



Sendero Luminoso y lo educativo

Juan Ansión*

En el capítulo anterior, hemos analizado la relación entre la escuela y la violencia política a partir de testimonios concretos. Intentaremos ahora entender mejor la relación interna que existe entre Sendero Luminoso –principal actor de la guerra- y el sistema educativo.

El vínculo de Sendero con la educación no es casual. Una primera manera de estudiarlo, es a través de su historia: ver cómo Sendero, desde sus orígenes en los años 60, estuvo fuertemente ligado al trabajo dentro de la Universidad y en el medio magisterial; y cómo su práctica lo llevó a alejarse de los sectores gremiales: obreros, campesinos, organizaciones vecinales, hasta el inicio del uso sistemático de la violencia en 1980.

Esta entrada histórica sin embargo, es insuficiente. Nos interesa también entender el vínculo más profundo que existe entre la educación y el modo de actuar y de pensar de Sendero. Esta segunda manera de enfocar a Sendero nos permitirá entender mejor por qué, a diferencia de otros grupos políticos, le dio tanta importancia a la educación.¹

1. Sendero y la educación desde los orígenes

a. La Universidad de Huamanga

Dada la importancia de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga en el desarrollo de Sendero Luminoso, es oportuno mencionar rápidamente algunos hechos de su historia.

La Universidad de Huamanga, fundada en 1677, había sido cerrada definitivamente en 1886, después de diez años de dificultades económicas y legales, al carecer de las rentas requeridas para su funcionamiento a consecuencia de la crisis fiscal originada en la

* En Ansión Juan; Del Castillo, Daniel; Piqueras, Manuel; Zegarra Isaura. *La Escuela en tiempos de guerra* Cap. III. Tarea, 1993. pp. 133-171.

Guerra del Pacífico². Desde entonces, la reapertura de la universidad se había mantenido como reivindicación regional. Pero ¿qué tipo de universidad se pretendía reabrir? Luis Guillermo Lumbreras sostuvo en una entrevista:

“La universidad era una demanda muy vieja y paradójicamente estaba liderada por los sectores más conservadores.(...) Son todos los señores hacendados, la gente con poder económico, la que se las juega por años para reabrir la universidad. De modo que la universidad es reabierta por presión de ese sector conservador, que inicialmente pensaba en una universidad tradicional, teológica, una institución al servicio de los frailes y abogados; una universidad típica, conservadora y tradicional.” (Lumbreras 1986: 36).

Degregori, comentando esta opinión, precisa sin embargo:

“Tal vez no fueran estrictamente los más conservadores, pero sí las capas altas y medias regionales, cuyos miembros más innovadores se identifican en el mejor de los casos con las nuevas opciones reformistas que surgían por entonces en el escenario político: Acción Popular o la Democracia Cristiana.” (Degregori 1990: 43).

De hecho, en el pasaje citado, Lumbreras parece pensar sobre todo en los orígenes antiguos de las reivindicaciones, puesto que él mismo, a una pregunta anterior referida al momento de la reapertura, afirma:

“Ayacucho era una sociedad muy conservadora, casi monacal, Profundamente reaccionaria... Pero ya había una burguesía incipiente que apoyaba a la universidad.” (Lumbreras 1986: 36).

En un memorial presentado en 1944 al presidente Prado, un amplio grupo de jóvenes ayacuchanos se queja de que la clausura de la universidad mantiene “en estado vegetativo a una numerosa juventud que tiene *ansia de superarse* por el camino de las *profesiones liberales* que lo capacite [sic] para la lucha por la vida y para hacerlos elementos útiles en el serío de la Nacionalidad”³

Es significativa la expresión “estado vegetativo”, contrapuesta al “ansia de superarse”, que refleja que la educación universitaria es percibida como salida para la región. El camino propuesto es el de las profesiones liberales, lo que parece reflejar el

¹ En todo lo que sigue, le debemos mucho a los trabajos de Carlos Iván Degregori.

² Los datos históricos sobre la Universidad de Huamanga son extraídos de UNSCH, 1977.

³ UNSCH 1977: 194. Las cursivas son nuestras.

deseo de aquella “burguesía incipiente” mencionada por Lumbreras, que no apunta precisamente en un sentido renovador o reformista moderno.⁴

Finalmente, en 1954, el anhelo de reapertura logra cristalizarse en un Proyecto de Ley presentado por el senador ayacuchano Luis E. Galván, “maestro de fecunda labor docente y amplia experiencia administrativa en el ámbito educativo nacional, sensible a las aspiraciones educativas de la juventud”⁵. El Proyecto se fundamenta entre otras cosas en la obligación estatal de fomentar el desarrollo de la Educación Superior *con tendencia a la gratuidad*, aspecto que merece ser resaltado dados los hechos dramáticos que ocurrirían en la región unos 15 años después en torno a la cuestión de la gratuidad de la enseñanza. Este Proyecto se interesa ya en el impulso de las actividades económico-sociales favorables al desarrollo de la región, aunque este aspecto se irá enfatizando mucho más en los debates posteriores. Es así como la Comisión de Educación Pública “A” de la Cámara de Diputados argumenta:

“El fomento del estudio de humanidades que constituyen la base de una Universidad ya han merecido cultivo y difusión por medio de las cinco Universidades que hace tiempo funcionan en nuestro país. (...) En cambio hay nuevas perspectivas de cultura y sobre todo urgencias de carácter social y económico que demandan la acción elaboradora y directriz de entidades superiores de estudio, las cuales deberán realizar no sólo una labor de investigación de nuestra variada realidad socio-geográfica, sino que también deben orientar y capacitar hombres para la explotación de nuestras múltiples riquezas y la solución de nuestros hondos problemas sociales”⁶.

Al haberse archivado el expediente, el diputado por Ayacucho Alfredo Parra Carreño sustenta en su cámara en noviembre de 1956 la necesidad de reactualizar el proyecto de ley, precisando esta vez con total claridad la orientación moderna que se quiere para la universidad:

⁴ De hecho, la orientación de la UNSCH en los años posteriores no satisfizo a los sectores dominantes en Ayacucho, no sólo por razones políticas e ideológicas, como señala con razón Degregori, sino también porque no responde a sus anhelos de formación en profesiones liberales. En 1967, con apoyo de] APRA, se forma la Universidad Católica de Ayacucho, convertida luego en Universidad Particular de Ayacucho “Víctor Andrés Belaunde” que incluye especialidades col o Derecho, Administración de Empresas y Contabilidad. Degregori constata: *En realidad, construyen una caricatura de universidad. Su posible base social, los abogados y otros profesionales similares, que hubieran debido alimentar sus claustros, habían partido. Y los jóvenes acomodados, que podrían haber llenado sus aulas, migran a estudiar a Lima. [...] Una década más tarde, en 1977, la UPA desaparece absorbida legalmente por San Cristóbal.* (Degregori 1990:46).

⁵ UNSCH 1977:4.

⁶ Ministerio de Educación Pública. Antecedentes Históricos y Legales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1677-1959. Escuela de Artes Gráficas del Politécnico Nacional “José Pardo” Lima. 1959. Pp. 22-23. Citado en UNSCH 1977: 49.

“La representación de Ayacucho [...] no solicita la reapertura de la Universidad Nacional de San Cristóbal con el tipo tradicional, antiguo y humanista; pide una Universidad moderna, de tipo industrial, capaz de servir a las necesidades propias de la región, con sentido económico y social.”⁷

Esta orientación, de resuelta innovación y de entronque con las necesidades sociales, económicas y culturales de su área de influencia, será resaltada en sus respectivos discursos en 1958, por Jorge Basadre, Ministro de Educación y Luis E. Valcárcel, Presidente de la junta encargada de formular el Plan de Organización y Funcionamiento y miembro del primer Consejo de Administración. A principio de 1959, año en el que finalmente empezará a funcionar nuevamente la Universidad, el Consejo de Administración aprueba una Declaración de Principios que afirma el compromiso de la Universidad con el desarrollo de la región:

“Artículo 31.- [...] la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga no podrá limitarse a ser un instituto superior de formación de profesionales, sino que deberá convertirse en un catalizador de las energías regionales, con el fin de lograr el necesario desarrollo económico, social, científico, literario y espiritual. “

“Artículo 4°.- La Universidad de San Cristóbal de Huamanga no cumpliría su misión si se constituyera en una torre de cristal que abrigara un humanismo o atrasado, o en un bastión defensivo de los intereses de una élite existente o por formarse. Su finalidad debe ser la preparación de conductores regionales de diferentes categorías y especializaciones de acuerdo con las necesidades, y poseedores de cultura y conocimientos prácticos.”⁸

La Declaración de Principios expresa así el deseo de que la Universidad se oriente resueltamente hacia el futuro, fijando “sus ojos en las angustiosas necesidades del presente y en las brillantes posibilidades del futuro”, aunque sin renunciar a su pasado, pues “mantendrá vivo el culto a sus fundadores y a los ilustres ciudadanos que le consagraron sus afanes, y respetará su tradición casi tricentenaria”. Si los sectores conservadores tuvieron algo que ver en la reapertura de la universidad, se les hace aquí una concesión, pero ha triunfado la perspectiva renovadora.

El reto era enorme, tal vez desmedido: en el mero centro de una de las regiones más tradicionales, símbolo vivo del antiguo poder colonial, generar una universidad moderna –

⁷ Ministerio de Educación Pública. 1959. Pp. 26-27. Citado en UNSCH 1977: 50. El subrayado es nuestro.

⁸ “Declaración de Principios de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga formulada por el Consejo Ejecutivo de la Universidad y aprobada por el Consejo de Administración el 28 de febrero de 1959, como Capítulo I del reglamento provisional de la U.N.S.C.H. (reproducido en UNSCH 1 1977: 185).

sobre las cenizas redivivas de la universidad colonial- para impulsar el desarrollo regional. El crecimiento demográfico y la falta de alternativas para los jóvenes, son problemas mencionados en el debate parlamentario previo a la reapertura, pero no habrá grandes inversiones productivas para el desarrollo de la región, que deberían dar sentido al quehacer de la universidad. Se apostó así, en la práctica, a un modelo de desarrollo en el que el sistema educativo -con la Universidad en la cúspide- se convertía en propulsor del desarrollo. Era entonces lógico que la vida de la ciudad empezara a girar en torno a la universidad.

Tal vez quienes redactaron la Declaración de Principios presintieran las enormes tensiones a las que iba a ser sometida la Universidad. Por ello su insistencia en varios artículos en la importancia de mantener un espíritu institucional, que esté por encima de los diversos grupos humanos reunidos en la Universidad:

“Si los objetivos de esos grupos son antagónicos, la vida institucional será dura y estará sembrada de hostilidades. Pero si surge como un anhelo común, habrá una inquebrantable confianza en el patrón de las finalidades que se buscan.”

Las primeras autoridades de la Universidad reabierta advierten un peligro real, conscientes de la dificultad de mantener la unión entre grupos de diversos orígenes en una ciudad pequeña, en la que la universidad iba a ocupar un lugar socialmente decisivo. Los conflictos naturales en esas circunstancias encontrarían un caldo de cultivo difícil de combatir en la tensión señalada entre el carácter muy tradicional de la sociedad ayacuchana y la pretensión de modernidad de la universidad. Se podría escribir toda la historia de la UNSCH como la del desarrollo de este tipo de tensiones, las que aparecerán como pugnas ideológicas y luchas políticas, aunque no debe olvidarse que, detrás de éstas, es toda la sociedad la que está crujiendo.

La importancia de la educación en los orígenes de Sendero Luminoso ha sido estudiada por Carlos Iván Degregori en dos trabajos importantes a los cuales nos remitimos (Degregori 1985 y 1990). Degregori nos recuerda el impacto de la universidad:

“Si en educación escolar Ayacucho va a la zaga, en educación superior, por el contrario, se despunta, y al hacerlo, produce quiebres insospechados en la historia regional. [..] Desde el primer momento, la universidad pareció decidida a demostrar que no era una más. Adelantándose una década a lo que estipularía la nueva ley universitaria de 1969, en la UNSCH se implantan desde un principio el sistema de créditos y los cursos semestrales [...] San Cristóbal resurge, pues, como “universidad de punta” que, además quiere ser funcional a

su región: forma Ingenieros Rurales, implanta un programa de especialización en Reforma Agraria, adquiere fundos experimentales de altura y valle, construye una planta de cerámica, desarrolla programas de investigaciones sociales y, en general, es vista con admiración y aprecio por la mayoría de la población. Para sus planes consigue, además, múltiple apoyo externo, especialmente de países europeos.” (Degregori 1990: 41, 42).

“Es necesario recalcar que el surgimiento de una universidad de perfil tan modernizante en la región más pobre y con una de las estructuras más arcaicas del país, produjo un verdadero terremoto social. Su impacto global no fue sólo decisivo sino inesperado, tanto para los grupos dominantes regionales como para el Estado, aunque éste tardaría mucho más en advertirlo.” (Degregori 1990: 43).

No sólo se trataba del impacto de las ideas nuevas en la vieja Huamanga tradicionalista, sino de los cambios producidos por la presencia misma de profesores y estudiantes. El prestigio social del catedrático –máxime si es foráneo- compite con ventaja con el de las antiguas autoridades de una sociedad en crisis. Llegan a Ayacucho profesionales jóvenes deseosos de encontrarse con lo que entonces se llamó el Perú profundo” y la universidad se convierte en un centro de experimentación, de debate y de crítica de una enorme vitalidad. El crecimiento de la población estudiantil será explosivo: de 228 matriculados en 1959 a 6,095 en 1980, luego de pasar por un pico de 7,610 en 1977 (año de la incorporación de la UPA a la UNSCH). Comparativamente, entre 1960 y 1980, el estudiantado de la UNSCH creció en más de 20 veces, mientras a nivel nacional sólo se multiplicaba por 8.⁹

Los jóvenes de la región encuentran entonces en la universidad una aparente salida en tina región en crisis en la que no aparecen otras vías de ascenso social ni se presentan propuestas pujantes de producción. “Recordemos una vez más –nos dice Carlos Iván Degregori- que todo este terremoto social tiene lugar en medio de la decadencia que vivía la región y sus clases dominantes tradicionales” (Degregori 1990: 45). Existe sin embargo una brecha enorme entre la exigencia de una universidad moderna y el tipo de educación que normalmente se da en la primaria y la secundaria. El espíritu crítico y creativo no ha sido desarrollado en los alumnos que llegan a la universidad. Tampoco la educación oficial ha tomado en cuenta su lengua materna el quechua ha tendido a despreciar su cultura.

⁹ Ver cuadro 4 Degregori, 1990b

	UNSCH	Indice	Nacional	Indice
1960	302	100.0	30240	100.0
1980	6095	2018.2	241,816	799.5

Tendremos así jóvenes que tienen enormes dificultades para expresarse por escrito, más aún si se trata de escribir algo original. La tendencia al plagio y a repetir mecánicamente lo que dice el profesor o el libro es tan fuerte como el desconcierto frente a la exigencia de ser creativo. Quienes pasaron por las aulas de Huamanga recuerdan la desesperación de los jóvenes en los exámenes, su enorme creatividad para plagiar, las súplicas a los profesores al salir desaprobados. Hasta en las tesis se encontraban páginas enteras plagiadas, sin que el estudiante tuviera clara conciencia de que esto estaba mal.

Ante estas grandes dificultades de los jóvenes, la universidad probablemente no fue suficientemente renovadora. Su concepción moderna se plasmó en sus laboratorios o en los fondos experimentales, pero no llegó a concretarse en la actividad pedagógica misma. En especial, los cursos se daban de forma bastante tradicional, con el dictado del profesor (“dictado” en su sentido literal en algunas ocasiones, con presión de los alumnos para que pudieran llenar así sus cuadernos de acuerdo a su experiencia de la secundaria). Salvo honrosas excepciones, la metodología de enseñanza reproducía así el patrón tradicional. Más allá de la voluntad o capacidad de los docentes, era muy difícil modificar esta situación, especialmente en áreas como educación o antropología, por la deficiencia de la biblioteca. En ésta abundaban los manuales de la Academia de Ciencias de la URSS, especialmente ediciones de la época de Stalin, aunque no se encontraban trabajos importantes sobre la realidad nacional o sobre el agro peruano.

Al referirse a esta situación, Degregori ha hablado de la “revolución de los manuales”¹⁰ : en las universidades, los manuales de marxismo-leninismo responden de forma aparentemente clara y contundente al desconcierto de jóvenes que ven derrumbarse sus antiguas convicciones tradicionales y buscan nuevas verdades de las cuales aferrarse, sin haber sido preparados teórica y psicológicamente para mantener un espíritu crítico que utilice la duda como recurso permanente, tal como se experimenta en una verdadera orientación científica.

Ese es el medio propicio para el desarrollo de Sendero. Ante esa enorme dificultad de los jóvenes por acceder a un pensamiento crítico universitario Abimael Guzmán y quienes lo acompañan, les dan seguridad con discursos claros, “brillantes” (por no decir “luminosos”), donde todo se explica: el acceso a la ciencia parece entonces abierto y fácil. Esa sigue siendo la base de la pedagogía de adoctrinamiento de Sendero.

¹⁰ Degregori, Carlos Iván, 1990c.

En ese nudo de contradicciones, no debe extrañar que el discurso de Sendero recuerde mucho en su forma y en su pedagogía el discurso teológico de la antigua universidad colonial:

“Durante un buen tiempo, la Universidad [colonial] de Huamanga, al igual que otras similares, estuvo bajo la influencia del ergotismo escolástico tomista, caracterizado por una enseñanza dogmática y aristocrática.” (UNSCH 1977: 24).

Esta oración casi puede dar cuenta de la situación de la universidad en la época de la hegemonía de Sendero en ella, si se reemplaza “tomista” por “marxista-leninista-pensamiento Mao Tse Tung”. Hasta la calificación de “aristocrática” podría aplicarse a la enseñanza de Sendero si se considera que pretende formar una nueva élite que, por ser tal, tiene derecho a mandar, como lo hace el Partido sobre las masas. Hasta en el trato excesivamente formal del dirigente con los militantes o de los militantes entre sí, se manifiesta un ambiente cultural propio de antiguas formas provincianas de relaciones, que reproducen o copian actitudes aristocráticas. El cultivo de una oratoria efectista se convierte en ese contexto en un arma importante de convencimiento y de invectiva.

b. El desarrollo de PCP-Sendero Luminoso en Huamanga

Es conocido el origen ayacuchano de Sendero Luminoso¹¹ :

“En 1962 llega a Ayacucho Abimael Guzmán y es nombrado responsable del trabajo juvenil del Comité Regional “José Carlos Mariátegui” del PCP. Desde un inicio se constituye en el nexa Más notorio entre los intelectuales “provincianos” y la juventud regional.”¹²

En 1964, se produce la ruptura con el Partido Comunista del Perú –pro-soviético (PCP-Unidad)- dirigido por Jorge del Prado, que mantiene el control sobre el movimiento sindical organizado en la CGTP. El nuevo partido (PCP-Bandera Roja), de orientación pro-china, se vuelve a dividir en 1967: por un lado, el PCP-Bandera Roja y por el otro, el PC del P -Patria Roja. Como se sabe, este último se desarrollará en el medio universitario, donde controlará la Federación de Estudiantes del Perú (FEP) y sobre todo entre los maestros a través de la organización y control del SUTEP.

¹¹ Para un recuento histórico amplio de los orígenes de Sendero Luminoso, véase Degregori 1986 y 1990. Véase tal bien Mercado 1982 y 1988, que coincide con los hechos, aunque su interpretación sea radicalmente distinta.

¹² Degregori, 1986: 27, 28.

Dentro de Bandera Roja, continúa la lucha, esta vez entre el sector liderado por Saturnino Paredes, quien encabeza el trabajo campesino y Abimael Guzmán, dirigente del Comité Regional “José Carlos Mariátegui” de Ayacucho, formalizándose la ruptura en 1970. Aun cuando la Confederación Campesina del Perú dirigida por Paredes no tenía mayor representatividad nacional, con la ruptura el grupo de Ayacucho pierde ese débil vínculo con la organización gremial campesina, manteniendo su presencia casi exclusivamente en medios estudiantil y magisterial. El grupo ayacuchano se considera así mismo como el único auténtico Partido Comunista del Perú, pero, para fines prácticos, el pieza a ser identificado como “Sendero Luminoso”, por su control del Frente Estudiantil Revolucionario (FER) “por el sendero luminoso de Mariátegui”, lema con el que este FER se distinguirá a su vez de otros FER controlados por otros grupos políticos.

Al analizar este proceso, Carlos Iván Degregori constata:

“Sendero Luminoso nace [..] amputado de su brazo rural, tan importante dentro de sus concepciones maoístas y, más allá (o más acá) de ellas, dentro de la realidad regional y nacional.” (Degregori 1986: 30).

Sostenemos que lo educativo es un espacio clave para el desarrollo de Sendero. Esto no significa, sin embargo que la instrumentalización de la educación haya sido realizada conscientemente desde los inicios. Pareciera más bien que el proceso es inverso: **sería porque Sendero se queda replegado en sectores ligados a la educación (universidad y maestros) que va descubriendo el enorme potencial movilizador de ese sector.** No creemos aquí en un determinismo histórico. La mejor prueba de ello es que otro partido político, Patria Roja, asentado en sectores sociales similares, tomará un rumbo distinto, en especial cuando decide participar en las elecciones para la Asamblea Constituyente. Parte de la explicación del alejamiento cada vez mayor de los caminos podría estar en el éxito mucho mayor de Patria Roja en el trabajo sindical, especialmente con el control del SUTEP a nivel nacional. Más allá de la radicalidad del discurso ideológico de la mayoría de los partidos de izquierda de la época, su acercamiento a la realidad social a través del trabajo gremial los fue conduciendo a ir matizando en la práctica su evaluación de los hechos. Sendero, en cambio, nunca aceptó evaluar sus ideas desde sus fracasos en su práctica social. En lugar de aprender del movimiento social, se fue endureciendo. Para sobrevivir y luego desarrollarse, encontró una metodología propia: formar un grupo selecto y totalmente cerrado, en el que ninguna duda podía ser permitida, y que funcionara con tina voluntad política totalmente firme e inquebrantable. Su problema es que quienes están fuera de la secta así formada, no se dejan fácilmente convencer y por ello Sendero no tiene otro

recurso sino la violencia y el terror para imponerse a quienes tienen opiniones distintas a las suyas.

No es casual que Sendero insista tanto en la importancia de la ideología: no podría existir sin un cuerpo doctrinario absolutamente preciso e incuestionable, que hace su fuerza aunque a la larga sea también su debilidad, pues la realidad termina siempre siendo más terca que las ideas aparentemente más brillantes. Pero, mientras tanto, Sendero supo aprovechar su presencia entre grupos de estudiantes y del magisterio para ir desarrollándose entre ellos. Sendero fue entonces descubriendo el potencial de lo educativo para sus planes políticos porque se encontraba reducido a ese espacio. A la vez, no es casual que desde el inicio haya tenido una fuerte implantación entre estudiantes y maestros. Nos interesa entonces precisar la relación intrínseca que existe entre, por una parte, la forma de hacer política de Sendero –y en ella sus métodos de adoctrinamiento y la preponderancia que da a la ideología– y, por otra parte, una manera tradicional de enseñar que sigue siendo mayoritaria.

Que Sendero no haya calibrado de inmediato el peso de la educación, nos lo indican los acontecimientos de junio de 1969 en Ayacucho y Huanta¹³. A raíz del Decreto Supremo 006 dado por el gobierno militar, que recortaba la gratuidad de la enseñanza, obligando a los estudiantes de secundaria repitentes en alguna materia, a pagar una suma importante, se producen en Huanta y en Ayacucho protestas populares, con movilizaciones brutalmente reprimidas, con muchos muertos y heridos (18 muertos y 66 heridos según comunicado oficial). En esos momentos, Abimael Guzmán y su “fracción roja” se encontraban preocupados esencialmente por su lucha interna con Saturnino Paredes. Según Degregori:

“Aún después del gigantesco mítin del día 17 de junio y los graves incidentes en el mercado central y en toda la ciudad de Ayacucho el viernes 20, la dirección regional, ensimismada en sus problemas internos, parece haber seguido subestimando la magnitud y la potencialidad del movimiento y, Por tanto, el peligro de una represión generalizada. [...] La redada del 21 de junio probó que, en efecto, a la Fracción roja” el movimiento le estalló en las manos como un petardo, que no lo había planificado ni logró dirigirlo cabalmente. Sin embargo, aunque remoloneando, participó en él y sus miembros terminaron sufriendo prisión o enfrentándose en las calles contra las fuerzas represivas.” (Degregori 1990: 173, 174).

¹³ Sobre las luchas de Ayacucho y Huanta por la gratuidad de la enseñanza, véase Degregori, 1990.

Aunque estas luchas consiguieron la derogación parcial del DS 006, el resultado no fue del todo favorable para el Comité Regional “José Carlos Mariátegui”:

“A raíz de los sucesos de junio del 69 la represión se abate sobre Ayacucho, decenas de dirigentes del Frente de Defensa son detenidos y un buen número trasladados a Lurigancho donde permanecen por varios meses y en algunos casos hasta un año. El Frente se desarticula. Cuando a partir de 1972 intenta resurgir, nunca será el de antes porque el contexto regional ha comenzado a cambiar aceleradamente.” (Degregori 1985: 30).

El Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho había surgido en 1966. A la convocatoria del rector para reclamar al Estado rentas para la Universidad, habían respondido las principales organizaciones gremiales de la ciudad:

“De esta forma, una conjugación de circunstancias muy concretas, posibilitó que la universidad convirtiera su peso económico e ideológico en fuerza política. Porque a impulso de los sectores más políticos, especialmente de la “fracción roja” que dirigía Abimael Guzmán, la mayoría de participantes coincidió en que la lucha trascendía los marcos de la universidad y el 14 de abril de 1966 decidió conformar el Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho” [...] A los pocos días de su constitución, el Frente convoca a una movilización que lleva a la Plaza de Armas más de 10 mil personas [...] San Cristóbal consigue la restitución de sus rentas. La victoria consolida la naciente organización que, entre 1966 y 1969, vive una época de verdadero esplendor...” “Aprovechando [...] cierto vacío de poder, ese momento decisivo en que la capa señorial terrateniente se batía en retirada y las nuevas capas burocráticas y comerciales ligadas a la expansión del Estado todavía no habían llegado [...], en los años 60 una nueva élite nucleada en la universidad y en el Frente de Defensa irrumpe por esos resquicios y se convierte en verdadero contrapoder en Ayacucho, respetado y temido por el poder local tradicional e incluso por el poder central. Y en el corazón de ese contrapoder germinaba la “fracción roja”.” (Degregori 1990: 44-45).

Esa experiencia originaria, de un pueblo puesto al servicio de la Universidad, marca de modo decisivo el rumbo de Sendero. Esa nueva élite de la que habla Degregori, no es, evidentemente, un tipo de élite nueva del todo. Es cierto que al tradicionalismo católico contraponen un ateísmo radical, pero lo hace al modo antiguo: las profesiones de fe de “materialismo dialéctico” son similares a las opuestas reivindicaciones públicas del “idealismo” que algunos párrocos seguían predicando. Testigos de la época cuentan cómo en las procesiones, algunos curas solían detenerse ante la puerta de la universidad para despotricar del materialismo, de un modo similar al que los seguidores de Guzmán utilizaban para criticar, desde sus cátedras, el idealismo predicado por esos mismos curas. Dos

posiciones diametralmente opuestas, pero que compartían un mismo tipo de discurso dogmático y simplista.

A fines de los años 60 y principios de los 70, era práctica común de muchos grupos de izquierda el centrar sus actividades en la universidad para, desde ella, hablar del pueblo y de la lucha armada. Sendero, en esa época, parecía sólo ser uno más de ellos, aunque se caracterizaba ya por una intransigencia e intolerancia a prueba de todo.

Pero, mientras muchos partidos de izquierda buscaban salir de las aulas para acercarse al movimiento popular, Sendero convirtió durante mucho tiempo la universidad en el centro de su acción, desarrollando la tesis de la “Defensa de la Universidad”, considerada un bastión del pueblo. En su relación con el pueblo, Sendero hace de la universidad un elemento clave. Veámoslo en un documento del FER “por el luminoso sendero de Mariátegui”¹⁴:

“Como el marxismo no brota espontáneamente en las masas populares, éste es difundido por el proletariado a través de contingentes de intelectuales que conforman el movimiento intelectual, cuyo rol es de contribuir a propalar el marxismo y la línea de clase del proletariado, para el logro de la toma de conciencia por las masas populares y la preparación de las condiciones subjetivas de la revolución.[...] Por todo ello, el Movimiento Universitario no puede ser entendido sino como parte del movimiento de la intelectualidad; pues sólo ello permite fijar con claridad el papel estratégico del Movimiento Universitario.” (FER 1974: 6).

Criticando esta posición, un documento del SUTE-UNSCH¹⁵ señalaba:

“Para preservar este bastión se repliegan al interior de la Universidad y desgraciadamente la UNSCH se convierte en su último baluarte donde deben refugiar a sus menguadas fuerzas: copar las plazas existentes, ampliar nuevas plazas y luego mantenerlas en sus manos a como dé lugar. Se abre así un período (1971-1975) de aguda lucha en la cual S.L., reducido a la UNSCH, busca imponerse por todos los medios, no vacilando en el terrorismo ideológico, las arbitrariedades y los despidos de profesores y estudiantes, inclusive el mismísimo Guamán Poma ...” (SUTE-UNSCH 1976: 2).

El documento alude a una lucha importante en torno a los planteles de aplicación de la UNSCH, el “Guamán Poma de Ayala”. Para entender lo que pasó ahí, tenemos que retroceder unos pocos años:

¹⁴ FER, *Por el luminoso camino de Mariátegui*. Órgano del comité nacional. Enero 74. Año 1, N°1.

¹⁵ SUTE-UNSCH Las dos líneas en el Sute-UNSCH y la situación actual. Ayacucho. Mayo 1976.

“A inicios de los 70 el FER la FUSCH y el sindicato de docentes (SUTE-UNSCH)¹⁶ se convierten en bases importantísimas de un Frente de Defensa utilizado para obtener mayorías en debates universitarios e incluso para la tacha y separación de profesores.” (Degregori 1990: 190).

Esta política, sin embargo, los irá desgastando en el Frente de Defensa. En la UNSCH también se desarrollan las contradicciones. En 1973, una amplia coalición estudiantil toma por asalto la residencia universitaria controlada por Sendero. En 1974, Sendero pierde la hegemonía en el Consejo ejecutivo y se divide el SUTE-UNSCH, llevándose el SUTE-UNSCH antisendero¹⁷ a la mayoría de profesores:

“A partir de 1975 SL se atrinchera en su antiguo bastión, el Programa de Educación, y en la única organización de masas en la que van a conservar hegemonía durante toda la década, el SUTE-Huamanga.” (Degregori 1985: 35).

Es en ese contexto que debe entenderse la lucha por el Guamán Poma:

“A partir de 1975 SL exige la creación de un segundo turno vespertino en los Planteles de Aplicación “Guamán Poma de Ayala” de la UNSCH. Los planteles, donde se impartía educación secundaria en cinco aulas de 42 alumnos cada una, habían sido siempre el semillero del FER. La apertura de un segundo turno significaba multiplicar por dos no sólo el número de estudiantes sino también de profesores.[.] El nuevo Consejo Ejecutivo no accede a la demanda y los activistas de SL toman los locales. Durante 18 meses los mantendrán tomados. [...] Manejando todavía con gran habilidad los espacios legales, utilizan los restos del Frente de Defensa para neutralizar la represión policial [...]. Pero poco a poco, el movimiento languidece, queda hasta el final el núcleo duro que es desalojado por la policía ya prácticamente sin violencia.” (Degregori 1985: 35-36).

Se repite comúnmente en los medios de comunicación que Sendero Luminoso había venido preparándose durante más de diez años para la lucha armada. Esta es sin embargo una verdad a medias que esconde la realidad histórica y que corresponde más bien a la manera cómo Sendero mismo evalúa su propia historia. Muchos fueron los partidos políticos que en la misma época se venían “preparando” para lo mismo, encontrando sin embargo en el trabajo con las organizaciones populares una forma más eficaz de hacer política. En el caso de Sendero, en cambio, constatamos una sucesión de derrotas políticas que lo

¹⁶ Organizaciones controladas por Sendero. Este es, obviamente, el que firma el documento citado líneas arriba.

¹⁷ Este es, obviamente, el que firma el documento citado líneas arriba.

conducen a replegarse a los espacios en los cuales tenía todavía posibilidades de acción: la Universidad –en la cual van perdiendo terreno-, grupos de maestros, y a través de éstos, jóvenes de colegios secundario (en especial a través del FUESA que apoyará las huelgas magisteriales de 1978 y 1979).

De aquí en adelante, se irá cerrando cada vez más en sí mismo y, el pujado por la radicalidad propia de los sectores que lo conforman, no tendrá otra alternativa para subsistir como organización, sino iniciar lo que venía pregonando desde tanto tiempo: la lucha armada.”¹⁸

2. Lo educativo como base social de Sendero Luminoso

a. La práctica educativa de Sendero

Luego de ese rápido recorrido histórico, vayamos ahora a lo que nos interesa más específicamente en este trabajo. La pregunta es: ¿Qué relación interna existe entre la forma de hacer política de Sendero y los sectores sociales a los cuales se vio en gran medida reducido, al menos en sus inicios, es decir estudiantes y maestros? Dicho de otro modo: ¿Qué relación existe entre Sendero y el quehacer educativo?

En la clausura de la “Primera Escuela Militar”, en abril de 1980, Abimael Guzmán arengó a los participantes con un discurso lleno de emotividad y de simbolismo. Ese discurso puede considerarse como paradigmático de la orientación de Sendero hasta la actualidad. En él, hace una referencia a las escuelas:

*“Ellos en su vieja y sangrienta violencia, en su paz de bayonetas, en su guerra maldita que liquida en las cárceles, en las escuelas, en las fábricas, en los campos.”*¹⁹

Desde que inicia la lucha armada, Sendero no vuelve a hablar de la defensa de la universidad, menos aún considerará que algunas escuelas puedan ser bastiones populares como lo hizo con el Guamán Poma.

*“El entrar a la lucha armada nos plantea una contradicción: lo viejo y lo nuevo; el desarrollo del Partido a través de la lucha armada es lo nuevo; lo viejo es lo hecho hasta aquí, incluso lo bueno incluso lo mejor que hemos hecho ha empezado a ser lo viejo ...”*²⁰

¹⁸ Para mayor análisis, se puede consultar Degregori, 1990: 204 y sgtes.

Para Sendero, con el inicio de la lucha armada, la escuela y la universidad forman parte de “lo viejo” **de lo que hay que destruir**. Hemos visto que, desde el inicio, Sendero tendía a poner las organizaciones que controlaba al servicio del Partido considerado como el auténtico representante de las masas. Conforme iba perdiendo el control político sobre otras organizaciones, Sendero se había replegado a las instituciones educativas, intentando utilizarlas para su desarrollo partidario. En sus luchas en la universidad y en el colegio de aplicación Guamán Poma, Sendero buscaba, sin embargo, a su modo, transformar esas instituciones y desarrollar en ellas una educación popular. Con el inicio de la lucha armada, desaparece por completo esa perspectiva: las instituciones educativas son equiparadas con las cárceles y por ende tendrán que ser destruidas, aunque también deben ser utilizadas como instrumentos al servicio de la guerra. Esta actitud explica lo que hemos encontrado en la investigación.

b. La relación con lo educativo desde el mundo andino

Más allá de lo que dice ser, Sendero –como cualquier grupo político- no es ajeno a la realidad histórica y cultural en la que se desarrolla. Por eso nos interesó verlo en sus orígenes ayacuchanos. También es muy peruano, en la medida que la realidad ayacuchana representa aspectos importantes de la realidad nacional, aunque en esa región estén más desarrollados ciertos aspectos de esa realidad. En ese sentido, la relación con la educación que se observa en la región de Ayacucho es similar a la que se da en toda la sierra y en alguna medida en todo el país.

En la tradición andina originada bajo la dominación colonial, encontramos frente a la educación de la escuela una desconfianza radical²¹. Una excelente formulación de esta relación se manifiesta en el relato de un anciano quechua hablante ayacuchano. Para él, en un “monte llamado escuela” vivía el *ñawpa machu*, el gentil, quien aparece como aliado de Jesús, luego del triunfo de éste sobre el Inca, su hermano mayor. El *ñawpa machu* engaña a los hijos del Inca: quiere devorarlos, pero les dice que el Inca ha peleado con Mama Pacha. y se ha reconciliado con Jesús. Los niños se asustan ante el papel escrito que les enseña y se escapan. El relato termina como una versión del Inkarrí: tal vez los hijos del Inca vuelvan. El simbolismo del relato es muy claro: los españoles han vencido a los indios, y en la

¹⁹ “Somos los iniciadores”. Documento de la I Escuela Militar. 19 de abril de 1980. Mimeografiado. P. 17. El subrayado es nuestro.

²⁰ “Somos los iniciadores”, p.1.

²¹ El punto a continuación ya fue brevemente tocado en el Capítulo I.

escuela les asustan y les engañan y la escritura es uno de sus instrumentos de poder importantes.²²

La manera maoísta de entender la educación el pata perfectamente con esta concepción. Leemos por ejemplo en *El Diario*:

*"Dentro de la cultura, la educación, como instrumento ideológico que asegura la retransmisión de los patrones culturales de una sociedad dada, cumple su papel en el reforzamiento de la superestructura que busca asegurar la continuidad del sistema social y en una sociedad de clases, de las clases en el poder del estado"*²³.

Aunque no utilice el lenguaje simbólico andino, Sendero presenta aquí una visión de la escuela que, sin bien no se expresa en términos míticos como en el relato sobre el *ñawpa machu*, coincide con él para decir que la escuela es un mero instrumento de poder de los dominantes.

El asunto es, sin embargo, más complejo. El relato sobre el *ñawpa machu* fue narrado por un anciano ayacuchano quechuahablante monolingüe. Su actitud con respecto a la escuela expresa temores presentes en la tradición andina colonial, pero sólo representa un aspecto de la relación colonial con el mundo blanco dominante. La resistencia andina durante la Colonia combinó en efecto la rebeldía y el rechazo radical que aquí se manifiestan, con la convivencia, la adulación, el acomodo con el poder, la voluntad de apropiación de los elementos culturales de origen hispano.

De hecho, en otro relato andino sobre la escuela²⁴, encontramos una relación con la escuela que no es sólo de temor, sino que es también de búsqueda de apropiación del saber encerrado en la escritura. Ese relato nos habla de un joven colegial que, luego de aprender a leer y escribir en su pueblo, sale en busca de trabajo. Se encuentra con un personaje denominado Juan Sabio, quien le ofrece trabajo. Desatendiendo las advertencias que le había hecho una señora en un sueño, el muchacho demuestra que sabe leer, a consecuencia de lo cual Juan Sabio lo manda devorar por sus fieras. Hasta aquí, el relato se parece al anterior: quien se atrevió a aprender a leer y escribir termina por ser devorado. Pero el cuento sigue. El muchacho tenía un hermano que hace lo mismo que su mayor y sufre una suerte semejante. El tercer hermano, en cambio, le hace caso a la advertencia del

²² El relato en mención ha sido publicado en Ortiz Rescaniere, Alejandro, 1973. Para su análisis y el de las otras actitudes hacia la escuela rural señaladas más adelante, véase: Ansión, Juan, 1989.

²³ *El Diario*, 13 de setiembre de 1989.

²⁴ Vergara Figueroa, Abilio, 1990.

sueño: desconfla de Juan Sabio y aparenta no saber leer. Es llevado entonces a trabajar en un lugar donde tiene que desplazar libros muy pesados que resultan ser libros de magia de los cuales el colegial va aprendiendo hasta poder enfrentarse a Juan Sabio y vencerlo luego de batallas muy duras en las que ambos adversarios utilizan recursos mágicos.

Este relato pertenece a un señor quechuahablante de Huanta que trabaja en una zona de producción más moderna, la del valle del río Apurímac. Esta vez, se plantea la apropiación del saber del opresor, como una manera de **progresar** y la clave del éxito está en engañar a quien engaña, apropiándose el saber del otro sin olvidar el propio (representado en el relato por la señora que habla en sueño). Sin embargo, el saber que es apropiado es un saber mágico contenido en los libros. Aquí, la escuela se percibe como un elemento central y positivo, aunque el poseedor del saber de la escuela, Juan Sabio, siga vinculado a fieras que devoran. De algún modo, el relato expresa la visión de muchos campesinos sobre la escuela: asusta, pero es necesaria. Ella ha venido siendo utilizada, dentro de estrategias familiares de largo plazo, como un trampolín para salir de la situación, para “progresar”, para “dejar de ser campesino”, “ser algo”.

El esquema básico sigue el mismo, pero la actitud es ahora distinta: prevalece el deseo de apropiación. A partir de esta actitud, se abren dos maneras muy distintas de establecer la relación con la escuela. La primera no es sino una variante de la actitud anterior, sólo que en lugar de huir frente al saber de la escuela, se busca utilizarlo en beneficio propio. De cierta manera, esa es también la actitud de Sendero cuando pretende utilizar la escuela de manera meramente instrumental y prohíbe, por ejemplo, a los profesores enseñar otra cosa que no sea lenguaje o matemática, es decir lo más operativo, lo más funcional para sus fines. El saber de la escuela sigue siendo percibido básicamente como un saber extraño, de orden mágico. Pero Sendero parece oscilar entre esta actitud y la del rechazo total, porque, para seguir hablando en los términos del cuento, no cree en el valor de sus recetas mágicas, no busca apropiárselas, pues tiene otros libros propios de fórmulas mágicas que considera más eficaces.

Esta actitud de apropiación del saber de la escuela puede derivar también en una segunda manera de establecer la relación con el saber que ella representa. A través de la experiencia escolar, se va conociendo al “monstruo” desde dentro, de tal manera que se pueda acceder a las fuentes de ese saber, sin tenerle ya ningún tipo de miedo, sin considerarlo intangible como lo es un saber mágico, con la libertad más bien para poder utilizarlo de la mejor forma, transformándolo y desarrollándolo.

Este segundo camino es el de muchos estudiantes y profesionales en el Perú, pero es un camino que Sendero, por sus propias características, es incapaz de transitar. Es el camino que busca, por ejemplo, desarrollar una tecnología moderna, entroncada con las experiencias y conocimientos andinos, para proponer un desarrollo productivo regional. Ese es el camino que la universidad de Huamanga escogió y que Sendero nunca entendió. Su criminal atentado contra el fundo experimental de Allpachaka, matando reses productos de años de investigación, destruyendo germoplasma y experimentos importantes para la región, demuestra que sigue en el fondo desconfiando profundamente de los conocimientos venidos de fuera. Este segundo camino es el de Arguedas cuando proponía recoger lo mejor de la cultura andina y de la cultura occidental. Es el camino que acepta el encuentro y la mezcla de “todas las sangres” como una riqueza y una enorme posibilidad para el país.

De algún modo, el estudiante huamanguino comparte algo de esas diversas actitudes hacia la escuela (o la universidad). Ella aparece poseedora de un saber misterioso, mágico, que asusta, frente al cual existe una relación ambivalente: al no entender, es grande la tentación de escaparse, pero al mismo o tiempo ese saber fascina y se sabe que es fuente de poder, por ello el esfuerzo por apropiarse de él. Se busca la escuela como fuente de progreso (en buena medida de ascenso social), pero en este aspecto las frustraciones son enormes porque ni siquiera la universidad garantiza un buen trabajo, aunque, eso sí, el joven que ha terminado su secundaria y con mayor razón aquel que ha estado en la universidad, se resiste a volver al campo... al menos como campesino.

Sendero presenta una solución atractiva para estas dificultades. Ofrece un discurso claro, aparentemente sin fallas, fácil de entender, un discurso que no se diferencia mucho de las recetas de un libro de magia. Es claramente un discurso reaccionario, que se desarrolla sobre la base de los viejos temores. Sendero no toma en cuenta, sin embargo que muchos antiguos fantasmas coloniales van desapareciendo en el país y que el propio proceso educativo –dentro de sus enormes limitaciones genera también masivamente una actitud nueva en relación con la escuela.

Por eso Sendero está entrampado. Aunque no sea consciente de ello, su éxito es posible por la existencia en las mentes de una visión de la escuela que asusta por ser poseedora de un saber entendido en forma mágica, que es el saber de los poderosos. Pero el país está cambiando y la educación contribuye a ello. Contrariamente a la ilusión maoísta, el proceso educativo, en su desarrollo, produce efectos complejos. Quienes conocen la escuela por dentro ya no le tienen tanto miedo y pueden aprender a conocer mejor sus cualidades y virtudes. Por más mala que sea la calidad de la educación, de algún modo abre

nuevos horizontes a muchos jóvenes y les permite tener más variados elementos de referencia para pensar. Sendero es en el fondo muy pesimista sobre la naturaleza humana. Si fuera cierto que existe en el Perú una imposición planificada de la educación por una clase (supuesto falso, pues precisamente la crisis de dominación no ha permitido tal cosa), aún habría que suponer que los niños y jóvenes son tan torpes que no se dan cuenta de nada y simplemente asimilan lo que se les da. **Esto último es precisamente lo que hace Sendero.**

Para demostrar lo contrario, bastaría ver la creatividad científica de muchos jóvenes provenientes de sectores populares. A la larga, esa base de Sendero se irá perdiendo, **siempre y cuando se mantenga la tendencia a la masificación de la educación** que se venía dando hasta el año 90 y ésta **avance significativamente hacia una mayor calidad.** Por ello, la lucha por una educación de calidad para todos es la mejor forma de luchar con Sendero a mediano plazo y resultan preocupantes los datos recientes que parecen indicar el colapso del sistema educativo.

c. La noción jerárquica colonial del maestro y de la educación

Como en toda sociedad tradicional, en la sociedad andina la jerarquía ha sido socialmente muy importante. Pero, en la realidad campesina al menos, todo ascenso en prestigio y poder, siempre ha tenido un enorme contrapeso en las obligaciones hacia la comunidad. El Estado colonial utilizó la jerarquía andina para sus fines políticos, pero desvirtuándola en gran medida al no mantener la reciprocidad correspondiente. De ahí la ya mencionada desconfianza campesina y la sensación justificada de engaño.

Ahora bien, hoy en el Perú utilizamos familiarmente la palabra “maestro” para designar al profesor, al docente. Pero en sus orígenes, la noción de “maestro” pertenece a esa concepción jerárquica colonial (y, además, francamente feudal). La palabra tiene muchas connotaciones, pero para Sendero la connotación “colonial y feudal” (sin “semi-”) es la que prevalece. Y esa concepción jerárquica de la educación es la que va al encuentro con la situación y la actitud de los jóvenes de los que acabamos de hablar. Veamos.

Abimael Guzmán gusta aparecer como maestro. Luis Guillermo Lumbreras, quien lo conoció en los claustros huamanguinos, lo describe así:

“Un hombre brillante, un gran polemista; poseedor de retórica precisa, hablaba con frases cortas, las que siempre contenían algo específico. Como profesor era brillante; como

expositor, excelente. No así escribiendo; hablando era fluido y sumamente riguroso, era muy disciplinado y ordenado, poco proclive al ocio, estaba buscando siempre qué hacer y hablando sobre lo que había que hacer...”²⁵ (p.41).

Todos los que lo conocieron coinciden con la descripción. Brillante, excelente expositor, riguroso.... éstas son cualidades de un buen profesor. Pero ¿qué tipo de maestro es? ¿Qué tipo de educación nos plantea? En la famosa “entrevista del Siglo”²⁶ podemos encontrar algunas respuestas.

“El marxismo siempre nos ha enseñado que el problema está en la aplicación de la verdad universal [...] es en medio de todo ese fragor, aplicando de la manera más fiel posible la verdad universal a las condiciones concretas de nuestro país, como se ha plasmado el pensamiento Gonzalo.” (p.5).

Existe una verdad universal, que es la del “marxismo-leninismo-maoísmo, principalmente maoísmo”. Esta verdad no cambia, aunque esto no elimina la creatividad en la aplicación a cada realidad concreta. En el caso peruano, esta aplicación es el pensamiento Gonzalo²⁷. La verdad universal es claramente entendida como “verdad absoluta”. De ella deriva todo. El razonamiento es entonces totalmente deductivo: de las “leyes universales” deben deducirse las aplicaciones a la realidad. Esa aplicación no es, sin embargo obra de todos, sino es producida por el pensamiento guía:

“... las revoluciones generan un pensamiento que las guía, resultado de la aplicación de la verdad universal de la ideología del proletariado internacional a las condiciones concretas de cada revolución”.²⁸

²⁵ Guillermo Lumbreras, 1986:41.

²⁶ “Desde la clandestinidad, habla el presidente Gonzalo. La entrevista del siglo”. En El Diario, 31 de setiembre de 1988.

²⁷ Antes, Sendero hablaba de “marxismo-leninismo-pensamiento Mao Tse tung”. El “pensamiento Mao Tsetung” era concebido como la aplicación particular del marxismo-leninismo al caso chino. Pero se produjo ahí una curiosa superposición entre Mao y Mariátegui. Se llega a la conclusión que “en Mariátegui [...] encontramos tesis similares a las que el Presidente Mao ha establecido a nivel universal” (“Entrevista del siglo”, p.4). Al volverse universal, el “pensamiento Mao Tse tung” se convierte en maoísmo, y la aplicación de ese pensamiento universal al Perú es “pensamiento Gonzalo”. Se observa que, en el camino, el pensamiento de Mariátegui, antes considerado “pensamiento guía” ha quedado relegado a un segundo plano, quedando como antecedente o fuente de inspiración del “pensamiento Gonzalo”. Véase: “este fenómeno se especifica primero como pensamiento guía, luego como pensamiento guía del Presidente Gonzalo y, posteriormente, como pensamiento Gonzalo.” (Documentos fundamentales.... 1988, p.VIII, véase nota siguiente). Esta lógica de pensamiento prepara un eventual paso siguiente, luego de la muerte de Guzmán: el ingreso del pensamiento Gonzalo al Olimpo de las verdades universales y la aparición de un nuevo “pensamiento guía”, como aplicación de la verdad universal del “marxismo-leninismo-maoísmo-gonzalismo, principalmente gonzalismo”.

²⁸ Documentos fundamentales del Primer Congreso del Partido Comunista del Perú (Congreso marxista, congreso marxista-leninista-maoísta pensamiento Gonzalo). Suplemento especial del Diario, domingo 7 de febrero de 1988.

La verdad universal lo ilumina todo:

*“... persistimos en partir de nuestros principios, así es como iluminados por ellos podemos resolver nuestros problemas concretos.”*²⁹

El simbolismo de la luz es central en el discurso de Sendero y más aún en su iconografía. No es casual que se llame Sendero Luminoso: aunque ése no sea su nombre oficial, tampoco lo rechaza con mucha fuerza. La hoz y el martillo superpuestos a un sol radiante, son la mejor representación gráfica de esa verdad universal del marxismo-leninismo-maoísmo que lo ilumina todo. En una antigua publicación del FER “Por el luminoso sendero de Mariátegui”, el rostro de Mariátegui, estilizado, aparece superpuesto al sol radiante. Hasta donde sabemos, las imágenes superpuestas no han llegado todavía a identificar explícitamente a Guzmán con el sol. Tal vez para eso hace falta que el “pensamiento Gonzalo” se vuelva “gonzalismo”, es decir verdad universal. Sin embargo, sobre el asunto, existen muchas ambigüedades. Un afiche más reciente de Sendero ya no presenta a Gonzalo de cuerpo entero llevando la bandera, sino sólo está su rostro – “luminoso”- superpuesto a la bandera, en el lugar de la hoz y el martillo.

Guzmán se presenta a sí mismo como humilde intérprete de los clásicos del marxismo y sobre todo (“principalmente”, en la jerga senderista) de Mao:

*“Lo que estoy diciendo no es sino la aplicación de lo que el Presidente Mao enseñó.”*³⁰

Esta es la versión oficial, la de Guzmán y de la jerarquía, que se vuelve a encontrar en otros documentos.³¹

Sin embargo, para sus seguidores, Gonzalo parece ser bastante más que quien aplica la verdad universal: de él mismo emana la luz. En un poema de 1986, se encuentra lo siguiente:

*Hoy nos encierran, nos lapidan pero no
pueden ni podrán, impedir que la luz llegue a
nuestros
ojos, a nuestras mentes, porque la luz
de Gonzalo traspasa cualquier barrera*

²⁹ “La entrevista del siglo ...”, p.21.

³⁰ “La entrevista del siglo ...”, p. 21.

³¹ Por ejemplo en “Documentos fundamentales... II. Acerca del pensamiento Gonzalo”, 1988.

*porque la luz de Gonzalo es luz
brillante
que aviva nuestras mentes y
corazones.³²*

El dibujo que sirve de trasfondo a los poemas es el mismo que acompaña el texto oficial “Acerca del pensamiento Gonzalo”. Al ser intérprete único de la “luz” universal, Gonzalo se convierte él mismo en luz.

El militante, por tanto, no tiene luz propia, su mente tiene que dejarse llenar por la luz de Gonzalo. Como maestro, Gonzalo es poseedor del conocimiento. Sus discípulos sólo deben eliminar cualquier barrera para dejar que ese conocimiento llegue a sus mentes. Sólo tienen que aprender lo que Gonzalo les enseña, sin permitir que otras cosas, otras ideas distintas se interpongan. Tienen que aprender a repetir lo mejor posible las lecciones del maestro y dedicarse a transmitir estas lecciones.

Ahora bien, Gonzalo no es sólo la **luz que llena las mentes**, no es sólo un conocimiento que lo explica todo, que pone orden en el mundo con una coherencia absoluta y definitiva, también es la **luz que nace de la acción del Partido**. Esta estrecha relación entre la verdad del conocimiento y la verdad de la acción supone una identidad entre ambas, identidad entre el nivel de las ideas y el de los hechos. Esa es en todo rigor la posición metafísica de Hegel que por otro lado se critica.³³

De ello se desprende una acción pedagógica doble con los jóvenes: presentar su ideología como única verdad indiscutible mediante la repetición de un discurso aprendido e incorporar a los jóvenes en acciones de violencia.

Guzmán es rotundo:

“... que comprendan y abran los ojos porque la verdad es machacante y no pueden negar lo que todo el mundo ve excepto ellos [...] la influencia del Partido está creciendo, estamos repercutiendo cada vez más en las masas, aplicamos como nos lo enseña el marxismo, al proletariado, al pueblo a las masas hay que enseñarles con hechos contundentes para con ellos remacharles las ideas.”³⁴

³² *El Diario*. Suplemento especial. Lima, 19 de junio de 1987.

³³ Sobre la relación entre acción y palabra, véase más adelante.

³⁴ “La entrevista del siglo ...”

La “verdad” que no se puede negar es la de los “hechos contundentes”, “que todo el mundo ve”, y es al mismo tiempo la de las ideas que deben ser “remachadas” de forma “rnochacante”.

En estas expresiones, que se le escapan a Guzmán en momentos de apasionamiento en la entrevista, se expresa el tamaño de su soberbia, pero también se insinúa una crispación desesperada: ¿cómo es posible que algunos pretendan negar una realidad tan “obvia”? En esa crispación, Guzmán confiesa indirectamente sus límites: para imponer sus ideas, tiene que recurrir, muchas veces a la contundencia de la violencia, pero aún así, muchos alumnos mal aprovechados y brutos no logran comprender.

Y es precisamente esa la actitud que encontramos en ciertos profesores: el desdén por sus alumnos que son “brutos” porque no logran entender las “verdades “ emitidas por el profesor, y la violencia y agresividad que resulta de ello, con la generación de un círculo vicioso porque las amenazas y los castigos suscitan en los alumnos mayores dificultades de aprendizaje y por tanto mayor agresividad del maestro.³⁵

d. La jerarquía tradicional al servicio de un proyecto totalitario contemporáneo.

Las sociedades tradicionales se sustentan en estructuras de poder jerarquizadas. En ellas, sin embargo, el poder de quien está en la cima nunca es total. El jefe de un Estado tradicional no puede anular del todo el poder de los jefes locales. Aunque los tenga subordinados, necesita hacer alianza de algún modo con ellos porque siguen siendo la mediación para llegar a la población. Es el sentido del vasallaje en la Europa feudal. De un modo similar, el poder del jefe de los antiguos estados africanos y asiáticos se asentaba tanto en la construcción de una burocracia y un ejército bajo su mando directo, como en sus alianzas con jefes locales que -si bien estaban en condición de inferioridad tenían cierta fuerza en la negociación, por ejemplo porque las personas seguían dependiendo en primera instancia de su autoridad. El Tahuantinsuyu, en este aspecto, no parece haber sido distinto. Aun cuando se imponía por la fuerza buscaba la alianza con los señores locales y sólo destruía a quienes no aceptaban esa alianza impuesta por la fuerza.

De ese modo, el poder central encontraba algún tipo de limitación que lo obligaba a retribuir de algún modo, a ser generoso o aparentar serio. El poder nunca era total. A nivel local, el poder de los jefes era aún más limitado. En el mundo andino, hasta hoy observamos

³⁵ Ver el trabajo de Fanni Muñoz, 1991.

esto en el sistema de cargos: quien pasa un cargo adquiere más prestigio y poder en la comunidad, pero al mismo tiempo tiene que enfrentar gastos enormes en la fiesta, de tal modo que se encuentra de alguna manera limitado en su desarrollo económico.

En el mundo moderno, sigue presente la tendencia tradicional a la organización jerárquica del Estado, pero éste tiene ahora la pretensión exitosa de llegar directamente a los individuos sin la necesidad de pasar por la intermediación de jefes de grupos étnicos o sociales. El modo de llegar es a través de la ley, frente a la cual todos los individuos son iguales (lo que reduce enormemente en principio el poder de negociación de todos los entes corporativos). Aunque no desaparezcan la jerarquía ni la dominación, ambas son fuertemente compensadas y controladas por la igualdad –formalmente reconocida- entre los individuos, que es un principio básico de la democracia. La burocracia estatal es la encargada, de arriba hacia abajo, de hacer cumplir las normas legales establecidas y el ejército no es la suma de jefes locales con sus propios hombres, sino un aparato racionalmente organizado para que se vayan cumpliendo las órdenes en una cadena jerárquica que emana de la autoridad superior para llegar hasta los ejecutantes de último rango.

Ahora bien, lo que hace Sendero es utilizar con una gran eficacia la racionalidad moderna del funcionamiento del Estado –y en particular del ejército- en un contexto social en el que está poco desarrollada la idea de la igualdad de derechos de los individuos (es decir su igualdad ante la ley). Actúa de acuerdo al antiguo principio jerárquico, pero al mismo tiempo utiliza la racionalidad instrumental moderna de dominación, no aceptando negociar en ningún nivel con los grupos a los que se impone: para él, sólo cabe colocar a la cabeza de la comunidad, del barrio, del sindicato, etc., a un hombre del Partido para que las órdenes se ejecuten de arriba hacia abajo lo más fielmente posible y sin ninguna discusión.

Para lograrlo, necesita destruir toda forma de organización que no esté bajo su control, toda autoridad que no emane del propio Partido y se entiende entonces su sectarismo, su rechazo a toda organización campesina, popular, barrial, que pretenda mantener a sus propios dirigentes. Sendero es un producto moderno en el sentido de que utiliza la racionalidad instrumental moderna, pero al mismo tiempo es tremendamente tradicional en su concepto de la jerarquía y su rechazo de los derechos del individuo.

En esa estrategia, Sendero ha tenido indudables éxitos. ¿Dónde están sus límites?. Sin pretender ser exhaustivos, señalaremos algunos de ellos, relacionados con este punto.

Un primer límite, lo observamos en nuestras entrevistas: hay una tensión entre los cuadros locales –que tienden a negociar con la población- y los cuadros nacionales o las columnas guerrilleras del partido. Se ha recalcado a veces la especial crueldad de las columnas ayacuchanas, contrapuestas a los activistas locales. Aunque no podemos descartar la influencia de cuestiones étnicas³⁶, éstas en todo caso no tienen que ver con la supuesta crueldad mayor de algunos grupos étnicos, sino deben verse como el sustrato social sobre el cual se está jugando una estrategia política. En esa perspectiva, si no existe un control permanente sobre ellos de parte de los dirigentes de mayor nivel, los militantes locales tienden fácilmente a negociar de algún modo con la población, cosa que el partido como tal no está dispuesto a aceptar. Sin embargo, no habría que exagerar esa contradicción, pues la organización férrea de Sendero le permite retomar en cualquier momento el control absoluto de la situación frente a cualquier “relajo”. Incluso se podría pensar que, dentro de su estrategia, esa actitud de los militantes locales puede serle funcional, al bajar la tensión en determinados momentos.

Un segundo límite, mucho más serio, es la existencia de organizaciones sociales que no acepten renunciar a su autonomía, expresada en la elección de sus propios dirigentes. En especial en las comunidades tradicionales, se ha percibido a Sendero con una mezcla de temor y de simpatía mientras se lo consideraba como un aliado potencial en contra de abigeos o de comerciantes o jueces abusivos. Pero esa simpatía muchas veces desapareció cuando Sendero empezó a designar a dedo a nuevas autoridades.

Un tercer límite, lo encuentran en organizaciones sociales que, no sólo reivindican su autonomía, sino también buscan articularse para enfrentarse a Sendero.

Un último límite que percibimos en este nivel es el desarrollo de una conciencia de los derechos individuales de las personas. El proyecto de Sendero es un proyecto de Estado totalitario. Para lograrlo, necesita, en términos sociales, eliminar toda organización autónoma que tenga vida propia. Y en términos culturales necesita mantener y fortalecer la antigua concepción jerárquica del mundo, manteniendo la idea de la rotunda desigualdad entre los individuos (en su nuevo orden, los miembros del Partido son superiores a las masas)³⁷, combatiendo entonces todas las formas de democracia. De allí su oposición, no sólo a las elecciones nacionales, sino a cualquier elección en una organización popular que ellos no puedan manipular.

³⁶ El problema étnico aparece con particular claridad en la selva, donde la antigua confrontación étnica entre serranos y amazónicos se superpone claramente al enfrentamiento político y militar (recordemos la enseñanza obligatoria del quechua a los asháninkas por parte de Sendero).

Si esa es la lógica de Sendero, se beneficia directamente con toda política del Estado que restrinja la democracia. Se beneficia directamente con la violación de los derechos humanos, no importa de donde venga (de ellos, de miembros de las fuerzas del orden, de la simple delincuencia, etc.). Le favorece directamente la idea de que la vida no vale nada, más aún de que la vida de algunos vale y la de otros no. Y en materia de educación, Sendero se beneficia directamente con una educación dogmática transmitida de manera autoritaria y más aún con una educación militarizada.

e. Culto a las armas, culto a la palabra escrita

En 1983, se encontró un lienzo de Sendero representando a un Abimael Guzmán parecido a un coloso que se yergue encima del pueblo en armas que viene bajando de las alturas. En la mano derecha, enarbola la bandera roja con la hoz y el martillo, y en la izquierda tiene un libro cuyo título se alcanza a leer: “Línea política general y su DESARROLLO”. Como Mariátegui fue quien “estableció la línea política general de la revolución peruana”³⁸, Guzmán aparece aquí como su continuador, como quien es dueño del **desarrollo** (palabra resaltada en el cuadro) de la línea, esto es, en otros términos, como el poseedor del “pensamiento guía”. En esa época, como se ha visto, todavía no se habla del “pensamiento Gonzalo” ni de “maoísmo”, sino de “pensamiento guía” y “pensamiento Mao Tse Tung” (el “pensamiento guía” es en realidad una lectura de Mariátegui desde una interpretación de Mao).

El lienzo sirvió de modelo para un afiche que apareció en 1985 (y fue reproducido en los años siguientes) con la modificación de algunos detalles. Aparece ahora más nítidamente que la multitud viene bajando desde los Andes y las armas que esgrime son más modernas y mejor dibujadas (¡ya las conocen!). Esta vez, entre el cinturón de Guzmán y el pueblo aparece un **fuego encendido** que recuerda el **fuego rojo** que es **luz**, según palabras de Abimael Guzmán³⁹. Sobre el fuego está la leyenda “¡¡5 años de guerra popular!!” Ahora Guzmán no tiene ningún libro a la mano, sino mantiene el puño cerrado hacia abajo. La desaparición del libro parece indicar que el pensamiento guía ya no es diferente del pensamiento del Presidente Gonzalo. La luz se ha trasladado del libro sagrado a la cabeza del propio Gonzalo. En un afiche posterior, al que ya nos referimos líneas arriba,

³⁷ Ver Degregori, 1991.

³⁸ El Diario, No. 252, 14 de junio de 1989.

³⁹ En: *Somos los Iniciadores*.

sólo queda la cabeza “luminosa” de Gonzalo y las masas en acción salen de su cuello hacia abajo. Pensamiento y acción se han vuelto una sola cosa en la persona de Gonzalo.

Así se simboliza la plena transformación de la palabra en acción ya anunciada en el discurso de Guzmán en la Primera Escuela Militar de abril de 1980:

*“Camaradas, ha concluido nuestra labor con manos desarmadas, **se inicia hoy nuestra palabra armada**: levantar a las masas, levantar campesinos bajo las inmarcesibles banderas del marxismo-leninismo-pensamiento maotsetung. Un periodo ha terminado; los aprestos del nuevo están concluidos. Sellamos hasta aquí lo hecho; aperturamos el futuro, **la clave son las acciones**, objetivo el poder.”⁴⁰*

Palabra armada puede significar **la palabra** que se apoya en las **armas**, pero también puede querer decir que **las armas** son el modo de expresar **la palabra**, es decir que el nuevo lenguaje es el de las acciones (que son, en efecto, **la clave**), Esto explicaría que, en los primeros años de sus acciones armadas, Sendero no hablara nunca-sino a través de sus acciones.

Hay una contradicción en el maoísmo entre el carácter central que se concede a la ideología y la idea de que “el poder nace del fusil”. Si el poder nace del fusil, no nace de la ideología y viceversa. Esa contradicción es resuelta en el discurso de la “palabra armada” y en el simbolismo de la luz roja que es acción y verdad a la vez. Pero, como ya lo dijimos antes, esta forma de resolver la contradicción es **metafísica** en su sentido más estricto, pues identifica plenamente al Ser con la Idea como lo hacía Hegel.

Sólo así se puede entender que la matanza de senderistas en los penales, haya podido ser leída por el propio “Presidente Gonzalo” como-un triunfo no sólo moral y político, sino también **militar**⁴¹.

El culto a las armas y a las acciones armadas que se observa en los jóvenes atraídos por Sendero, se complementa así contradictoriamente con el culto a la palabra escrita. Para los senderistas que practican y viven ese doble culto, no hay sin embargo contradicción, para ellos sólo se trata de los dos polos de una misma actitud.

⁴⁰ *Somos los Iniciadores*. I Escuela Militar (ILA 80). 19 de abril de 1980. (Los subrayados son nuestros).

⁴¹ “Carta de Abimael Guzmán. Dar la vida por el Partido y la revolución”. En: *El Diario*, junio de 1987.

En el mundo andino, existe un recuerdo traumático de la Conquista que está vinculado a la idea de que el Inca Atahualpa rechazó la biblia y la tiró al suelo al no entender lo que decía. Esa fue, según la tradición oral, la señal de la masacre de los indios por los españoles. En el presente siglo, la apropiación de la palabra escrita a través de la escuela ha sido un proceso muy difícil, en el que la escritura ha seguido siendo percibida como un instrumento mágico de poder. La enseñanza memorística tradicional en las escuelas ha contribuido a reforzar esta idea. Mientras no se renueven los métodos y los niños y jóvenes no logren dominar verdaderamente la escritura como herramienta de expresión, ésta seguirá manteniendo fácilmente su connotación mágica.

La palabra escrita actúa de manera mágica y asusta. Se busca entonces apropiarse de ella como fórmula, como receta. La vieja enseñanza escolástica va en ese sentido. El libro sagrado de referencia ya no es el manual de filosofía tomista escolástica, en el que se daba respuesta a todo, sino son los textos de los “maestros del proletariado” (Marx, Lenin, Mao). No es extraña entonces la atracción por un discurso que recalca el poder absoluto de la ideología del proletariado. No es extraño tampoco que la preferencia haya ido a los manuales de “escolástica marxista” como son los libros de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética.

Como en otros tipos de fundamentalismo, Sendero insiste en la interpretación literal de los textos sagrados, sin importarle el contexto histórico en el que fueron escritos⁴². Se manipulan las citas para hacerlas calzar con las ideas preestablecidas. Se establecen entonces “leyes universales” perfectamente coherentes y que no tienen ninguna posibilidad de ser contradichas en su confrontación con la realidad: sólo queda deducir todo de ellas. La investigación pierde entonces sentido, salvo para “aplicar” deductivamente estas leyes a la realidad que, en realidad ya se conoce de antemano.

El discurso de Sendero es deslumbrante, de una extraordinaria “luminosidad” para aquellos jóvenes dentro de una educación que rinde este tipo de culto al libro, pero que reciben a su vez una educación oficial sin mayor coherencia y con maestros mal formados y poco entusiastas en infundir verdades oficiales antiguas en las que muchas veces no creen. Su eficacia tiene que ver también con la desconfianza del mundo andino y en general del mundo popular para con la cultura oficial. El discurso de Sendero empalma entonces con la “idea crítica”⁴³ que tienen los jóvenes y muchos maestros sobre el país y permite dar sentido y coherencia a sentimientos de rebeldía y de frustración. Y se desarrolla también sobre la

⁴² Ver por ejemplo su interpretación del texto de Mao sobre las bases de apoyo.

⁴³ Véase Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart, 1989.

base de una perspectiva mítico-mágica del saber y de la palabra escrita propia de concepciones campesinas del mundo y también de una Iglesia pre-conciliar.

De ese modo, se restituye una seguridad muy fuerte a jóvenes desubicados en un mundo en violenta transformación. En otro nivel, el discurso de Sendero ofrece una salida fácil a muchos intelectuales de provincia aislados de los debates teóricos, incapaces de dar batallas teóricas en serio en el escenario nacional y mucho menos a nivel latinoamericano. Al encerrarse en su propio discurso, sólo pueden convencer a los ya convencidos. Su única posibilidad es entonces pretender imponer su verdad con argumentos externos a los del discurso.

Sendero, que se considera “faro de la revolución mundial”, sólo ilumina sus propias convicciones autoproclamadas e impuestas a sangre y fuego.

Hasta el momento, sólo hemos recalcado lo que favorece a Sendero en el contexto de nuestro país (el verticalismo jerárquico y la concepción mágica de la palabra escrita y el saber occidental). Ciertamente que esto no les garantiza la victoria porque puede aparecer otro poder jerárquico similar (el del ejército, por ejemplo), aunque en nuestro caso la debilidad fundamental de una respuesta en los mismos términos autoritarios y totalitarios está en su falta mucho mayor de legitimidad y su incapacidad por articular una visión mágica de iguales dimensiones. **En este terreno, Sendero tiene las de ganar.**

Sin embargo, confiamos en que Sendero no va a ganar. Aunque puede hacer muchísimo daño, representa lo más atrasado de nuestra sociedad y de nuestra cultura. Conforme cambia la sociedad, cambian también las bases sociales y culturales más negativas que dan sustento a Sendero y le resulta más difícil actuar.

He aquí donde la educación es fundamental. Para Sendero, hay dos aspectos de la educación tradicional que son **vitales para su desarrollo: el autoritarismo y el dogmatismo**. El problema no es principalmente de contenidos. Si los niños siguen aprendiendo desde la escuela que el maestro tiene derecho a imponerles todo sin explicación racional, si por otro lado se acostumbran desde pequeños a repetir sin pensar lo que les dice el maestro, están listos para ser reclutados por Sendero.

Felizmente, muchos maestros han entendido que tienen que relacionarse de manera más democrática con sus alumnos y que es más importante enseñarles a pensar que llenarles la cabeza con conceptos que no entienden. Pero todos sabemos cuánto falta por

recorrer en mejorar la calidad de la educación. Una política estatal que deje a su propia suerte la educación y, peor aún que busque militarizarla, lo único que está haciendo es abonar el terreno para Sendero.