

Gonzalo Portocarrero. *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2012.

FéLIX REÁTEGUI

Existe una tradición de estudios sobre Sendero Luminoso que pone el acento en las condiciones de la historia peruana contemporánea que hicieron posible su aparición, su salto a la violencia armada y su expansión durante la década de 1980. Se ha aprendido mucho desde esa óptica, pues más allá de las imborrables responsabilidades de dirigentes y miembros de esa organización en crímenes masivos y atroces, es ingenuo soslayar que el senderismo fue también una dimanación de la sociedad peruana. Es más, aunque, en el clima político de nuestro tiempo resulte impopular y hasta arriesgado reconocerlo, es cierto que durante los primeros años ochenta el senderismo tuvo cierto arraigo en algunas zonas del sur andino¹.

Los factores que explican ese apoyo relativo y transitorio suelen aparecer asociados con los grandes cambios del campo peruano en las décadas previas. La constante pregunta contrafáctica acerca de qué oportunidades hubieran existido de que se diera la subversión armada, tal y como se dio, sin que hubiera mediado la reforma agraria de la década de 1970, condensa en buena forma esas vías de indagación. Los colapsos del aparato productivo rural, las transformaciones parciales de la estructura de la propiedad agraria, la pulverización de viejos modos de autoridad tradicional, el insuficiente remplazo de esos modos de autoridad por un auténtico régimen estatal moderno, todos esos elementos forman parte de una ecuación dinámica cuyos componentes adquieren mayor o menor peso según los distintos marcos teóricos que se adopte.

¹ Dos publicaciones aparecidas en Estados Unidos recientemente revisitan esta cuestión. La Serna, 2012; González, 2011 y Heilman, 2010.

FéLIX REÁTEGUI es coordinador de investigaciones en el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es bachiller en Ciencias Sociales por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Correo-e: felix.reategui@pucp.edu.pe

Menos numerosos, aunque no inexistentes, han sido los estudios concentrados en la deliberación y la capacidad de acción —la *agencia*— como dimensión explicativa del fenómeno senderista. Este camino no necesariamente tendría que afinarse en exploraciones de la individualidad y la subjetividad; antes bien, podría dirigirse hacia la dilucidación de las condiciones y circunstancias políticas que condujeron a que un grupúsculo salido de entre la miríada de agrupaciones de izquierda optara por la escisión, por la radicalización y por la vía armada. La ciencia política todavía nos debe alguna interpretación de ese hecho que esté acorde con su actual instrumental teórico, como por ejemplo el que proviene de las teorías de la acción colectiva y del enfoque de la «política contenciosa»².

Las indagaciones que Gonzalo Portocarrero hace sobre este fenómeno dialogan con esos dos extremos interpretativos sin colocarse definitivamente en ninguno de ellos. Desde un extremo metodológicamente colectivista, busca las condiciones de posibilidad del senderismo en la estructura social, pero no en el complejo ordenamiento de la economía y la política sino en las permanencias de la cultura. Desde una óptica que podría parecer opuesta —la del individualismo como recurso explicativo—, busca hacer inteligible el tipo específico de liderazgo ejercido por Abimael Guzmán y, a partir de ahí, avanzar hacia una comprensión del carácter de la organización.

Ingresando por esas dos puertas, dos líneas de interpretación cobran la mayor notoriedad en el texto. Una de ellas es que el contexto que hizo posible el fenómeno senderista y su inicial arraigo en el sur andino rural fue dado no por lo que había cambiado en las décadas previas, sino precisamente por lo que había sobrevivido a los cambios productivos, políticos y demográficos. Eso que había permanecido era una cierta constelación de valores y representaciones de raíz colonial. La *colonialidad* del escenario social ayacuchano tendría una relevancia fundamental en la acogida del discurso senderista al menos por dos razones. En primer lugar, porque ella es la matriz de ciertas formas de subjetividad y colectiva en las que se sostiene una forma de dominación descarnada. Una «reingeniería de las subjetividades» ocurrida durante el proceso colonial ha dejado instalados ciertos *habitus* de sumisión, de un lado, y de abuso y omnipotencia, del otro.

Pero no estamos ante un historicismo mecánico, pues Portocarrero no descuida atender al problema en el que se juega la verosimilitud de toda hipótesis sociológica que recurra a la historia: la cuestión de cómo es que aquello que se forjó en el pasado se reproduce y conserva su eficacia social en el presente. Así, son los diversos reordenamientos de la política republicana los que mantienen vigente esa matriz de reproducción de identidades. Incluso la revuelta cultural que fue el indigenismo

² Se puede encontrar consideraciones sobre Sendero Luminoso desde la óptica de la *contentious politics* (Tilly, 2006).

de los años veinte, contra lo que la intuición nos podría decir, omitió la tarea de desmontar esa maquinaria cultural que habría sido el orden simbólico colonial³.

En segundo lugar, esa *colonialidad* y su forma de producir identidades son relevantes, porque inhiben la traducción de los conflictos sociales a una gramática política moderna, secular o estratégica. De hecho, la insuficiencia de la secularización es uno de los argumentos más fuertes de entre los propuestos por Portocarrero para dar razón de las fermentaciones sociales que hacen posible la acogida del discurso senderista. Hablamos de una conflictividad —o tal vez sería más preciso hablar de un embalse de agravios— que está más allá de los intereses: lo que está en juego en ella son las identidades. Ahí, en el afincamiento del conflicto en una dimensión no negociable, residiría la mayor potencia del efecto colonial. Sin embargo, cabe aclarar que las identidades de las que habla Portocarrero desde esta hipótesis no son identidades colectivas orgánicamente constituidas, las cuales hubieran podido producir una asociación entre senderismo y etnicidad, sino identidades individuales cuya conciencia de lo público está acunada por el agravio y por la desesperanza, por el miedo y por el deseo de desquite⁴.

En tal contexto, el discurso no solo triunfa por la simplicidad de los términos en que plantea el conflicto sobre la base de una interpretación esquemática y deformante del marxismo, tal como sugirió tempranamente Carlos Iván Degregori con la idea de una «revolución de los manuales»⁵; en la lectura de *Profetas del odio*, y muy en consonancia con el título, el éxito del discurso se debe a que el senderismo ofrece un antagonismo irresoluble entre «amigo-enemigo». Es decir, es una versión del pasado, el presente, y sobre todo el futuro, que deja a un lado la política en cuanto antagonismo táctico para poner en su lugar una cierta forma de la providencia: la escatología de la revolución, una narrativa muy congruente con un mundo donde, como se viene diciendo, el conflicto no había sido suficientemente reconvertido a categorías de la política ideológica y partidaria⁶.

³ Una lectura del indigenismo que incide sobre este problema es la de Kristal, Efraín. *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

⁴ Sobre las conexiones entre violencia colectiva y emociones individuales como la vergüenza es muy instructivo revisar Scheff, Thomas, *Bloody Revenge. Emotions, Nationalism and War*. Lincoln: iUniverse, 1994.

⁵ Degregori, Carlos Iván. *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2010. Véase en particular la sección III: «La revolución de los manuales».

⁶ Este es un tema que, por lo demás, contiene todo un programa de investigación para una futura sociología política, pues si al mismo tiempo constatamos la gran efervescencia de grupos políticos de izquierda en la época, cabe preguntarse sobre las distancias entre lo que esos grupos creían estar diciendo y lo que la población realmente estaba oyendo. En esa disonancia rastreada hasta el Ayacucho de los años setenta podría encontrarse una semilla de la insignificancia de la política partidaria en el Perú de hoy

La pregunta sobre el contexto de posibilidad y de verosimilitud del discurso senderista tiene como reverso —contraste y complemento— la indagación sobre el líder, o más propiamente dicho, el liderazgo de Guzmán. El juego entre uno y otro problema parece plantear, en rigor, una pregunta básica de toda interpretación sociológica: la del papel del individuo en la producción de fenómenos sociales colectivos. ¿Era posible Sendero Luminoso y la violencia armada sin Guzmán Reynoso? Y sin ese líder en particular, ¿hubiera tenido la violencia armada el carácter específico, singularmente atroz, que alcanzó? En realidad, esta pregunta aparece transformada en el texto, rescatada de la caracterización psicológica, para ser reconducida a la especulación sociológica, pues lo que en realidad se está dilucidando, bajo la apariencia de una descripción del individuo Guzmán, no es un líder sino un tipo de liderazgo, es decir, una forma típica de acción y de pensamiento que, matices aparte, se podría asimilar, desde una perspectiva comparativa, a otros liderazgos mesiánicos o fundamentalistas de diversos movimientos subversivos o revolucionarios.

En el liderazgo de Guzmán —que no es solo una labor de conducción sino de forja de símbolos y de ideología, por rudimentaria que esta sea— convergen varios elementos: una cierta forma de intelectualidad periférica, una autocomprensión del ser letrado como una prenda de poder y de superioridad frente a los no letrados, un cierto estilo sectario de razonamiento y de maniobra propio de la política de izquierdas de la época y un estatus peculiar: el del *señor*, en un medio semirrural donde los códigos de la sociedad señorial conservaban su vigencia a pesar de los cambios materiales ocurridos. A todo ello, en la interpretación de Portocarrero, se suma la creación del «mito Gonzalo», forma hipostasiada de la ideología. En la producción del «mito Gonzalo» convergen una vez más, y de una forma inextricable, las dos formas de creación de lo social que se alternan en *Profetas del odio*: el mito es un recurso buscado por el líder en cuanto agente, pero es también la forma social que adopta la ideología radical en un medio cultural necesitado de objetos de culto que estén más allá de la contingencia de lo personal. La sociedad produce el mito; el individuo instituye el culto a la personalidad. Una sociología interpretativa como la que ensaya Gonzalo Portocarrero está obligada a situarse en el centro exacto de esa encrucijada, ahí donde sujetos y procesos se producen mutuamente.

REFERENCIAS

- La Serna, M. (2012). *The Corner of the Living. Ayacucho on the Eve of the Shining Path Insurgency*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- González, Olga (2011). *Unveiling Secrets of War in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heilman, J. P. (2010). *Before the Shining Path. Politics in Rural Ayacucho, 1895-1980*. Stanford: Stanford University Press.
- Tilly, C. (2006). *Regimes and Repertoires*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kristal, E. (1989). *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Scheff, Thomas, *Bloody Revenge. Emotions, Nationalism and War*. Lincoln: iUniverse, 1994.
- Degregori, C. I. *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Véase en particular la sección III: «La revolución de los manuales».

Manuscrito recibido: 16/11/2012