

LA IDEOLOGÍA DE SENDERO LUMINOSO

Por Bernd Krehoff

28 November 2006

¿Es posible entender a Sendero Luminoso? En el discurso público, Sendero suele ser visto como algo indefinible, un grupo demente, irracional. Otros han explicado a Sendero como el producto de una violencia estructural y persistente que aqueja a la sociedad peruana.

Ambas posiciones son insatisfactorias. Concebir a Sendero como un simple grupo de locos niega que estamos frente a trayectorias que necesitan ser explicadas para poder ser expresadas y rechazadas. Por otro lado, entender a Sendero Luminoso como consecuencia natural de condiciones sociales pre existentes no nos permite ver las características únicas del grupo terrorista más sanguinario de Latinoamérica. En el tema del mes de noviembre intentaremos acercarnos al fenómeno de Sendero analizando su discurso y su contexto.

Este artículo se compone de dos partes. La primera analiza el discurso de Sendero y el papel de su líder, Abimael Guzmán. La segunda parte está dedicada a examinar la relación de Sendero Luminoso con el mundo andino.

Marxismo-leninismo-maoísmo

Sendero se autoproclamaba marxista-leninista-maoísta. De Marx tomaron la concepción de la historia como una lucha entre polos opuestos. En el Perú, esta lucha sería la de los campesinos y el proletariado industrial contra los explotadores, es decir, el Estado, los hacendados en el campo y los capitalistas en las ciudades.

Lenin sirvió de inspiración para la construcción, siguiendo el modelo ruso, de un “partido de cuadros, selectos y secretos, una vanguardia organizada que impone por la vía de las armas la ‘dictadura del proletariado’” (Informe Final, II, 14).

En Mao creyeron encontrar especificaciones que guardarían correlación con la situación peruana. En la Europa de los siglos XIX y XX el campo había cedido a las industria de las ciudades. No así en la China de Mao que era aún eminentemente campesina o, en palabras de Mao, semifeudal. Para adaptar el comunismo a la situación china, Mao pensó que la lucha debía iniciarse en el campo teniendo en los campesinos y no en el proletariado los actores principales de la revolución (Informe Final, II, 14). Sendero Luminoso adoptó, en gran parte, esa ideología.

Pero tomó, sobre todo, la convicción maoísta de que la violencia es inevitable para lograr la revolución. Esta convicción distingue a SL de otros partidos de izquierda peruana que siguieron la línea rusa. En 1956, a tres años de la muerte de Stalin, el partido comunista ruso emprendió un viraje fundamental, criticando el culto a la personalidad establecido por Stalin. Además, postuló que el tránsito al comunismo era posible por la vía pacífica.

Este viraje motivó una escisión en la izquierda peruana que, a partir de entonces, se dividiría en facciones pro soviéticas y pro chinas. Con la revolución cubana de los años 50 también se

establecen movimientos pro cubanos como, por ejemplo, los guerrilleros liderados por Luis de la Puente Uceda.

José Carlos Mariátegui y el “pensamiento Gonzalo”

Falta mencionar dos factores adicionales en la ideología de Sendero Luminoso: La figura de José Carlos Mariátegui y el “pensamiento Gonzalo”.

José Carlos Mariátegui funda, en 1928, el Partido Socialista Peruano que, a partir de 1930, se llamaría Partido Comunista del Perú (PCP). Sendero Luminoso, cuyo nombre oficial era “Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso”, no es sino una facción producto de las múltiples divisiones dentro del PCP. Patria Roja es uno de varios movimientos comunistas que existieron al lado de Sendero Luminoso, pero ninguno emprendió el camino de SL. El otro grupo armado de los 80 y 90, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), no tenía filiación con el PCP. A diferencia de SL, Patria Roja sigue teniendo protagonismo político y participa en las elecciones.

En vista de las múltiples escisiones dentro del PCP es natural que cada facción reclamara el espíritu original de su fundador, José Carlos Mariátegui. Referirse a Mariátegui era, pues, un manera de legitimizar las aspiraciones. En una extensa entrevista concedida al diario senderista “El Diario”, Abimael Guzmán llega al extremo de afirmar que “no se puede ser seguidor de Mariátegui sin ser marxista-leninista-maoísta”. Queda claro, pues, que Guzmán no estaba interesado en una interpretación auténtica. Más bien, era cuestión de subordinar a Mariátegui y otros autores a los fines propios aún cuando esto implicara serias distorsiones.

Dentro de la tríade marxismo-leninismo-maoísmo Guzmán asignaba especial importancia al maoísmo como “la tercera, nueva y superior etapa” (entrevista). El maoísmo servía para justificar la violencia y el “pensamiento Gonzalo” modificaba el maoísmo supuestamente para aplicarlo mejor a la realidad peruana. “Camarada Gonzalo” era el alias de Abimael Guzmán dentro de Sendero Luminoso. A diferencia del maoísmo, el “pensamiento Gonzalo” o “pensamiento guía” no buscaba una lucha que se iniciara en el campo y luego pasara a la ciudad. Guzmán pensaba que la ciudad era parte de la lucha “siendo el campo lo principal y la ciudad complemento” (entrevista).

El sectarismo de Sendero Luminoso

Pero más allá de todas las especificaciones doctrinarias hay un hecho fundamental sin el cual no es posible entender a Sendero: Guzmán reclamaba para sí nada menos que la verdad universal. Él se creía poseedor de la verdad que, como tal, no permitía críticas ni alternativas. Así, entre 1979 y 1980, el discurso senderista adquiere matices religiosos concibiendo la militancia como “purificación y renacimiento” (Informe Final, II, 23). SL se convierte en una secta en tanto la militancia trasciende todos los ámbitos de la vida.

Ser senderista implicaba renunciar a todo lo demás, renunciar incluso a la propia individualidad y aceptar la sumisión absoluta a la doctrina y jerarquía del partido. Uno de los rituales senderistas era la autocrítica: Los senderistas estaban obligados a realizar autocríticas frente a los demás “camaradas” a modo de depuración personal de todo los “rezagos burgueses”. Es decir, de todo lo que quedaba de la vida anterior a la conversión. Incluso la

propia muerte debía ser aceptada como una “cuota” para la revolución (Portocarrero 1998, 27).

En un excelente estudio titulado Razones de sangre, Gonzalo Portocarrero examina cómo la individualidad es postulada como algo sucio, marcado por angustia, culpa y encierro. Para escapar del individualismo, el sectarismo exige la disolución total del individuo en la comunidad:

El paso a la militancia es el hecho decisivo. Es la afirmación de un compromiso al que ya nunca se podrá renunciar. [...] Durkheim afirmaba que la conversión logra en días lo que el proceso educativo puede demorar años en conseguir. Actitudes, opiniones, sentimientos: todo queda afectado. [...] Como cualquier convertido, el militante senderista se pretende un hombre iluminado, sin fisuras; alguien salvado de las iniquidades de la vida al haber encontrado la verdad definitiva (Portocarrero 1998, 59).

El discurso de Sendero es, pues, un “discurso salvacionista” (62). Es sintomático, escribe Portocarrero, que los senderistas no tuvieran humor. Estaban tan convencidos de su superioridad moral e intelectual que ni siquiera concebían la posibilidad de poner en duda lo que creían. El humor como posibilidad de cuestionar y ridiculizar lo comúnmente aceptado no estaba a su alcance. Esta ceguera hace que Portocarrero califique a SL como un movimiento arcaico y “profundamente fundamentalista”. La modernidad, en cambio, implica filosofía, implica dudar de lo que se presume cierto (128).

Sendero estuvo marcado por el “miedo a lo impuro”. Construyó un lenguaje de oposiciones en el que no había lugar para términos medios. Una expresión muy común en el lenguaje senderista es la “lucha de dos líneas”. El universo semántico desplegado en el discurso senderista para marcar esta polarización extrema ha sido recogido por Portocarrero (52):

Negro - Rojo

Noche - Luz

Impureza - Pureza

Estiércol - Limpieza

Aguas negras - Sangre

Soberbia - Humildad

Muerte - Vida

Hielo - Fuego

Atrás - Adelante

Abajo - Arriba

Silencio - Tormenta

Espumas envejecidas - Chispa, hoguera

Parásitos - Utilidad

Pesimismo - Optimismo

Endurecido - Arder con pasión

Contrarrevolución - Revolución

Feudal - Proletario

Burgués - Socialista

Imperialista - Internacionalista

Revisionista – Revolucionario

El culto a Abimael Guzmán

Dentro de la ideología senderista, Abimael Guzmán no solamente era visto como líder máximo e indiscutido. Su reconocimiento alcanzaba niveles mesiánicos. Los senderistas se referían a él con calificativos tales como “el más grande marxista viviente del mundo” o “la cuarta espada del marxismo” (Informe Final, II, 75). Desde fines de 1983, Guzmán se hacía llamar “presidente Gonzalo” y establece el “pensamiento Gonzalo” como “pensamiento guía”.

Portocarrero sostiene que el papel de Guzmán cubría dos facetas: Por un lado, se proyectaba como “hijo predilecto del partido” que subordina todos sus anhelos personales a la doctrina. Hacia el final de la entrevista de 1988, Guzmán es preguntado si tiene amigos. Su respuesta es enfática: “No tengo; camaradas sí, y estoy muy orgulloso de tener los camaradas que tengo.”

Por otro lado, Guzmán “estimula su endiosamiento de manera que el partido lo proclama como una suerte de titán o semidiós” (Portocarrero 1998, 23). Cuando, en la misma entrevista y también hacia el final, se le pregunta si a veces se deprime, Guzmán responde con otro “no” y añade: “me muevo más en problemas de comprensión y voluntad, que en problemas de sentimientos y depresión”. Aquí, Guzmán se autodefine como un ser casi divino, una suerte de intelecto puro que no se ve afectado por las pasiones humanas. Guzmán quiere ser visto como “un hijo escogido que es un padre redentor” (23).

Sendero y la violencia

Otro aspecto clave es la relación de SL con la violencia. Ya hemos visto que, a diferencia de otros movimientos peruanos de izquierda, SL consideraba inevitable el uso de la violencia. Es sintomático que Sendero iniciara el conflicto armado en 1980. Era el año del retorno a la democracia, la izquierda se había comprometido con el proceso democrático y acudía a las elecciones bajo el techo de la “Izquierda Unida”. Pero Sendero nunca creyó en la democracia. Más bien, creyó en la “fecundidad de la violencia” basada en la “impostación de moralidad y científicidad” (21-22). Dentro de una doctrina que interpreta a la historia como lucha permanente de contrarios y su curso como algo inevitable, la violencia era concebida como motor del cambio:

Aún la violencia de la reacción tiene para Sendero efectos revolucionarios pues, al hacer crecer el odio y los deseos de venganza entre los afectados, ella conduce a una aceleración de la ruina del viejo orden. En síntesis, viniera de donde venga, y más a la corta que a la larga, el resultado de la violencia tiende a precipitar el advenimiento de una nueva sociedad (22).

El culto a la violencia explica por qué Guzmán concebía al maoísmo como “etapa superior”. Mientras Marx había sido un intelectual que buscaba marcos teóricos para explicar la historia, Mao era un líder político que creía que, a la hora de la lucha, “el poder nace del fusil” y no de la razón. Convencido de que la historia le daría la razón, Guzmán apeló a la violencia desbordante. Para él, no habían excesos injustificados a la hora de la revolución.

En la entrevista habla de la masacre de Lucanamarca ocurrida el tres de abril de 1983. Según refiere la Comisión de la Verdad y Reconciliación, alrededor de 60 senderistas ingresaron ese día al pueblo de Lucanamarca armados con hachas, machetes, cuchillos y armas de fuego. Asesinaron a 69 campesinos, hombres mujeres y niños, por haberse rebelado contra el terror de SL (Informe final, VII, 43-52). Guzmán pretende justificar la masacre con las siguientes palabras:

Si a las masas les vamos a dar un conjunto de restricciones, exigencias y prohibiciones, en el fondo no queremos que las aguas se desborden; y lo que necesitábamos era que las aguas se desbordaran, que el huayco entrara, seguros de que cuando entra arrasa pero luego vuelve a su cauce. Reitero, esto está explicado por Lenin perfectamente; y así es cómo entendemos ese exceso. Pero, insisto, ahí lo principal fue hacerles entender que éramos un hueso duro de roer, y que estábamos dispuestos a todo, a todo.

Fue finalmente esa fe ciega en la doctrina y la fecundidad de la violencia la que hizo fracasar el proyecto senderista. SL calculaba que el incremento de la violencia terminaría por incrementar la rabia de los campesinos hacia el Estado y los “opresores”. Pero sucedió lo contrario. El mundo andino empezó a volcarse contra SL, aliándose con las Fuerzas Armadas en rondas campesinas y comités de autodefensa.

La incapacidad de Sendero por corregir algo que ellos presumían como verdad absoluta e innegable contribuyó a que el divorcio entre doctrina y realidad se fuera acrecentando hasta llegar a un punto donde Sendero debía enfrentar el rechazo abierto y hasta el odio de la población.

El atentado de Tarata es otro ejemplo. El 16 de julio de 1992, SL hizo estallar un “coche bomba” en la calle Tarata, en el distrito limeño de Miraflores. En aquella ocasión murieron 25 personas y 155 quedaron heridas (Informe final, VII, 661-668). El atentado no estuvo dirigido contra un organismo oficial ni contra una empresa transnacional, más bien ocurrió en una zona residencial de la clase alta limeña. Según Portocarrero, Guzmán “debió creer que el ataque sería sentido gozosamente por el mundo popular” (Portocarrero 1998, 35) que vería en las víctimas a sus opresores. Pero sucedió lo contrario. Hubo muchas expresiones de solidaridad para con las víctimas y quedó claro que el país estaba luchando contra un enemigo común. “Paradójicamente, Miraflores se nacionalizó” (37).

El asesinato de la dirigente social María Elena Moyano en el distrito popular limeño de Villa el Salvador, el 15 de febrero de 1992, tuvo efectos similares.

Sendero Luminoso y el mundo andino

La última parte de este artículo está dedicada a examinar dos tesis sobre la relación entre Sendero Luminoso y el mundo andino postuladas por Luis Flores Galindo y Carlos Iván Degregori.

Sendero Luminoso (SL) nunca fue un movimiento de masas. Cuando se fundó en 1970 contaba con apenas 17 integrantes. En 1980, año en que deciden iniciar el conflicto armado, suman 520. Diez años después (1990) llegan a tener el mayor número de integrantes: 2,700 (Informe Final, II, 13). La masacre de Lucanamarca, el atentado de Tarata o el asesinato de María Elena Moyano son sólo tres de muchísimas acciones que hicieron que la población mirase a SL con creciente aversión.

Sin embargo, en sus inicios SL fue visto con cierta simpatía por no pocos intelectuales y ciudadanos comunes. El entierro de Edith Lagos en setiembre de 1982 contó con la presencia de diez mil personas y estuvo a cargo del obispo auxiliar de Ayacucho. Lagos murió a los 19 años de edad en un enfrentamiento con la Guardia Republicana en Apurímac, convirtiéndose “en una suerte de ícono en la región sur-central del país” (Informe Final, II, 41).

Las tesis de Flores Galindo y Degregori

En *Buscando un inca*, Alberto Flores Galindo sostiene que, a diferencia de las guerrillas de los años 60, Sendero Luminoso nació desde las entrañas del mundo andino. Según Galindo, la mayoría de senderistas provenían del área rural, hablaban quechua y, si bien tenían un nivel de educación mayor al promedio, estaban enraizados en los pueblos. El mensaje mesiánico de SL que prometía la revolución total para llegar a un orden completamente nuevo habría empalmado con el imaginario popular:

Pueblos enteros enarbolaron las banderas rojas y se volvieron “luminosos”, dispuestos a marchar hasta Huamanga [nombre de Ayacucho en quechua] y Lima, no para pedir limosna, sino para expulsar a los explotadores y fundar un nuevo orden. [...] De esta manera, Sendero Luminoso parecía realizar esa esperanza que late en los relatos de Arguedas: transformar la rabia y la cólera individual en un odio colectivo, en un gran incendio (Galindo 1986, 367-368).

Carlos Iván Degregori ofrece una interpretación muy distinta. SL fue, según Degregori, un movimiento de élites universitarias provincianas que contagió a jóvenes provincianos desarraigados en busca de una identidad estable. Degregori piensa que el movimiento nunca llegó más allá de eso. Es decir, nunca logró penetrar el tejido tradicional del mundo andino. Degregori ilustra su hipótesis con el plan de SL, en 1982, de reemplazar a las autoridades locales por representantes del “nuevo poder”. Sostiene Degregori que, en general la juventud de los mandos senderistas resultó chocante. No sólo porque quebraban las jerarquías etarias, sino porque el pensamiento Gonzalo no logró desenredar a los jóvenes rurales que asumían los cargos de la tupida red de relaciones de parentesco y paisanaje en los que se hallaban inmersos, con su propia dinámica de reciprocidades, rencillas, odios y preferencias (Degregori 1996, 196).

¿Con cuál de las interpretaciones nos quedamos? La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), en su informe publicado el año 2003, confirma que Sendero Luminoso se articuló, sobre todo, a nivel de universidades y escuelas. La correa de transmisión se iniciaba con los docentes universitarios, pasaba por los estudiantes universitarios, los maestros rurales y los estudiantes de secundaria (Informe Final, II, 20).

Al final del eslabón estaba el campesinado. Varios estudios señalan que SL caló principalmente en las comunidades “modernas” situadas en los valles, “modernas” en tanto estaban más conectadas al mercado y a la educación pública que las comunidades del altiplano. Los integrantes de Sendero tenían, por lo general, educación superior o secundaria y eran hijos de los campesinos con mayores recursos (Portocarrero 1998, 118).

Ello favorece la tesis de Degregori. Pero el asunto no es tan simple. Gonzalo Portocarrero critica, y pienso con razón, que no es plausible asumir la existencia de dos mundos separados por completo: El mundo andino tradicional y el mundo juvenil provinciano. El análisis de Degregori no explica por qué, al comienzo, muchas comunidades apoyaron a Sendero (Portocarrero 1998, 110).

Puntos de encuentro

Portocarrero piensa que varios elementos en el discurso de SL encontraron acogida en el horizonte cultural andino. Apoyándose en los trabajos de Juan Ossio, describe al mundo andino conformado por “sistemas sociales cerrados”. Lo que prima es la identificación con el grupo, los lazos de parentesco, de reciprocidad y las afinidades religiosas. El blanco o el mestizo, aun habiendo nacido en la misma comunidad, es visto con “rechazo y burla” por no compartir los criterios de identidad (Portocarrero 1998, 120).

En líneas generales, existe una visión negativa de todo lo foráneo. Lo foráneo es considerado un factor altamente desestabilizador frente a un orden social caracterizado por rupturas, precariedad y proclividad al caos. Por lo mismo, el principio de autoridad ocupa un lugar central. La sociedad incaica es añorada como un orden ideal basado en el trabajo y el respeto a la autoridad encarnada por el inca. La autoridad debe ser dura y temida, “inflexible y demandante” (122):

El líder tiende entonces a ser imaginado como un mesías redentor. De esta manera estarían dadas las condiciones para el surgimiento de un liderazgo carismático con un discurso salvacionista de confrontación radical contra enemigos perversos (121).

El discurso de SL habría, según esta tesis, empalmado con las expectativas propias del mundo tradicional andino. La oposición local-foráneo coincidió con la polarización senderista entre explotados y explotadores, aunque ahora el “nosotros” deja de ser local para unirse a todas las otras comunidades excluidas. La oposición dramática entre orden y caos empalmó con la concepción revolucionaria de Sendero que veía en la crisis y la violencia el anuncio de un nuevo orden. Finalmente, el reclamo de una autoridad intransigente correspondió con la costumbre de Sendero de castigar a aquellos que se desviaban de las normas tradicionales: Alcohólicos, adúlteros, abigeos, etc. (127)

Portocarrero evita caer en la tentación de ofrecer su tesis como última palabra. Prefiere proponerla como punto de partida para continuar la discusión (120). Además, es consciente de que una cultura nunca es un bloque homogéneo, sino más bien un tejido dinámico, por partes contradictorio y ambiguo, en constante proceso de reformulación y abierto a distintas corrientes de influencia (129).

A manera de conclusión

Este artículo se ha hecho larguísimo. Agradezco y compadezco a los lectores que se han tomado el trabajo de leer hasta el final. Prometo una conclusión muy breve. Apoyándome sobre todo en el trabajo de Gonzalo Portocarrero he tratado de analizar la ideología de Sendero Luminoso y su relación con el mundo andino.

La ideología de Sendero, sectaria y violentista, tuvo asidero entre estudiantes y jóvenes de algunas de las zonas más pobres del Perú. El hecho de que no pocos jóvenes hayan estado dispuestos a creer de forma incondicional en esa doctrina, renunciando a su individualidad y autonomía, habla muy mal de la educación en el Perú.

Para que Sendero no se repita es necesario abrir perspectivas de progreso individual y eso no solamente pasa por aliviar la pobreza, sino también por fomentar un espíritu crítico que reemplace a la concepción vertical de la enseñanza por una horizontal donde el alumno puede y debe cuestionar lo que el maestro pretende postular como verdad universal.

Bibliografía:

Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003: Informe final, tomo II, capítulo 1.1: El Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso-PCP (<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>)

Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003: Informe final, tomo VII, capítulo 2: Los casos investigados por la CVR (<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>)

Entrevista a Abimael Guzmán por "El Diario", 1988

Degregori, Carlos Iván 1996: Cosechando tempestades: Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho. En: Carlos Iván Degregori, José Coronel et al. (editores): Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso. Lima y Ayacucho: Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. 189-225.

Flores Galindo, Alberto 1986: Buscando un inca. Identidad y utopía en los andes. La Habana: Casa de las Américas.

Portocarrero, Gonzalo 1998: Razones de sangre. Aproximaciones a la violencia política. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

