Perú es que surge como respuesta, como una idea de comunidad imaginada diferente llamada a subvertir la anterior, la “idea crítica del Perú”. Esta consta de un relato donde la historia del país se encuentra teñida por la frustración, un continuo de grandes injusticias, episodios traumáticos y de esperanzas frustradas⁴¹. Como mencionamos anteriormente, un núcleo fundamental de este imaginario es la idealización del Imperio Inca, visto como el logro más admirable del país que termina destruido por un puñado de invasores para establecer un orden social basado en la explotación y el abuso hasta el presente. Este orden opresor se habría intentado subvertir con Tupac Amaru II, pero fue derrotado para perpetuar la servidumbre indígena. La guerra con Chile implicó la pérdida de territorios y riquezas. Finalmente en la década del treinta el impulso democratizador del APRA fue trabado por la oligarquía, entonces una y otra vez los intentos de subvertir el orden social dominante habrían fracasado, llevando a los peruanos a un sentimiento de frustración, una “memoria herida”⁴². Esta visión ha sido caracterizada por Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart en torno a los siguientes ejes⁴³:

- El Perú como un país vasto y rico en recursos naturales, usualmente resumido en la frase del país como un “mendigo sentado en un banco de oro”, que debido a su elite egoísta no es justamente distribuido.
- El Perú como país pobre y subdesarrollado por causa del imperialismo que ha saqueado sistemáticamente al país.
- El Perú como país donde los gobernantes han buscado aprovecharse y trabajar para las empresas transnacionales.
- El Perú como un país donde se debe apreciar lo nacional y tradicional, para protegerlo de la influencia extranjera.
- Una idealización del Imperio Incaico como paradigma social hacia el cual debe tener como horizonte, puesto que allí el país era autónomo, no dependía de nadie y los beneficios eran distribuidos para el común de la gente. Esto es producto de

⁴⁰ Méndez, 2000, p. 25.

⁴¹ Portocarrero y Oliart, 1989, p. 103.

⁴² Portocarrero, 2004b, p. 36.

⁴³ Portocarrero y Oliart, 1989, pp. 107-112.

la denominada “utopía andina”, donde Alberto Flores Galindo sostiene que se creó una memoria popular del imperio como una edad de oro que podría retornar.

El ideario radical descrito comienza a gozar de una gran difusión de la mano con la expansión del sistema educativo peruano a partir de la década de los sesenta, donde la ampliación de los sectores de la sociedad que pueden acceder a la escuela y la universidad genera que estos se imaginen un propio relato para su realidad, por lo que estratos sociales marginados y oprimidos logran elaborar una visión del país, fundamentalmente en la socialización producida en la Universidad Nacional. Esta narrativa como hemos señalado, tributaria de la idea de la “utopía andina” se ve además reforzada con los relatos populares recogidos por José María Arguedas en sus viajes por la Sierra, donde podemos observar las representaciones que emanan de los sujetos, relatos considerados una expresión subversiva del mundo andino. Estos cuentos se caracterizan por un permanente antagonismo entre indios y mistis⁴⁴. Así, hacia el final del cuento Agua se observa este enfrentamiento en:

“Solito, en ese morro seco, esa tarde, lloré por los comuneros, por sus chacritas quemadas con el sol, por sus animalitos hambrientos. Las lágrimas taparon mis ojos; el cielo limpio, la pampa, los cerros azulejos, temblaban; el Inti, más grande, más grande... quemaba al mundo. Me caí, y como en la iglesia arrodillado sobre las yerbas secas, mirando al tayta Chitulla, le rogué Tayta: ¡que se mueran los principales de todas partes!”⁴⁵.

En la misma línea del antagonismo va el cuento Warma Kuyay, donde Kutu, personaje principal, afirma que “¡cuando sea grande voy a matar a Don Froilán!, ante lo que sus compañeros le señalan “¿y por qué no matas a Don Froilán? Mátales con tu honda, Kutu, desde el frente del río, como si fuera puma ladrón⁴⁶”, esto debido a los constantes malos tratos del patrón hacia sus ‘colonos’, el odio y la ira les brota, como la posible esperanza de un día deshacerse de él. En toda la obra se puede ver el odio profundo de los indios hacia los mistis, con la esperanza de algún día estar libre de la servidumbre ante ellos para recuperar la tierra para sí mismos. El cuento “Los escoleros” siguiendo la línea de los anteriores expresa al final: “Pero el odio sigue hirviendo con más fuerza en nuestros pechos y nuestra rabia se ha hecho más grande, más grande...”⁴⁷. Al respecto, Flores Galindo sostiene que el odio expresado en los cuentos recogidos por Arguedas en la Sierra da cuenta de que este se convierte en una especie de ruego de que algún día “un inmenso incendio arrasara con un orden tan injusto como brutal. Que los indios dejen de estar abajo, más que explotados, se trata de hombres humillados cotidianamente, por lo que la única forma de que el mundo se invierta sería convertir el odio en una pasión colectiva”⁴⁸. Finalmente, importante para comprender la narrativa de la idea crítica del Perú es tener

⁴⁴ Misti es el vocablo utilizado por los indígenas para referirse a los hacendados gamonales, quienes detentaban un poder señorial sobre los indígenas en las explotaciones agrícolas serranas, poder que vendría a ser desmantelado por la reforma agraria.

⁴⁵ Arguedas, 2011, p. 110.

⁴⁶ Ibid., p. 168.

⁴⁷ Ibid., p. 163.

⁴⁸ Flores Galindo, 1994, p. 290.

en cuenta que las representaciones de la relación entre indios y mistis que observamos en los textos de Arguedas tienen su origen la mayoría en pueblos pertenecientes al departamento de Ayacucho, el espacio donde años más tarde se desatará el conflicto armado. Asimismo, esta narrativa tiene relación en la Sierra con el antiguo mito del Inkarrí, donde a través de las investigaciones de Juan Ossio⁴⁹ se ha podido establecer que en las zonas campesinas de Ayacucho y otras zonas de la Sierra peruana existen diversos relatos que en común expresan la esperanza del retorno del Rey Inca para generar un Pachacuti y dar vuelta el mundo, donde lo de abajo pasaría a dominar a lo que está arriba, generando este mito toda una tradición de grupos mesiánicos⁵⁰.

Para comprender la penetración acelerada de este ideario en la sociedad, debemos ver la magnitud del proceso de expansión de la educación pública. Para esto, en el siguiente cuadro se observa la explosiva expansión de la matrícula en las universidades estatales, dada por el fomento de la educación pública, donde encontramos sobre todo en el sector de los profesores el mayor crecimiento:

Alumnos matriculados en la Universidad Peruana (en miles)⁵¹

	Total	Ciencias	Educación	Humanidades	Otros
1960	30.4	2.6	6.3	11.8	10.2
1965	64.5	3.3	23.7	22.4	15.1
1968	93.9	4.1	31.9	34.6	22.7

Dada esta expansión, y siguiendo a Degregori es que entre las poblaciones de origen quechua y aymara surgen así sectores capaces de “imaginar comunidades”, donde sobre todo con la influencia del marxismo hace que estos sectores prefieran imaginar su identidad a partir de la noción de clase⁵². Este fenómeno de una identidad peruana creada desde la subalternidad es producto del proceso de hibridación producido en los sujetos que dado su origen campesino ligado a una identidad campesina, han quedado en una posición intermedia entre el relato criollo y su posición originaria indígena, donde al ver que no pueden entrar en el mundo de la narrativa dominante al ser considerados “cholos” en las ciudades, y también han abandonado su identidad originaria al ser desde ese momento un joven desarraigado con una identidad ambivalente en búsqueda de respuestas y lugares de pertenencia. Esta ambivalencia la podemos ver en el primer cuento que Arguedas escribe para la experiencia de un joven serrano en una ciudad costera, Ica, donde este joven andino señala:

“Yo era alumno del primer año, un recién llegado de los Andes, y trataba de no llamar la atención hacia mí; porque entonces, en Ica, como en todas las ciudades de la costa,

⁴⁹ Ossio, 1984, p. 170.

⁵⁰ Esta tesis se encuentra desarrollada en Buscando al Inca de Alberto Flores Galindo.

⁵¹ Bernales, 1975, p. 64.

⁵² Degregori, 1993, p. 122.

se menospreciaba a la gente de la sierra aindiada y mucho más a los que venían desde pequeños pueblos”⁵³.

Para comprender como estas representaciones culturales que tienen una gran aceptación y comienzan a formar parte del ideario cotidiano de las personas terminan dando origen a un grupo revolucionario de carácter totalitario, debemos tener en cuenta la situación del departamento de Ayacucho previo al estallido del conflicto armado. Carlos Iván Degregori, quien en los setenta se desempeñaba como profesor en la Universidad Nacional de Huamanga, forma parte de todo este proceso de expansión de la educación pública y narra esta situación en primera persona. Sostiene que para entender cómo surge Sendero Luminoso, se debe tener en cuenta la pobreza, la explotación terrateniente, la opresión servil y la discriminación étnica⁵⁴. La reforma agraria iniciada el 1968 no logra triunfar del todo en esta región, puesto que el modelo cooperativista de producción no contaba con una base sobre la cual asentarse, como señala Manrique, y muchas veces solo existieron en el papel, ya que detrás del problema de la tierra existía mucho más la demanda por la parcelación antes que formar una comunidad agrícola⁵⁵. Además, las regiones de Ayacucho y Apurímac ocupaban los dos primeros puestos en el Mapa de la pobreza del Perú del año 1972, el PIB de Ayacucho era de 403 dólares anuales, ni siquiera llegando a la tercera parte nacional, con una economía totalmente dependiente de la agricultura, con un exiguuo desarrollo mercantil de la región⁵⁶. Ante este escenario, en Ayacucho la solución resulta ser muchas veces la migración hacia la ciudad, por lo que este departamento cuenta con una baja tasa de crecimiento poblacional debido a ser una de las regiones con más migración hacia las ciudades.

La educación se convierte para el mundo rural en la gran vía de superación de su situación de miseria, por lo que la escuela y la universidad se convierten en sus metas anheladas. Degregori forma parte de la generación que impulsa la refundación de la Universidad de Ayacucho, la que se convierte en el centro impulsor del desarrollo de la región, alcanzando así durante la década del sesenta una gran tasa de crecimiento de su alumnado⁵⁷. Teniendo en cuenta las representaciones culturales de la “idea crítica del Perú”, este centro educativo termina convirtiéndose en un polo para la proliferación de ideas radicales. Así es como se instala y comienza a crecer en popularidad un joven profesor de filosofía, Abimael Guzmán Reinoso. Poco a poco, entre los jóvenes de origen serrano que ingresan a la Universidad comienzan a surgir ideas radicales que les entregaban una explicación simplificada a los problemas sociales del país y una respuesta a su identidad trastocada por quedar en una posición intermedia entre el mundo urbano y el campo. Sendero Luminoso se encontraba conformado en su mayoría por jóvenes, el promedio de edad de los detenidos era de 26 años, con un 80% que no pasaba los 30 años, eran de origen provinciano. Un 35% de ellos contaba con educación universitaria y un 34,5% con secundaria, lo que demuestra la importancia de la escuela al momento de la

⁵³ Arguedas, 2011, p. 181.

⁵⁴ Degregori, 2007, p. 21.

⁵⁵ Manrique, 2014, p. 199.

⁵⁶ Degregori, 2007, p. 19.

⁵⁷ Ibid., p. 31.

formación de su mentalidad⁵⁸, por lo que en los jóvenes el relato subalterno de identidad peruana, de este modo, penetra con éxito y configura una mentalidad crítica con el orden social.

Es importante señalar que el discurso de la idea crítica se cruza con la mentalidad religiosa peruana. En este sentido, Gonzalo Portocarrero señala que:

“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 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”⁵⁹.

Los maestros serán el núcleo de crecimiento de la idea crítica y, posteriormente del mismo Sendero Luminoso por la sierra peruana. Al observar los conflictos previos de la región nos damos cuenta como durante la década del setenta se nutrirán aún más las frustraciones de los actores y el descontento social ante el Estado y el rol central de los maestros en esto. En 1969, el gobierno de Velasco Alvarado decide eliminar la gratuidad de la enseñanza secundaria para alumnos que hubieren reprobado alguna asignatura, lo que provoca un estallido social de gran magnitud en las ciudades de Ayacucho y Huanta, con los estudiantes como actores principales, quienes logran, incluso acogida en otros sectores de la población, la que resulta duramente reprimida por las fuerzas militares y policiales, pese a ello se consigue de igual forma la derogación del decreto dada la masividad del movimiento. Entre la gente detenida por instigar a los estudiantes a la protesta se encontraría Abimael Guzmán; a partir del movimiento estudiantil de esta región comienza a crecer en organización hasta ser dominado el mismo por los militantes de Sendero Luminoso, siendo su núcleo de crecimiento orgánico. Esta huelga general genera una memoria de resistencia en la región, que podemos observar en el huayno “Flor de Retama” de Ricardo Dolodier, profesor de estudiantes asesinados en aquella ocasión, la que termina siendo sumamente popular y nos da cuenta del ideario presente en la sociedad en la década anterior al estallido del conflicto.

Por Cinco Esquinas están,

los Sinchis entrando están.

En la plazuela de Huanta

los Sinchis rodeando están.

Van a matar estudiantes

⁵⁸ Chávez, 1989, pp. 25-50.

⁵⁹ Portocarrero, 2012, p. 126.

huantinos de corazón,
amarillito, amarillando
flor de retama...
Donde la sangre del pueblo,
ay, se derrama;
donde la sangre del pueblo,
ay, se derrama;
Allí mismito florece
amarillito flor de retama,

Los sinchis (unidad de elite de la policía) son señalados como asesinos de estudiantes. Los antagonismos quedan así contruidos para la formulación de un proyecto subversivo, puesto que, bajo estas condiciones de profundas diferencias sociales en toda esfera, de ideas de nación completamente antagónicas, la emergencia de la violencia se vuelve prácticamente inevitable. El infierno estaba por desatarse.

3. La construcción ideológica y cultural de Sendero Luminoso

*Nacen tiempos de guerra
incendiando el campo y la ciudad
miles de hombres en armas
con el Partido marchan a triunfar
con el maoísmo la luz universal
desarrollamos la Guerra Popular.
(Marcha triunfal de Sendero Luminoso)*

Abimael Guzmán comienza a construir su visión de la sociedad peruana a partir del rescate de Mariátegui, donde busca analizar la realidad peruana combinando el pensamiento maoísta con los postulados de José Carlos Mariátegui. De esta manera, el líder senderista comienza en 1968 postulando que “es imposible comprender una sociedad si no se comprende su estructura económica (...) lo demás son engendros, entonces el Perú es un país semifeudal y semicolonial”⁶⁰, tesis que es central en la ideología del grupo armado, ya que de esta consideración con posterioridad afirman en el mismo documento que lo central para enfrentar este problema es “buscar el armamento

⁶⁰ Documento “¡Retomemos a Mariátegui y reconstituyamos su Partido!”, PCP-SL, 1968, p. 3.

del campesinado, organizar la fuerza armada del campesinado (...) Mariátegui plantea el armamento del campesinado como una de sus formas organizativas necesarias”⁶¹. Así desde la producción teórica inicial aparece bajo argumentos de autoridad (recurrir a los autores para sustentar la posición) la idea de que la sociedad peruana solo es posible transformarla a partir del uso de la violencia, donde a este rescate de Mariátegui suman los postulados maoístas. En un documento de 1970, pleno desarrollo de la Revolución Cultural China, proceso decisivo para la construcción ideológica de SL, expresan el siguiente análisis:

“El mundo arde hoy por su cuatro costados. Las chispas de la Guerra Popular incendian las praderas y el fuego violento de la revolución se extiende devorando para siempre al viejo mundo, sumiendo en la desesperación a todos los reaccionarios y abriendo nuevas y más próximas esperanzas para todas la humanidad. América Latina es el traspasio del imperialismo norteamericano. Aplicando su política semicolonialista, el imperialismo ha penetrado con mayor ferocidad en los países latinoamericanos acelerando el despojo y la esquilmación de los recursos naturales, oprimiendo y arruinando a las masas populares cada vez más, principalmente obreras y campesinas”⁶².

En este documento del Partido se expresa uno de los elementos desarrollados en el apartado anterior, donde se ve que el Perú es un país sometido al imperialismo. Este despojo de las potencias extranjeras —según el Partido— además viene reforzado por el impulso imperialista a los “regímenes fascistas, policiacos, que brindan más seguridad y eficacia en el resguardo de sus intereses y en la represión violenta de la Guerra Popular (...) donde se usan métodos de asesinato masivo y las formas más refinadas y crueles de liquidación física”⁶³, ante lo que la única forma de ponerle fin a esta depredación extranjera violenta es orientarse a la construcción de un Partido Comunista marxista-leninista, que armado con el “invencible pensamiento Mao Tsetung” podrá desarrollar la guerra popular, único camino a seguir dicen, puesto que el poder nace del fusil”⁶⁴.

La tesis del Perú como un país semifeudal y semicolonial, subyugado a potencias imperialistas conecta fácilmente en los jóvenes que comienzan a acercarse al grupo, ya que, al buscar explicaciones certeras a su situación personal, a lo que ven a su alrededor, estas sentencias le entregan una respuesta simple y coherente para comprender la realidad peruana. Esta impugnación a la legitimidad del orden vigente, al ser declarado como impertinente, injusto, abusivo, comienza a generar la necesidad de una respuesta radical que subvierta el orden establecido, donde siguiendo a Arendt, el paso siguiente a la impugnación viene a ser la formación del grupo violento.

Exitoso es el crecimiento del grupo durante la década de los setenta, puesto que los gobiernos de las fuerzas armadas producen una gran frustración en ciertos sectores,

⁶¹ Ibid., p. 7.

⁶² Documento “América Latina: Guerra Popular”, PCP-SL, 1970, p. 1.

⁶³ Ibid., p. 2.

⁶⁴ Permanentemente vemos en los documentos de Sendero Luminoso argumentos de autoridad, donde para reafirmar una posición se recurre a citar a algún autor canónico del marxismo.

rabia que permite el crecimiento e infiltración de la agrupación de la sociedad, lo se expresa en un documento de 1974 donde el Partido considera que la reforma agraria realizada por el velasquismo y su orden político solo ha venido a profundizar el “capitalismo burocrático”, donde el Estado permite el ingreso del capital privado a la producción bajo un régimen tanto ideológica, política y organizacionalmente de corte fascista, al fomentar el corporativismo⁶⁵. Esto según SL solo ha llevado a que “las condiciones de vida de las masas se agraven como consecuencia del propio sistema (...), llevando a la agudización de la lucha de las masas”⁶⁶.

Derivado de lo mencionado anteriormente es el reconocimiento por parte de la organización —a partir de vincularse al pensamiento de Mariátegui— la idea de que uno de los problemas del Perú es que se trata de una “nación en formación”. Este problema de la nacionalidad provendría de la construcción occidental de un país sobre los estratos indígenas, donde al oprimirlo se anula, empobrece y deprime al indio, por lo que para construir su proyecto político debe ser puesto como su sostén social fundamental, citando a Mariátegui sostienen que “sin el indio no hay peruanidad posible”⁶⁷.

La tarea que comienzan a desarrollar durante la década del setenta es infiltrarse en las organizaciones populares, sobre todo campesinas, y desde allí apostar al crecimiento orgánico del Partido, preparando lo que estaría por venir. De esta manera, en 1976 sostienen que la violencia revolucionaria sería un principio universal, citando a Mao manifiestan:

“La tarea central y la forma más alta de toda revolución es la toma del Poder por medio de la lucha armada, la solución del problema por medio de la guerra. Este revolucionario principio tiene validez universal tanto en China como en los demás países (...) donde la experiencia nos demuestra que el frente unido y la lucha armada son las dos armas básicas para vencer al enemigo”⁶⁸.

Aquí ponen el uso de la violencia como su medio central para el desarrollo de su práctica política, sumando a lo que en un documento del mismo año a propósito del V pleno del Partido Comunista del Perú (1976) para discutir el problema del poder, expresan que la lucha campesina por la tierra es el conflicto central hacia el cual deben abocarse en su camino de ‘cercar las ciudades desde el campo’, donde fundamental en este camino resulta ser la realización de una reforma agraria que liquide la feudalidad que debe ser “ejecutada por la fuerza, por la guerra campesina, por el poder popular (...), la guerra es una necesidad absoluta para la realización de nuestra revolución”, esto recurriendo a la consigna de Mariátegui: “el poder se conquista a través de la violencia... se conserva el poder solo a través de la dictadura”⁶⁹. Así para SL la guerra es la forma principal de lucha, donde están dirigidos todos los esfuerzos de construcción partidaria, sosteniendo en el mismo documento más adelante que por el hecho de ser Perú “un país semifeudal y

⁶⁵ Documento “La Problemática Nacional”, PCP-SL, 1974, p. 11.

⁶⁶ Ibid., p. 11.

⁶⁷ Documento “¡Retomemos a Mariátegui y reconstituyamos su Partido!”, PCP-SL, 1968, p. 14.

⁶⁸ Documento “Sobre la construcción del Partido”, PCP-SL, 1976, p. 9.

⁶⁹ Documento “El problema campesino y la revolución”, PCP-SL, 1976, p. 6.

semicolonial sin libertad ni derecho político alguno, determina que la revolución armada tenga que enfrentar a la contrarrevolución armada si quiere avanzar”⁷⁰. Aquí se sigue legitimando el uso de la violencia, señalando al orden político como injusto y cerrado a los demás grupos sociales, pero también aparece el elemento de que es el único medio posible debido a que la “reacción” misma defendería a toda costa el orden imperante sin importar las vidas de por medio, por lo que la violencia estructural se combate con violencia revolucionaria.

La idea de que el orden reaccionario sustentado por la violencia estructural es una idea que posteriormente desarrollan con mayor profundidad. En efecto, en documentos posteriores a propósito de la convocatoria hecha por la dictadura de Morales Bermúdez a una asamblea constituyente sostienen que las elecciones en el país solo han sido un medio para preservar el poder del Estado peruano a modo de dictadura de terratenientes feudales y grandes burgueses, donde el Estado “se sustenta, defiende y desarrolla utilizando la violencia; frente a esta el pueblo necesita de la violencia revolucionaria siguiendo el camino de cercar las ciudades desde el campo”⁷¹. En el mismo se sustenta esta posición exponiendo una serie de datos que dan cuenta de la precaria situación económica del país, sumido en la recesión y la inflación, baja productividad y constante alza de precios, hechos que el gobierno de las Fuerzas Armadas no ha sabido remediar, sino que a juicio de ellos ha profundizado porque sirven meramente a los intereses de la burguesía burocrática. Así más adelante del mismo, a propósito del camino constituyente planteado por el gobierno para sortear la crisis, sostienen:

“Cuando la crisis arrecia sobre el pueblo y se desarrolla una creciente tendencia a la protesta popular, participar en las elecciones no puede servir al proletariado ni al pueblo ni a la revolución sino a la burguesía burocrática, a los explotadores y al imperialismo (...) lo que cabe aplicar es el boicot (...) apartarse de esto es desviar la revolución que en los hechos entra a decidir el camino de la lucha armada”⁷².

Esta postura de considerar que el país se encuentra en una situación revolucionaria, predispuesta para el inicio de la lucha armada queda zanjada finalmente en 1979 donde se postula que —dada la creciente protesta popular desarrollada en el país— el desborde popular se orienta hacia la guerra. Se sostiene que la clase obrera no ha tomado el poder porque hasta ellos (SL) “no se ha desarrollado la lucha ni la hemos iniciado aplicando los principios del marxismo-leninismo-pensamiento Mao Tsetung”⁷³. Este sería el momento indicado, puesto que “los de arriba no pueden seguir administrando y gobernando como hasta entonces”⁷⁴, contradicciones sociales que se siguen agudizando, a su juicio justificándose así el uso de la violencia revolucionaria como respuesta necesaria. Interesante resulta en este documento el hecho de que aparece esta vez la lucha armada señalada como forma superior de la revolución, además de ser la violencia revolucionaria

⁷⁰ Ibid., p. 7.

⁷¹ Documento “¡Contra las ilusiones constitucionales por el Estado de Nueva Democracia!”, PCP-SL, 1978, p. 3.

⁷² Ibid., p. 12.

⁷³ Documento “¡Desarrollemos la creciente protesta popular!”, PCP-SL, 1979 p. 3.

⁷⁴ Ibid., p. 5.

un fenómeno inevitable por tratarse el Perú de un país semifeudal y semicolonial, finalizando el documento del Comité Central de SL con la sentencia: “la clave de la cuestión es desarrollar la actividad política de las masas, principalmente el campesinado pobre en función de iniciar la lucha armada, no hay otro camino ni otra perspectiva”⁷⁵.

En todo lo señalado hasta ahora, vemos que la legitimación del uso de la violencia hace permanentemente alusión a esta como posible y necesaria debido a una situación de injusticia que se busca revertir, por las nulas respuestas del orden político a la situación no existe otro camino para expresar el malestar y transformar la sociedad. Una vez iniciado el infierno que azotaría el país, aquí comienzan a aparecer nuevos elementos argumentativos respecto al anterior ciclo analizado. Sostienen que “se ha dicho que con fusiles se transforma el mundo, ya lo estamos haciendo. De la boca de los fusiles todo habrá de salir (...) Con nuestra lucha armada comienza a nacer la auténtica libertad, la única verdadera”⁷⁶, elemento reafirmado en otro documento del Partido de 1981, donde expresan que las acciones guerrilleras son el ‘único y real camino de nuestra liberación’. Entonces la violencia como medio para darle libertad al país se suma a la legitimación de la actividad política de SL, complejizando aún más la construcción discursiva para el 1982, donde señalan que:

“La brutalidad, prepotencia y violencia reaccionarias no amilanan a las masas, sino que incitan su justa ira de clase enfrentándose incluso con manos desarmadas a los agresores armados y amparados por el armatoste estatal, así se muestra que el pueblo apoya y protege la lucha armada, la guerra de guerrillas que la sustenta y defiende con sus propias vidas”⁷⁷.

La violencia encontraría mayor legitimidad dado que, a ojos de SL, la violencia estatal brutal ejercida a partir de la intervención en la zona estaría haciendo que los campesinos se vuelquen hacia el grupo, entendiendo que SL los llevaría a su emancipación, elemento que se reafirma en el mismo documento más adelante, recurriendo a un argumento de tipo histórico al afirmar que “nuestra propia emancipación republicana se levantó sobre grandes gestas armadas campesinas del siglo XVIII (...) así nuestro pueblo se ha acuñado y avanzado en la violencia revolucionaria, pues nada les cayó del cielo ni le fue dado, todo lo conquistó con violencia revolucionaria en ardorosas contiendas con la violencia reaccionaria”⁷⁸. Esta sentencia muestra como permanecen en la argumentación del grupo los mitos de los proyectos subversores del orden que se dieron desde la colonia, donde subyacen hasta el presente elementos míticos que ponen a la violencia política en el centro del repertorio a la hora de organizarse.

Dejando de lado los documentos oficiales del Partido, en una entrevista, Abimael sentencia:

⁷⁵ Ibid., p. 18.

⁷⁶ Documento “¡Hacia la guerra de guerrillas!”, PCP-SL, 1980, p. 2.

⁷⁷ Documento “¡Desarrollemos la guerra de guerrillas!”, PCP-SL, 1982, p. 6.

⁷⁸ Ibid., p. 14.

“En cuanto a ellos, a los reaccionarios, sin recordarles el forado económico que implica la guerra popular y combatirla, estamos hundiendo el capitalismo burocrático y hace tiempo socavando la base gamonal de las relaciones semif feudales que sostienen todo este armazón, al mismo tiempo golpeando al imperialismo”⁷⁹.

Guzmán en su discurso expresa como el orden social peruano, según él, era un símil de la China agraria, por lo que veía que en el Perú existía una alianza social entre la burguesía y los gamonales, que hacían que la guerra popular desde el campo a la ciudad fuera una estrategia pertinente para derribar el orden social sostenido en el campo terrateniente, lo que llevaría de manera inevitable a la victoria. Ante el fenómeno de la violencia Guzmán sostiene:

“... Marx ya nos planteó la violencia como partera de la historia que sigue siendo plenamente válida y grandiosa; Lenin nos planteó la violencia, y nos habló del panegírico de la violencia revolucionaria hecho por Engels; pero ha sido el Presidente (Mao) quien nos ha dicho que es una ley universal sin excepción alguna, por eso partimos de esa tesis. Es una cuestión sustantiva del marxismo porque sin violencia revolucionaria no se puede sustituir una clase por otra, no se puede derrumbar un viejo orden para crear uno nuevo, hoy un nuevo orden dirigido por el proletariado a través de partidos comunistas... Ya Lenin nos enseñaba que los tiempos habían cambiado, que la bomba pasó a ser arma de combate de la clase, del pueblo; que ya no era una conjura, una acción individual aislada, sino la acción de un Partido, con un plan, con un sistema, con un ejército”⁸⁰.

De esta manera, el líder senderista argumenta con un evidente dogmatismo fundamentalista, pues al recurrir permanentemente a las citas para expresar su postura, enuncia que la única manera posible para llevar a cabo la revolución es a través de la violencia política, recurriendo a elementos característicos del grupo, como las bombas, señalándose así el carácter totalitario de Sendero Luminoso, que usaba el terrorismo como su método predilecto.

Lurgio Gavilán, ex senderista en sus memorias manifiesta respecto al origen del conflicto, la necesidad de tratar de poner en boga de la sociedad peruana la situación de injusticia latente del país:

“Entonces, vivimos inquietos, provocándonos, comenzando siempre de “cero” y terminando como pobres. Confiamos demasiado en las virtudes de los políticos, en los hombres salvadores, en las palabras bonitas, ‘el gobierno es para todos los peruanos’, o el gobierno con rostro humano”⁸¹.

Podemos identificar en sus palabras iniciales, la sensación de que existen muchos excluidos, de una porción del país que nadie desea mirar, a la que les está impedida la

⁷⁹ De la “Entrevista del Siglo”, realizada por ‘El Diario’ a Abimael Guzmán en 1988, p. 40.

⁸⁰ Ibid., pp. 24-25.

⁸¹ Gavilán, 2017, p. 23.

actuación en el espacio público, simplemente no son escuchados, no existen. Entonces Sendero Luminoso comienza su proceso de expansión, al respecto Gavilán nos señala:

“En aquellos tiempos (refiere a 1983), SL estaba en proceso de expansión; en todas partes se hablaba de una justicia social. Lo escuchábamos en la radio, los jóvenes y los profesores hablaban de una guerra popular”⁸².

Los jóvenes ayacuchanos veían en la organización una forma de revertir el desequilibrio de justicia que, a su parecer, existía en el país y encuentran gran acogida sus discursos en muchas comunidades campesinas, entre ellas a la que pertenece Lurgio Gavilán. La organización se convierte así en la gran oportunidad de justicia social, por cualquier medio posible, incluso sin importar si sacrificaban su propia vida. Aquí es donde se comienzan a asomar ciertos rasgos totalitarios en el grupo, sobre esto nos dice:

“Muchos campesinos habían muerto; otros, cortados del cuello, aún sobrevivían. Tenían muchas heridas en el cuerpo, habían sido punzados con cuchillo. Como ayudante, le alcanzaba gasa, agua oxigenada, y ella limpiaba y curaba las heridas. Había que decir a las personas enfermas que pronto se recuperarían, que no era nada grave; además, la lucha es por la justicia social, por el partido. Nunca lo contrario”⁸³.

Observamos una idea de justicia que va por sobre cualquier límite y la persona misma comienza a ser superflua, un mero accesorio en la maquinaria de la revolución, donde sus miembros tienen pleno convencimiento de que el sacrificio no era más que una forma de cumplir las leyes de la Historia y así, poco a poco, en la militancia más joven va permeando la idea de la “cuota de sangre”. Como nos señala Hannah Arendt, importante en los grupos que desarrollan la violencia es la existencia de un lazo único grupal, donde los individuos debido a romper relación con el resto de la sociedad, se dan intrínsecamente una coherencia interna y fidelidad que lleva a glorificar el sacrificio, verlo como un tránsito a la inmortalidad grupal, cuestión que se desarrolla en Sendero Luminoso de manera muy notable con su idea de la ‘cuota de sangre’. Esto se expresa desde el principio con consignas como: “si nuestra sangre y vida son reclamadas tengamos una actitud: llevarlas en la mano para entregarlas; pongámoslas al servicio de lo que es la causa más justa y grande”⁸⁴, también expresada como: “Somos combatientes y sabemos que la lucha armada demanda su cuota de sangre; y lo prueban los hechos, ofrendamos nuestras vidas como nos enseñan el pueblo y el proletariado y como la revolución lo exige”⁸⁵. Esta “hermandad del campo de batalla” —propia de los grupos totalitarios—, donde se inhibe a la persona humana para servicio del colectivo, puesto que es allí donde encontraría su desarrollo. También lo afirma Abimael:

“Y, en consecuencia, se nos plantea el problema de la cuota; la cuestión de que para aniquilar al enemigo y preservar las propias fuerzas y más aún desarrollarlas hay que

⁸² Ibid., p. 31.

⁸³ Ibid., p. 50.

⁸⁴ Documento “Comenzamos a derrumbar los muros y a desplegar la aurora”, PCP-SL, 1980, p. 8.

⁸⁵ Documento “¡Desarrollemos la guerra de guerrillas!”, PCP-SL, 1982, p. 3.

pagar un costo de guerra, un costo de sangre, la necesidad del sacrificio de una parte para el triunfo de la guerra popular”⁸⁶.

Aquí Guzmán menciona que es necesario pagar una determinada “cuota de sangre” para conseguir la victoria, incluso indica “el triunfo de la revolución costará un millón de muertos”, y la militancia debía “cruzar ríos de sangre”⁸⁷, para cumplir los fines que buscaba el partido, donde el desprecio por la vida propia y la ajena se asemeja con la expresión camboyana de la Revolución Cultural⁸⁸, la más radical de la corriente maoísta.

Elena Iparraguirre, la número dos de la organización, nos permite comprender aún más este fenómeno:

“Al comenzar la guerra entendimos el costo que habría de tener en vidas humanas, empezando por las nuestras. Por ello, nos habíamos preparado interiormente, dejando el mundo, rompiendo totalmente con el sistema y dedicándonos íntegramente a la revolución, como había querido Lenin. El partido debe estar integrado exclusivamente por militantes profesionales dedicados en cuerpo y alma a la revolución. Buena parte de nuestra fuerza inicial provenía de esa ruptura de nuestros militantes con el mundo que nos rodeaba, incluyendo nuestras familias”⁸⁹.

A partir de esto queda una imagen de una militancia que debía entregarse por entero a la revolución e incluso romper los lazos personales con gente externa, lo que producía en SL una desvaloración de los sentimientos, donde se requería la negación de la individualidad para lograr el éxito de los objetivos.

Los grupos totalitarios al desvalorar la individualidad de la persona humana para ponerla al servicio de una idea colectiva, tal como hemos visto en los párrafos anteriores, también genera sus enemigos, seres humanos que comienzan a ser vistos como superfluos, prescindibles para el desarrollo del curso de la historia, elemento propio de la modernidad, —que debido a la idea del progreso humano utópico— constantemente genera individuos innecesarios o enemigos de dicho fin. En el caso de Sendero, al ser un grupo totalitario, este exagera las ideas de la modernidad, donde el primer elemento podemos observarlo en el relato de Gavilán, quien señala que en medio de un enfrentamiento con una comunidad campesina —que rechaza SL—, “había llegado la hora de dar la “cuota de sangre” para el partido, para que los otros sobrevivan, escapando”, así él mismo se considera como un elemento más de la maquinaria política y acepta sacrificarse sin temores para lograr sus objetivos. Las organizaciones totalitarias llegan a un punto álgido de uso de la violencia al concebirse a sí mismas como las únicas posibles de cumplir y acelerar el curso de la historia, en este caso la lucha de clases, por lo que alguien que no participe de estas ideas y acciones es visto como el enemigo, esto se aprecia claramente en acciones de los militantes, donde se nos señala:

⁸⁶ De la “Entrevista del Siglo”, realizada por ‘El Diario’ a Abimael Guzmán en 1988, p. 40.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Hinojosa, 1992, p. 70.

⁸⁹ Entrevista en Zapata, 2017, p. 90.

“Vamos a atacar una casa para matar a los miserables que están allí; todos haremos una especie de cerco a la casa... el mando militar le alcanzó una escopeta a la compañera Sandra para que le disparara en la cabeza. La bala salió mortífera y puso fin a la vida del hombre. “Este hombre es soplón, yanauma”, decían nuestros mandos”⁹⁰.

La lucha para ellos se trata de limpiar a todos sus enemigos, eso incluye a gente “soplona”, que resulta ser más bien todo aquel campesino de una comunidad que no los apoyara, así nos indica más adelante: “muchas veces morían personas inocentes, solo por rencillas entre los propios comuneros. Los acusaban de soplones y los mandos los mandaban atrapar”⁹¹, de esta forma se manifiesta un total desprecio por la vida de parte de los senderistas, donde quienes no pertenecieran o apoyaran a la organización eran enemigos a los que había que eliminar para seguir con su idea de la revolución. Así numerosos son los casos de asesinatos selectivos y ejecuciones públicas a comuneros campesinos y autoridades locales acusadas de ser enemigos de la revolución, soplones o colaboradores del Estado, sin duda, una de las páginas más negras de esta historia.

Analizando otros testimonios, podemos inferir cómo algunos de sus militantes hacen alusión a la “idea crítica” desarrollada en el apartado anterior, y cómo bajo esta representación acerca de la realidad de su país fundamentan su ejercicio político:

“Hasta ese momento yo pensaba que la única revolución que se podía gestar en el país era la del campesinado. Mi visión era que la revolución era problema de razas. No entendía todavía lo que se estaba gestando. Lo había leído de los libros simplemente lo que en el colegio te enseñan, ¿no? De que vino el invasor español, masacró al indígena, el indígena siguió combatiendo por siglos, y el indígena, que después se mestizó, se cruzó y después emigró a las ciudades, se convierte en la masa pobre del país, pero que nunca ha sido atendida, ¿no? Como que ese problema seguía latente hasta ahorita”⁹².

En la misma línea argumenta el otro militante senderista:

“Durante muchos años llegaron al Perú japoneses e italianos, que se apoderaron de todas las tierras de la costa. Nosotros, que somos los descendientes de los verdaderos dueños de este país, lo único que hacemos es recuperar lo que nos pertenece y que alguna vez nos quitaron los extranjeros”⁹³.

Es un discurso simple y coherente acerca de cómo legitimar la violencia el emanado de la idea crítica, el cual en estos dos militantes hace alusión en forma de que debido a que nos han arrebatado nuestras tierras y recursos es justo recuperar “lo nuestro”, por lo que podemos ver como Sendero Luminoso es un grupo tributario de un discurso crítico con

⁹⁰ Gavilán, 2017, p. 38.

⁹¹ Ibid.

⁹² Testimonio de Juan (limeño de origen ayacuchano, estudiante, 21 años), citado en Asencios, 2017, p. 88.

⁹³ Entrevista no grabada a poblador anónimo, recogida en “La Raucana: un intento de comité político abierto”, en Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, p. 439.

la realidad nacional, que viene en continuidad con la tradición radical peruana⁹⁴, pero además por la forma en cómo estructuran su discurso debemos considerar el mesianismo.

El aspecto central de los grupos totalitarios es la idea de que su triunfo es inevitable y este se encontraría amparado bajo leyes de la naturaleza o la Historia; en este caso se expresa con sentencias tales como “solo tomando el marxismo-leninismo-maoísmo tendremos la guía correcta”⁹⁵, emitiéndose así expresiones que dan a entender que el camino es el correcto debido a que existe una idea iluminadora que da cuenta de la realidad completa que permite comprender la situación social y transformarla. Posteriormente, esto se continua radicalizando, apareciendo ideas como “dicen que esta parte del cosmos se estructuró como Tierra quince mil millones de años lleva la Tierra para generar el comunismo”⁹⁶, entendiéndose así que el entramado de ideas de Sendero Luminoso es comprendido por los militantes como la forma más elevada del desarrollo progresivo de la humanidad, donde esta vendría a ser una etapa inevitable para la humanidad y el deber de los ‘comunistas’ sería mediante el uso de la violencia acelerar el avance de la imparable “rueda de la historia”. Esto se expresa más a fondo en un documento de 1986 de la siguiente manera:

“El comunismo, única e insustituible nueva sociedad, sin explotados ni explotadores, sin oprimidos ni opresores, sin clases, sin Estado, sin partidos, sin democracia, sin armas sin guerras; la sociedad de la ‘gran armonía’, la radical y definitiva nueva sociedad hacia la cual 15 mil millones de años de materia en movimiento de esta parte que conocemos de la materia eterna se enrumba necesaria e inconteniblemente, a la cual la humanidad ha de llegar pero solo atravesando la más alta potenciación de la lucha de clases que elevándose hasta la epopeya de la guerra popular, con fusiles en manos de la clase y el pueblos armados destruya para siempre la guerra contrarrevolucionaria, derrumbe y barra al imperialismo y la reacción de la faz de la tierra”⁹⁷.

Este sorprendente párrafo nos hace comprender las dimensiones del fanatismo radical de Sendero Luminoso, que concibe el uso de la violencia política como parte de un engranaje que permite acelerar la rueda de la Historia, impulso sustentado en las leyes del progreso humano que hacen que el triunfo del comunismo sea inevitable, ante el que sus enemigos no podrían escapar, puesto que ellos se sienten los escogidos por la Historia para desarrollar la guerra popular. Esta última idea queda más clara en una carta enviada por un militante anónimo desde el Penal El Frontón durante el gran motín de 1986, donde señala: “nosotros estamos condenados a triunfar, es una hermosa condena. Hemos nacido para vencer (...) tenemos brillante perspectiva, que le vamos a hacer pues si nuestro destino es triunfar”⁹⁸. De esta manera, los senderistas, tal como afirmamos anteriormente, sienten su sacrificio como un paso a una inmortalidad dada las leyes de la Historia, que harán que al final de la guerra inevitablemente sean declarados los triunfadores porque el

⁹⁴ Al respecto ver Reñique, 2015.

⁹⁵ Documento “Sobre la construcción del Partido”, PCP-SL, 1976, p. 13.

⁹⁶ Documento “Por la nueva bandera”, PCP-SL, 1979, p. 3.

⁹⁷ Documento “Desarrollar la guerra popular sirviendo a la revolución mundial (1)”, PCP-SL, 1986, p. 12.

⁹⁸ Documento “¡Nada ni nadie podrá derrotarnos!”, PCP-SL, 1986 pp. 1-2.

progreso humano lo ha revelado de este modo, entonces “la rebelión se justifica”⁹⁹, puesto que la lucha armada es el medio para resolver las contradicciones de clase al potenciar el espíritu humano para encontrar soluciones al conflicto social, experiencia que según ellos tiene una validez universal para todo el mundo, por lo que requiere la militarización de los Partidos Comunistas¹⁰⁰.

El discurso es aprehendido por los sujetos de forma acrítica muchas de las veces, visto como sentencias totalizadoras de la realidad debido a que culturalmente se trataba de gente formada bajo la fe católica, con un apego fuerte a la tradición, en la que el racionalismo no había logrado penetrar del todo, por lo 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”¹⁰¹ Atractivo resultaba, además, para los sujetos, ya que, dada la modernización trunca del mundo andino durante el siglo XX, el discurso de Sendero Luminoso proponía “una nueva estabilidad social, esta vez fundada en el marxismo maoísta”, pues este reordenaba nuevamente el tejido social estamental¹⁰². La miseria necesitaba respuestas, acciones, por lo que la explicación de mundo que permita entregar un curso de acción está desplegada previamente, existe una tradición de levantamientos, de odio entre campesinos y mistis, por lo que Sendero vendría a movilizar el odio de clase, que encuentra sus raíces en la interpretación indigenista del mundo campesino, donde la visión de este como un mundo miserable y profundamente agraviado es retomado por SL para movilizar el odio de clase, donde ya no se trataría del retorno del Inkarri¹⁰³, sino que de la emergencia del presidente Gonzalo como movilizador del odio y agravio de los campesinos¹⁰⁴.

Los protagonistas de esta historia cuentan de manera directa como este entramado ideológico es aterrizado hacia los campesinos, con tal de atraerlos hacia el grupo, así un testimonio nos dice cómo estas ideas penetran con tanto éxito en parte de la población rural al señalar:

“Venían diciendo: «Nosotros somos pobres, compañeros, trabajamos en nuestras chacras, y en Lima y en otros países, las personas son millonarias, tienen haciendas, por eso nosotros nos hemos levantado, estamos en lucha, hemos visitado ya varios pueblos. Nosotros hemos venido por los pueblos, estamos dejando nuestra sangre, estamos muriendo, pero eso lo hacemos por Uds.» Así diciendo han venido, nosotros escuchábamos calladitos”¹⁰⁵.

⁹⁹ Consigna usada por el grupo a lo largo de todo su desarrollo, plasmado en documentos partidarios y rayados callejeros por las ciudades del Perú.

¹⁰⁰ Documento “Bases de discusión de la línea política general (3)”, PCP-SL, 1988, p. 4.

¹⁰¹ Portocarrero, 2012, p. 121.

¹⁰² Zapata, 2017, p. 81.

¹⁰³ Al respecto, ver Ossio, 1984.

¹⁰⁴ Al respecto, ver Portocarrero, 2014.

¹⁰⁵ Entrevista a mujer de 45 años, comerciante y ganadera, recogida en “La violencia en las comunidades de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca”, en Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, pp. 53-54.

Los senderistas incitaban a la población a sumarse a la guerra a través de exacerbar la lucha de clases y hacerles ver a los campesinos la situación de explotación en que se encuentran, lo que se viene a reafirmar en el siguiente testimonio:

“A nosotros nadie nos recordaba y decían nosotros no comemos carne, no tomamos leche. El trabajo de Uds. se lo van a llevar. Lo que crían sus animales se lo van a llevar. Lo que trabajan sus chacras se lo van a llevar. Les van a explotar y no les van a pagar. Nosotros sabemos, decían «A nosotros no nos cuenta nadie. Tenemos orejas y sabemos»¹⁰⁶.

De esta forma, señalando que el mundo se encontraba dividido en clases sociales, donde los explotadores solo los despojan de sus bienes y los explotan para hacerse ricos ellos mismos, es que estas ideas son aterrizadas en la población objetivo del Partido, pero aún más trascendente para capturar inicialmente las fuerzas de las masas resulta ser el mesianismo de la agrupación, donde Abimael Guzmán termina construyéndose como una figura hacia la cual se le rinde devoción y se convierte en una especie de mito.

Entonces, en cuanto al carácter mesiánico de la agrupación, el discurso de SL opera con las representaciones previas de los campesinos ayacuchanos, entendiendo que la lucha se trata de pelear por la igualdad, la inversión del mundo, donde ahora a los que están abajo les tocaría mandar en la sociedad:

“Ahí mismo de frente llegaron a la escuela y llegaron al salón. Se presentaron ‘nosotros hemos venido, estamos en la lucha armada, queremos que estudien. Las cosas que está estableciendo este gobierno de Belaunde tenemos que derrotar. Ya no hay azúcar, ya no hay kerosene, no hay nada y el costo de vida sube cada día. Nosotros tenemos que cambiar esto, somos la última opción. Tenemos que vivir en igualdad y estos miserables que tienen plata tienen que morir. A nosotros el pueblo nos toca gobernar’ entonces el profesor salió y ellos -el PCP-SL- escribieron un himno en la pizarra para que lo aprendiéramos”¹⁰⁷.

En la misma línea, Elena Iparraguirre, la número dos de la organización, describe el fenómeno de la siguiente forma:

“La juventud nos seguía porque ofrecíamos la posibilidad de acabar con el causante del sufrimiento. Con nuestra lucha se terminó el tabú que impide luchar contra quien tiene poder. También ofrecíamos una imagen del porvenir comunista de la humanidad. Una sociedad donde desaparecerán las contradicciones de clase. Empezará un desarrollo económico y social imparable, satisfaciendo las necesidades materiales de las mayorías”¹⁰⁸.

Este discurso del grupo es tributario del mesianismo peruano. A lo largo de la historia del Perú han emergido grupos que buscan invertir el mundo, bajo el liderazgo de una figura

¹⁰⁶ Entrevista a pastora de Puna de 70 años, recogida en “La violencia en las comunidades de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca”, en Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, p. 56.

¹⁰⁷ Entrevista a hombre de 30 años, recogida en “Los casos de Chungui y la oreja de perro”, en Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, p. 97.

¹⁰⁸ Entrevista en Zapata, 2017, p. 60.

carismática depositaria de todas las frustraciones sociales. En este sentido, y como hemos visto a través de los testimonios, la agrupación genera un mensaje simple y coherente acerca de la realidad, donde junto a la figura del líder iluminador que llevará a conquistar el utópico paraíso se canalizan los más diversos anhelos y odios de la sociedad. Gonzalo Portocarrero señala al respecto que esto sucede debido a que el discurso de SL en cierta medida se asemeja al religioso de las sectas, ya que “en ambos se describe una situación de urgencia y crisis, y se propone un camino de salvación, con la consiguiente metódica de vida.

Estos discursos no compiten por el mismo público. El discurso senderista apela sobre todo a jóvenes de sectores populares andinos, con un nivel educativo relativamente alto, formados en la tradición católica y en la socialización política de izquierda y que, por alguna razón, aparentemente personal, están a la búsqueda de sentido, huyendo de complicaciones que los confrontan con situaciones de incertidumbre y zozobra”¹⁰⁹. De esta manera, se apunta a un público objetivo determinado, que al haber adquirido determinadas representaciones culturales en sus espacios de socialización, como la religiosidad que, junto con la formación escolar crítica con la realidad del país, se cristaliza de cierta manera una búsqueda del discurso salvacionista que “proporciona a la persona que lo internaliza un canon de interpretación de su vida interior. Si se cree con fe verdadera todo tiene que estar bien (...). Los conflictos se interpretan como resistencias a la conversión (...). El futuro, mientras tanto, aparece dominado por una promesa de redención, por la expectativa de lograr un fundado amor propio”¹¹⁰.

Así, Sendero se estructura como una organización que ofrece una posibilidad tangible a sectores de la población para canalizar sus desilusiones e ira contra la realidad que se encontraban viviendo, ilustrador al respecto es el testimonio de Miguel, dado que nos entrega un elemento clave de como el grupo se acercaba inicialmente a los jóvenes universitarios:

“A pesar de que tenía mis críticas había entrado a la locura de Sendero. Ellos manipulan muy bien el discurso que tú quieres escuchar. Ellos sabían que a mí como intelectual, como un joven de La Católica, qué cosas más o menos me podían cautivar y sobre esas cosas me orientaban, me llevaban, Me acerqué a Sendero por toda esta cuestión milenarista y ellos me vendían ese chanchito, el chanchito del milenarismo, No sé si me lo vendían tan explícitamente o yo quería ver eso, no podría discernir con claridad cómo era la cosa”¹¹¹.

De esta forma, Sendero se nutre de las antiguas representaciones culturales que existían en Perú acerca de movimientos que vendrían a dar vuelta el orden del mundo, no obstante, este funciona más bien como acercamiento inicial para permitir llegar a ciertos sectores de la juventud universitaria de origen rural u operar como la interpretación que ciertos campesinos le dan al movimiento, pero este discurso mesiánico no es del mismo carácter

¹⁰⁹ Portocarrero, 2012, pp. 66-67.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Testimonio de Miguel, limeño de origen serrano, estudiante, recogido en “Violencia y desigualdad racial y étnica”, en Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, p. 155.

al presente en los relatos andinos, puesto que no habría logrado penetrar el tejido tradicional del mundo andino¹¹². Sin embargo, como hemos señalado, no puede negarse el vínculo argumentando que los actores de Sendero eran netamente jóvenes universitarios, ya que esta visión forma parte más bien de un intento de situar a los campesinos en una posición intermedia entre las FF. AA. y SL a manera de víctimas, cuando que en realidad fueron un actor fundamental en esta guerra¹¹³, incorporándose a determinados bandos según su realidad local, siendo usados muchas veces como carne de cañón por ambos bandos. Entonces —como señala Manrique—, se debe tener presente que: “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”¹¹⁴. Por lo mismo, la forma de estructurar el discurso —como hemos visto con los últimos testimonios— toma elementos de los relatos mesiánicos andinos de forma tributaria, pero sin ser un discurso indigenista ni milenarista, lo que no obsta, sin embargo, que muchos campesinos puedan haber entendido a la agrupación como parte de los movimientos que desencadenaran el Pachacuti, lo que dada la escasez de fuentes en ese sentido es difícil de comprobar. Esto queda más claro en relato de un campesino al encontrarse con la llegada de jóvenes senderistas a su pueblo:

“Vinieron al pueblos jóvenes con armas, más de ciento ochenta, hicieron reuniones por espacio de dos días y eligieron algo de cuatro jóvenes. Pero eso sí para nosotros fue un choque tremendo, porque nunca habíamos visto, ni escuchado este tipo de ideas que manifestaban en la reunión. Creo que era muy distinta a nuestra costumbre como indígenas que somos de otra tradición; hemos practicado otra cultura, la cultura sana, entonces fue algo diferente”¹¹⁵.

Incluso su dirigencia intenta refutar las acusaciones de quienes los señalan como un movimiento milenarista e indigenista, donde uno de los líderes, Osmán Morote señala:

“Las imputaciones demenciales fundamentalistas y milenaristas son completamente ridículas y sin fundamentos científicos, comprensible sí, en quienes atacan al marxismo y practican las concepciones idealistas, la superstición, y desconocen el desarrollo histórico sujeto a leyes, desconocen el principio de que las masas hacen la historia y la relación entre masas, partidos y jefe, y una jefatura definida por necesidad y casualidad histórica probada en la lucha de clase, concretada en nuestro caso en el presidente Gonzalo, quien representa fielmente los intereses del proletariado, su ideología y política”¹¹⁶.

¹¹² Aranda, López y Salinas, 2009, p. 156.

¹¹³ Esta es la posición de Carlos Iván Degregori incorporada a la interpretación oficial de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación.

¹¹⁴ Manrique, 1989, p. 147.

¹¹⁵ Entrevista recogida en “Violencia y desigualdad racial y étnica”, en Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, pp. 126-127.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 125.

Sin embargo, dado el carácter fundamentalista y mistificado que se genera en torno a la ideología del grupo si podemos afirmar que se trata de un grupo mesiánico, mas no milenarista¹¹⁷, puesto que dado el culto personal a Abimael Guzmán, más el sustentar todo su relato legitimador de la violencia en torno a la posibilidad de remediar la grave explotación en que se encuentran por parte de la burguesía y el imperialismo, sí es posible señalar que se trata de un grupo mesiánico debido a que —como hemos visto— su comportamiento resulta muy similar al cómo se desempeñan los grupos fundamentalistas religiosos. Este culto a la personalidad se desarrolla sobre todo desde 1985, con la entrada de una nueva generación de jóvenes a Sendero Luminoso¹¹⁸, ante los que Abimael Guzmán con tal de fortalecer su liderazgo en la organización los estructura de manera similar a los Guardias Rojos de la Revolución Cultural China. El deber de los Guardias Rojos de la Revolución Cultural era movilizarse contra los peligros de ‘remanentes burgueses’ que pudieran poner en peligro la revolución, los cuales solo respondían a Mao¹¹⁹, con el objetivo de deshacerse de sus enemigos y así impulsar el gran cambio ideológico y cultural que demandaba la nueva sociedad que buscaban crear. Este culto a la personalidad es tributario del imaginario social en que el mundo serrano “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 todas (sus revueltas) 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”¹²⁰.

En los documentos del Partido este elemento aparece inicialmente en 1986, donde por primera vez se eleva la figura de Abimael Guzmán al mismo nivel en que están los grandes próceres del marxismo, bajo la sentencia “el marxismo-leninismo-maoísmo y el pensamiento guía del “presidente Gonzalo” que son la base que sustenta toda nuestra acción política, teórica y práctica, sin la cual no es posible servir a la clase firme y consecuentemente”¹²¹. De este modo, Abimael Guzmán es señalado como la “cuarta espada del marxismo”, que adaptó el pensamiento marxista a la realidad peruana, siendo así el llamado a liderar la revolución en curso, lo que se profundiza posteriormente en la forma “la revolución peruana ha generado el pensamiento Gonzalo porque el Presidente Gonzalo es la más alta expresión de la fusión de la ideología universal con la práctica concreta de la revolución peruana”¹²², por lo que finalmente se funde mesianismo con totalitarismo al afirmarse que Abimael Guzmán dispone que es necesario organizar científicamente la pobreza, puesto que este grupo sería el más propenso a rebelarse¹²³, elevando así al líder senderista a la categoría de mesías iluminador de la realidad, capaz de dictar científicamente las leyes de funcionamiento del mundo.

¹¹⁷ Distinción conceptual en De Zaballa, 2001.

¹¹⁸ Zapata, 2017, p. 65.

¹¹⁹ Karol y Botton, 1967, p. 122.

¹²⁰ Ossio, 1994, pp. 202-205.

¹²¹ Documento “Desarrollar la guerra popular sirviendo a la revolución mundial (1)”, PCP-SL, 1986, p. 13.

¹²² Documento “Bases de discusión de la línea política general (3)”, PCP-SL, 1988, p. 4.

¹²³ Documento “Bases de discusión de la línea política general (4)”, PCP-SL, 1988, p. 3.

Lurgio Gavilán nos nombra varios cánticos que entonaban mientras se trasladaban en columnas de marcha de un lugar a otro:

“Somos los iniciadores de la guerra popular,
formando destacamentos, desarrollando acciones.

Gonzalo hizo luz, forjó acero puro

bebiendo de Marx, Lenin y Mao.

Son las masas las que claman organizar rebelión
y las acciones que hablen con el poder de las balas”¹²⁴.

Aquí se manifiesta la autopercepción grupal: serían la vanguardia que iniciará el camino de justicia para la construcción de un nuevo Estado, donde ‘el poder de las balas’ se confunde con la acción política misma. En ese sentido, SL continuamente hace apología a la violencia, que termina fundiéndose con la acción política, en detrimento del resto de herramientas, también apareciendo Abimael como “la luz” que marca el camino bélico de la revolución, además de la consigna “somos los iniciadores”, autopercebiéndose como los elegidos para transformar la realidad.

Fundamental en la mitificación de Abimael Guzmán es el proceso de formación desarrollado por el grupo al interior de las cárceles, donde surge todo un arte popular que hace alusión a este carácter¹²⁵. Hacia el “presidente Gonzalo” desde la cárcel se le construye una figura mesiánica, pues dada su lejanía, y dado que ningún militante de base lo había visto alguna vez en persona él es un mito, inalcanzable, intangible, siendo una luz lejana, pero poderosa que ilumina el camino de violencia emprendido. Benedicto Jiménez señala que los campesinos decían “que a Guzmán nunca lo van a detener porque él es como la lluvia que cae y no sabes dónde viene, es como una serpiente que pasa por ahí y se pierde, él es como un dios”¹²⁶. De esta forma, se construye ante él toda un aura de misticismo para enaltecerlo y dejarlo en el centro de la organización con el poder total para sí mismo.

(Imagen 1 ¹²⁷)



(Imagen 2 ¹²⁸)



¹²⁴ Gavilán, 2017, p. 50.

¹²⁵ Quintanilla, 2017, p. 73.

¹²⁶ Testimonio de Benedicto Jiménez en el documental “Estado de Miedo” de Pamela Yates, 2005.

¹²⁷ Imagen 1: Fotografía de canal español TVE tomada en 1991, en un reportaje dentro de las prisiones.

¹²⁸ Imagen 2: Pintura Senderista. Sin Título. Autor anónimo. Fotografía: Santiago Quintanilla.

En la primera imagen, podemos observar un rito hacia Abimael Guzmán captado en un reportaje español realizado al interior de un penal, aquí apreciamos claramente como el objetivo de la fotografía capta a un omnipotente “presidente Gonzalo” al que la militancia encarcelada le rinde culto, mientras que en la segunda pintura encontrada al interior de una cárcel, se intenta representar a Abimael Guzmán como una “luz de la revolución”, mientras debajo de él los combatientes intentan cercar una ciudad desde el campo, por lo que esta pintura representa de buena manera el ideal mesiánico y totalitario de la agrupación, uniendo la figura mítica del líder, junto a las ideas radicales de guerra transformadora de la realidad. Gran parte del arte senderista tiene como objetivo mostrar “la coincidencia entre lo que es y lo que debe ser (...). El espectador ideal es invitado a pensar que, por fin, las cosas están ocurriendo de una manera natural; la gente ya no se come el resentimiento, ya no se deja humillar; ahora, teniendo dentro de sí al ‘presidente Gonzalo’, se siente fiera y orgullosa, arde en deseos de lucha”¹²⁹. La gran mayoría del arte producido por la organización se centra en la figura mesiánica de Abimael, lo que termina consumiendo a la misma organización, ya que su caída se convierte en su colapso. Después de caer preso Guzmán por manos de la policía, la organización termina diluyéndose por su propio peso, atomizándose en muchos grupos pequeños diferentes sin horizonte común, quedando inevitablemente derrotada; Abimael era Sendero Luminoso, su articulador.

Finalmente, siguiendo en la línea de observar la devoción hacia Abimael Guzmán —sin ánimos de redundar en la argumentación aquí desarrollada—, en el siguiente himno encontramos una buena síntesis de todo lo descrito, donde el líder es aquel que dicta la ideología científica que permitirá al mundo transformarse:

“Imperecedero hito de victoria
en el crisol de ardiente fragua
ha quedado estampado
en la historia de nuestro Partido
es Gonzalo que en el mundo
va imponiendo la verdad universal
Ardorosa marcha, vanguardia combatiente
de largo camino recorrido
en máquina de guerra devino en una gran brega
conductor de masas, acero de Gonzalo”¹³⁰.

¹²⁹ Portocarrero, 2014, p. 205.

¹³⁰ Canto de Batalla, Sendero Luminoso.

4. Conclusiones

En suma, —producto del análisis realizado—, y considerando el actual contexto de grandes conflictos sociales donde la elite se encuentra impugnada por amplios sectores de la sociedad, cabe preguntarse acaso si ¿es legítimo el ejercicio de la violencia política? Como hemos visto a lo largo de este trabajo, el origen de las situaciones de violencia tiene que ver con que los actores ven en ella su última herramienta, la esperanza final de hacer sentir sus frustraciones contra el sistema político, que en situaciones de profundas desigualdades y miserias en Latinoamérica se ha mostrado profundamente ineficaz para enfrentar estos problemas, perpetuando muchas veces el abandono de ciertos sectores de su territorio. Entonces, resulta importante superar los discursos de poca elaboración que se instalan en los medios de comunicación manejados por las élites que intentan desterrar del debate la violencia como una posibilidad (negando, incluso la discusión profunda sobre ella) para preguntarse por sus profundas raíces, conversación que —si la sociedad no está dispuesta a dar— seguirá ahondando las causas estructurales de la violencia. Asimismo, resulta importante retomar los análisis culturales acerca de las representaciones y mentalidades de las sociedades, y cómo estas estructuran la cultura política de un país, ya que esto nos permite comprender sus peculiaridades, aquellos elementos únicos que a veces se encuentran en las sociedades que las llevan a realizar determinadas acciones. Desde esta premisa, este trabajo partió desde la interrogante de por qué en algunos países la violencia tiende a estallar en forma de violencia de masas, como el estallido social chileno de 2019, o por qué en otros países como Perú la violencia política generalmente a lo largo de su historia se expresa en la forma de violencia de vanguardias¹³¹, bajo la inspiración de un liderazgo carismático. Más relevante aún es comprender por qué en un determinado momento puede incendiarse la pradera y la población lo ve como legítimo, no escatima en rechazo generalizado contra el fenómeno tal como vivimos en nuestro país en octubre de 2019.

Resulta importante señalar como la modernidad, y sobre todo la modernidad fallida experimentada en el Perú —común a gran parte de Latinoamérica— es la que genera sus propios monstruos, movimientos totalitarios radicales del ideario moderno ilustrado que terminan devorando al propio germen que los engendró. De cierta manera, podemos aludir al famoso cuadro de Goya titulado “El sueño de la razón produce monstruos”, donde la búsqueda de la homogenización de la sociedad bajo una sola identidad nacional destruye toda posibilidad de agencia de los actores que no se identifican bajo el ideal que les buscan imponer dado que les resulta ajeno o el mismo conflicto que genera el intento modernizador que no escatima en la destrucción del medioambiente en pro de la explotación mercantil, herida que el siglo XX le dejó a nuestro siglo XXI y nos lleva a enfrentar conflictos de nuevo tipo, procesos que muchas de las veces resultaron fallidos, trancos, lo que deja a grandes sectores sociales en la precarización total de su vida. Esto es lo que sucedió en Perú. Si no se encuentran nuevas formas de entender el desarrollo de una sociedad que pueda conjugar etnicidad,

¹³¹ Distinción conceptual en Pérez, 2012.

prosperidad, cuidado del medio, apertura democrática amplia y efectiva, difícilmente podremos señalar que algún día acabe la violencia política.

A través de este trabajo, podemos dimensionar parte de la violencia y deshumanización vividas durante el conflicto armado del Perú. Está claro que hay mucho más que decir: no hay aquí, por ejemplo, registros sobre las miles de muertes y torturas ejercidas por las Fuerzas Armadas peruanas y sus motivaciones o sobre las decenas de miles de esterilizaciones forzadas a mujeres indígenas de la sierra y la selva, siendo este el genocidio más reciente de nuestra historia regional, o sobre la experiencia de las víctimas de los campos de concentración en que Sendero Luminoso esclavizó a la población Asháninca, como la disponibilidad de fuentes no nos permite ahondar en profundidad en la experiencia directa de los campesinos que participaron como actores del conflicto por parte del bando senderista.

Sin embargo, en este caso el trabajo nos permite introducirnos en cómo se vivió este conflicto desde una perspectiva que muchas veces es anulada, la de los mismos combatientes. Sus voces en numerosas ocasiones han sido acalladas porque socialmente se ha culpado solo a Sendero Luminoso y en menor medida al Movimiento Revolucionario Tupac Amaru de los estragos dejados hasta el día de hoy por el conflicto. En este ámbito, es fundamental dar un espacio para comprender sus razones para involucrarse en estos procesos, con tal de garantizar la no repetición de estos. Considerar esas voces es clave para comprender los orígenes del conflicto sin caer en leyenda negra o rosa, apuntando más bien a los motivos que movilizaron a las personas y las llevaron a unirse en una organización política con la profunda rigidez y un liderazgo tan fuertemente marcado como fue el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso.

Debemos dejar en claro que los actores usualmente comparten motivos diversos para actuar, por lo que no podemos generalizar nuestra hipótesis aquí esgrimida con tal de suplantar a otros actores que quizás compartían otro sentido de su actuar. Del mismo modo, este trabajo no cierra por completo esta temática de estudio, sino que abre muchas líneas de investigación en torno a este conflicto pensando, por ejemplo, en un sistema político que no fue capaz de encontrar mecanismos de respuesta a los problemas sociales que se gestaban en un país tremendamente desigual, haciendo oídos sordos a quienes alguna vez reclamaron y donde el Estado aún no manifestaba presencia en todos sus territorios. El conflicto armado en ese sentido cerró la posibilidad de salidas democráticas al problema en cuestión, abriendo un círculo de violencia que se fue radicalizando no solo desde Sendero Luminoso o el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, sino también desde las propias Fuerzas Armadas, dejando algunas consecuencias como la estigmatización de la población indígena como “terrucos”, la eterna discriminación hasta hoy hacia los ayacuchanos o las heridas que no cierran de una guerra fratricida.

Finalmente, esto nos permite ver como una democracia liberal que se cierra ante la conflictividad social lleva casi inevitablemente al surgimiento de la violencia como un vehículo cuando simplemente no hay respuesta. En ese sentido, es clave entender que los testimonios aquí expuestos se enmarcan no solo en un proceso mundial donde la violencia

política era frecuentemente vista como una herramienta para lograr cambios sociales (no solo en América Latina, sino también en África y Asia), sino dentro de un espacio con las particularidades que ya hemos descrito, como un Estado débil y un sistema político que no otorgaba ninguna certeza a la ciudadanía por su constante oscilación entre diferentes extremos del espectro político, que no lograban generar mejoras sustantivas de la realidad social y perpetuaron la exclusión. A partir de ello, creemos que la única certeza que podemos ofrecer dentro del marco de esta investigación es la necesidad de profundizar los sistemas democráticos, desbordando los límites de la democracia liberal y así evitar la repetición de conflictos de este tipo, como también tener un juicio crítico acerca de los estragos dejados por la modernidad en América Latina, fracturando a los países al generar exclusiones sociales que perduran hasta la actualidad.

Bibliografía

ARANDA, GILBERTO; MIGUEL ÁNGEL LÓPEZ Y SERGIO SALINAS, *Del regreso del Inca a Sendero Luminoso: Violencia y política mesiánica en Perú*, Santiago de Chile, RiL editores, 2009.

ARENDR, HANNAH, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.

ARENDR, HANNAH, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA, *Relatos Completos*, Buenos Aires, Losada, 2011.

ASENCIOS, DYNNIK, *La ciudad acorralada. Jóvenes y Sendero Luminoso en la Lima de los 80 y 90*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2017.

BERNALES, ENRIQUE, *Movimientos sociales y movimientos universitarios en el Perú*, Lima, PUCP, 1975.

BHABHA, HOMI, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

CABRERA, FABIO, “Los discursos del incendio. Semifeudalidad, maoísmo y campesinado en Sendero Luminoso, 1980-1990”, *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, N°10, 2019, pp. 1-13.

CARRANZA, VÍCTOR, *Globalización y crisis social en el Perú*, Lima, Institut français d'études andines, 2000.

CHÁVEZ, DENNIS, *Juventud y terrorismo. Características de los condenados por terrorismo y otros delitos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1989.

CHÁVEZ, YEIDDY, “La guerra interna. Las Luminosas Trincheras de Combate de Sendero Luminoso y sus métodos disciplinarios en las cárceles limeñas”, *Cuadernos de Marte*, N°1, 2011, pp. 125-176.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN, *Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, Lima, 2003.

DEGREGORI, CARLOS, “Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú”, *América Problema*, N°16, 1993, pp 113-133.

DEGREGORI, CARLOS, “Discurso y violencia política en Sendero Luminoso”, *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, N°29 vol. 3, 2000, pp. 493-513.

DEGREGORI, CARLOS, *¿Por qué apareció Sendero Luminoso en Ayacucho? El desarrollo de la educación y la generación del 69 en Ayacucho y Huanta*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2007.

DEGREGORI, CARLOS, *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2011.

DE ZABALLA, ANA, “La discusión conceptual sobre el milenarismo y mesianismo en Latinoamérica”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, N°10, 2001, pp. 353-362.

DI PEGO, ANABELLA, “Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt”, *Nueva Época*, N°52, 2006, pp. 101-122.

EGUREN, MARIANA Y CAROLINA DE BELAUNDE, *De lo colectivo a lo individual: las relaciones Estado-sociedad según la escuela peruana a inicios del nuevo siglo*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

ENCARNACIÓN, MIRIAM, “La memoria carcelaria en Sendero Luminoso y en el Movimientos de Liberación Nacional Tupamaro”. *Historia y Memoria*, N°21, 2020, pp. 235-268.

FLORES GALINDO, ALBERTO, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima, Horizonte, 1994.

GARCÍA, DORA, “La violencia como condición o como disolución de lo político: Carl Schmitt y Hannah Arendt”. *Signos Filosóficos*, N°6, vol. 11, 2004, pp. 73-96.

GAVILÁN, LURGIO, *Memorias de un soldado desconocido*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2017.

GORRITI, GUSTAVO, *Sendero*, Lima, Planeta, 2017.

HILB, CLAUDIA, “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt”, *Sociológica*, N°47, 2001, pp. 11-44.

HINOJOSA, IVÁN, “Entre el poder y la ilusión: Pol Pot, Sendero y las utopías campesinas”, *Debate Agrario*, N°15, 1992, pp. 69-93.

HINOJOSA, IVÁN, “Sobre parientes pobres y nuevos ricos: las relaciones entre Sendero Luminoso y la izquierda radical peruana”, en Steve Stern (ed.), *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1999, pp. 73-92.

KAROL, KEWES Y FLORA BOTTON, “La revisión política: El caso de la Revolución Cultural”, *Estudios Orientales*, N°2, vol. 2, 1967, pp. 118-129.

MANRIQUE, NELSON, “La década de la violencia”, *Márgenes: encuentro y debate*, N°5-6, 1989, pp. 137-182.

MANRIQUE, NELSON, “Historia de la agricultura peruana 1930-1980”, en Carlos Contreras (ed.), *Compendio de Historia Económica del Perú, Tomo 5*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2014, pp. 159-215.

MCCLINTOCK, CYNTHIA, “Why peasants rebel: The case of Peru’s Sendero Luminoso”, *World Politics*, N°63, 1984, pp 48-84.

MELÉNDEZ, CARLOS, *Hipótesis sobre los conflictos en el Perú actual, Secuelas y lecciones de los años de violencia política*, Lima, Transparencia, 2004.

MÉNDEZ, CECILIA, *Incas sí, indios no: apuntes para el nacionalismo criollo en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

OSSIO, JUAN, “El mito del Inkarrí narrado por segunda vez diez años después”, *Anthropologica*, N°2, vol. 2, 1984, pp. 169-194.

OSSIO, JUAN, *Las paradojas del Perú oficial: indigenismo, democracia y crisis estructural*, Lima, PUCP, 1994.

PALIZA, MARIANO, *¡Y ahora le toca a la paz! Análisis de la violencia política en el Perú: 1980-2000 Propuestas Políticas*, Berlín, FDCL, 2007.

PARODI, CARLOS, “El gasto público y la inversión para el desarrollo social, 1930-1980”, en Carlos Contreras (ed.), *Compendio de Historia Económica del Perú, Tomo 5*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2014, pp. 415-464.

PÉREZ SOTO, CARLOS, “Violencia del Derecho y derecho a la violencia”, *Derecho y Humanidades*, N°20, 2012, pp. 73-91.

PORTOCARRERO, GONZALO Y PATRICIA OLIART, *El Perú desde la escuela*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

PORTOCARRERO, GONZALO, “El imaginario peruano”, en *Taller de Estudios de las Mentalidades Populares*, Tercer Encuentro de Investigadores en Cultura Alberto Flores Galindo, Lima, 2004a, en <https://gonzaloportocarrero.lamula.pe/2005/09/12/el-imaginario-peruano/gonzaloportocarrero>, consultado el 2-10-2020.

PORTOCARRERO, GONZALO, “Perú, el país de las memorias heridas: entre el (auto)desprecio y la amargura”, en Raynald Belay (ed.), *Memorias en conflicto: Aspectos de la violencia política contemporánea*, 2004b, pp. 35-49.

PORTOCARRERO, GONZALO, *Razones de Sangre. Aproximaciones a la violencia política*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2012.

PORTOCARRERO, GONZALO, *Profetas del odio*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2014.

QUIJANO, ANÍBAL, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Dispositivo*, N°51, vol. 24, 1999, pp. 137-148.

QUINTANILLA, SANTIAGO, “Evitar convertirse en piedra; reflexiones sobre el arte de Sendero Luminoso en la exposición esquilas del odio”, *Revista Arte y Diseño*, N°5, 2017, pp. 72-81.

REÑIQUE, JOSÉ LUIS, *La voluntad encarcelada. Las Luminosas Trincheras de combate de Sendero Luminoso del Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2003.

REÑIQUE, JOSÉ LUIS, *Incendiar la pradera*. Lima, La Siniestra, 2015.

RÍOS, JERÓNIMO, “Sendero Luminoso: Una apología de la violencia”, *Revista de Cultura de Paz*, N°2, 2018, pp. 277-294.

SECRETARÍA NACIONAL DE LA JUVENTUD, *El "pensamiento Gonzalo": la violencia hecha dogma político*, Lima, SENAJU, 2012.

TANAKA, MARTÍN, “Las relaciones entre Estado y sociedad en el Perú: desestructuración sin reestructuración. Un ensayo bibliográfico”, *América Latina Hoy*, N°31, 2002, pp. 189-218.

VICH, VÍCTOR, *El canibal es otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2002.

VICH, VÍCTOR, “Dinámicas de racismo en el Perú: la perspectiva cultural de Gonzalo Portocarrero”, *Debates en Sociología*, N°47, 2018, pp. 219-232.

ZAPATA, ANTONIO, *La guerra senderista: hablan los enemigos*, Lima, Taurus, 2017.

Fuentes primarias

Documentos oficiales del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso. En <http://www.pagina-libre.org/MPP-A/PCP.html>, consultado el 17-05-2020.

Entrevistas del Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación.

Documental “Estado de Miedo” de Pamela Yates, Estados Unidos, Skylight Pictures, 2005.