Versión digital: Jorge Rojas Samanez, in memoriam

Gamarra, formación, estructura y perspectivas, Fundación F. Ebert, 1994). El célebre espacio de informalidad del distrito de La Victoria reúne empresas del sector textil –que comienzan a exportar al extranjero–, fábricas de tapices y alfombras, de resina sintética, de prendas de vestir y de calzado, para citar sólo algunas; y comercio al por mayor y al por menor, servicios de lavandería, un mundo de productividad; y como cuenta con patronos informales, cuenta con maestros artesanos, oficiales, aprendices y vendedores en las innumerables galerías comerciales. Una economía emergente fundada en la industria de confección que después de una espectacular fase de desarrollo que le debe todo a los propios empresarios populares, guarda los iniciales elementos de cooperación y prorrateo, hoy al interior de un espacio comercial y productivo donde hay patrones y asalariados, contratos y despidos como en cualquier otro mercado de trabajo. Una economía emergente, sin duda, pero ya con clases sociales. El desorden creador se vuelve poco a poco el orden del mercado. Un capitalismo textil y de confecciones que apunta a expandirse, como en el modelo asiático, hacia las exportaciones, contando con el buen algodón peruano pima y tangüis y el "know-how" espontáneo de los nuevos ricos del jirón Gamarra. Que no se diga que si el Estado los apoya, es mercantilismo.

Sendero Luminoso, después de la caída

> "En un mundo de violencia y terror, el único rebelde es quien se subleva contra la violencia y el terror y estudia las raíces de la violencia y propone alternativas no destructivas a la destrucción, no es cosa de un día o de dos, pero alguna vez hay que empezar"
>
> Fernando Savater, *Contra las Patrias*

> "Y primero posimos ciertos espías, las cuales, siendo de día, estando nosotros en celada, nos ficieron señal que saliésemos. Y dimos sobre infinita gente...".
>
> Hernán Cortés, *Cartas de Relación*

Confieso que no es lo mismo tratar de Abimael Guzmán y de su movimiento antes y después del 12 de setiembre de 1992, día de su captura en un cómodo chalet de las elegantes afueras limeñas, por parte de los agentes de la dirección

general de lucha contra el terrorismo del Perú (DINCOTE). Las características de este hombre que en el fondo combinan las del profeta y las del oficinista,como lo ha visto muy bien Carlos Iván Degregori, han salido a relucir a causa de su misma captura: las cartas, las negociaciones, los patéticos esfuerzos del preso Guzmán por salvar al presidente Gonzalo[48]. El país después de su captura es otro. El adiós a las armas, el número de arrepentidos, la población que regresa a los ámbitos rurales de donde la había echado la violencia... y sin embargo.

Sendero quedará de pie, al margen de los avatares de las bandas armadas de "sendero rojo", al menos, en un par de aspectos. Ha sido el fenómeno que más claramente ha mostrado la extrema fragilidad de la sociedad peruana. Ha sido, también, y sigue siendo, un fenómeno complejo, que está lejos de ser completamente ventilado y explicado. En esos días, un trabajo de Orin Starn, de título muy elocuente, "Perdiendo de vista al Perú"[49], expresaba la crítica de un antropólogo al campo de sus propios pares, al andinismo, cuya visión había sido ciega para prever el desprendimiento senderista de ese mundo en el que sólo observaban los ritos y la riqueza de la cultura andina, sin analizar lo que yo llamaría sus formas anómicas. Starn recuerda que uno de los más prestigiosos antropólogos, Tom Zuidema, trabajó a un paso del lugar en donde arrancaría la guerra de los senderistas, sin percatarse de nada. ¿Qué es lo que no vieron? Las interconexiones entre el campo y la ciudad, afirma. La enorme reserva de jóvenes radicales de identidad rural / urbana. Ese "andinismo" había situado a los campesinos serranos fuera de la historia. Starn utiliza el concepto de andinismo "entendido como una construcción falsa o un discurso idealizado de la realidad social histórica andina", según la réplica que recibe de su artículo[50]. Es decir, como el orientalismo, un efecto de representación en la cultura europea-occidental, o sea, de falsificación. Una acusación que compromete a la antropología gringa. Pues bien, de la misma manera que el andinismo puede reprocharse en cuanto mirada de lo social por no haber previsto lo que generaba en el mundo rural hacia una cristalización autoritaria y violenta, es decir, el senderismo, media sociología urbana puede poner las barbas en remojo pues, hasta poco antes de la caída, no daba señales tampoco de que se viera a Sendero al borde de la parálisis. La extralegalidad del fenómeno, sin embargo, no puede ser una extrarracionalidad, es decir, un misterio.

En los ochenta, en efecto, la investigadora norteamericana Cynthia McClintock había señalado que el país se enfrentaba a un adversario desconocido, en frase muy comentada por la prensa nacional[51]. Tal vez en los inicios de la década, pero luego ya no. Por lo demás, la caracterización de la McClintock de lo que era Sendero fue muy discutida por el antropólogo francés Henri Favre que no veía precisamente campesinos en la base de reclutamiento sino otro tipo

de gente que llamó "descampesinados"[52]. A lo largo de los años ochenta, la exterminación de enemigos en los Andes, el mensaje mesiánico y sectario fue llegando a todos. Diarios, revistas y la televisión mantuvieron al tanto a millones de peruanos de la evolución de una guerra que transcurría primero en los Andes pero luego por todo lugar, a veces con una inclinación inocultable por lo macabro. La prensa pecó acaso por exceso pero no por omisión. Los testimonios periodísticos del período 1980-1989 van desde crónicas de corresponsales en el lugar de los acontecimientos, publicadas en *Caretas*, *Oiga*, en diarios como *La República* o *El Comercio*, de la derecha a la izquierda, contando pormenorizadamente la caída de Vilcashuamán, la muerte de ocho periodistas en Uchuraccay, la insurrección en Huacansancos contra Sendero, el incendio de la Bayer en Lima, el asalto a los puestos de policía como el de Tambo o al CRAS de Ayacucho, o el terror de los jueces. La contienda interna produjo una literatura a mitad de camino del reportaje, y Thorndike recuerda el reclutamiento forzoso de SL en los Andes, la modalidad de la leva, "después de la captura de cada comunidad, mataban unos cuarenta y se llevaban el resto, cincuenta muchachitos, de diez a quince años"[53]. Su libro es una crónica de las tropelías de SL, de sus arreglos de cuentas. En 1982, cuando se libera a los presos de la cárcel de Huamanga, "aparecieron cadáveres amarrados con alambre, mutilados, con un cartel que decía fulano de tal, traidor y soplón". Las guerrillas maoístas peruanas mataban campesinos. "En Pilcas, Andahuaylas, pasaron a cuchillo a treinticinco y le metieron bala a cuarenta que se echaron al monte" (p. 353). En otras palabras, la acción armada coincidió con una época de gran libertad de los medios de comunicación, y eso también tiene que tomarse en cuenta.

En otro debate, comentando los aportes de Lyotard, Habermas y Heller en el tema de la modernidad, López Soria indica que una salida de las sociedades actuales, vista la crisis de la herencia de la ilustración, es lo que llama el autocercioramiento[54]. Creo sinceramente que éste se impuso, no sin una serie de tanteos, ante la lucha armada declarada por Sendero. Hubo un debate global. Cómo ignorarlo. No se explica la violencia, no se sale de la tentación del senderismo, sin poner en cuestión hondas convicciones. La historia de lo que se ha dicho sobre Sendero Luminoso es tan apasionante como lo que ha ocurrido en el Perú. Recorrer esta literatura abre dos posibilidades. Por una parte, el examen de una temática que involucra pobreza, migración, etnicidad, economía campesina. Pero también es posible –la tentación de Orin Starn– pasar revista a los errores de interpretación, a la complejidad del discurso político e ideológico que se adhirió a la denuncia o al análisis de los terribles y desconcertantes hechos de esa historia inmediata a la que los peruanos llaman "los años de la guerra". No hay una historia intelectual, sino dos.

Ante Sendero. Del asombro al cercioramiento

La literatura sobre SL, siendo abundante, se reduce a unos cuantos trabajos que indagaron en su hora sobre la naturaleza del senderismo, sus orígenes, su expansión, sus límites (me refiero a los nacionales; el examen de la literatura extranjera, no exenta de mitología y caprichos académicos, es otro cantar). Hacia 1982, el profesor Ansión se pregunta cuánto de luminoso era ese camino de sangre trazado por Sendero. Desde 1983, Rodrigo Montoya se había ocupado de IU y SL en *Sociedad y política*[55] y de su noción central, el resentimiento, "la rabia andina", sin embargo Flores Galindo le dirá, al comentarlo, que esa rabia resumía también la cólera de los mestizos. Henri Favre con *Sendero Luminoso y horizontes oscuros*, que es de 1984, introdujo las primeras dudas sobre la encarnación del campesinismo en la subversión, no sólo por el análisis de las diferencias de comportamiento entre comunidades de altura y de valle –tema en el que lo contradice Degregori– sino por poner en marcha dos conceptos, "lumpenintelligentsia" para la dirigencia y "descampenizados" para los reclutados[56]. Manuel Granados había trabajado una tesis antisenderista en la misma Huamanga, que data de 1981, sobre "la conducta política particular", que no es sino el nombre del comportamiento totalitario de los doctores senderistas con sus alumnos, destacando por su solemnidad un tiránico Guzmán, "no nos dejaba ni fumar". Tesis que sólo fue conocida a la luz de posteriores contribuciones del mismo Granados[57]. Es de 1985 la primera edición de un trabajo decisivo de Carlos I. Degregori, *Los hondos y mortales desencuentros. Lucha armada y utopía autoritaria*, ahí se inicia la distinción entre los cuadros senderistas y las comunidades que les dan apoyo, mientras osa tratar de "utopía" al proyecto del presidente Gonzalo, y además de "autoritario", en actitud que no era muy frecuente en los medios universitarios de entonces. A lo largo de esos años, Raúl González no cesó de clamar la inviabilidad de esa revolución, sus intereses contradictorios, su disgregada clientela: campesinos paupérrimos, productores de coca, jóvenes costeños de incierto futuro, vendedores ambulantes[58]. Pero en SL no sólo hubo bases sino dirigencia, y en ella, intelectuales. Precisamente uno de ellos, Antonio Díaz Martínez, cuadro de las primeras horas, chotano, ingeniero agrónomo y sociólogo rural, que había vivido en China, docente en Huamanga, luego de recorrer las comunidades de ese departamento, publica un libro, *Ayacucho, hambre y esperanza*, con dos ediciones, una local en 1969 y otra capitalina, en Mosca Azul, y que convoca el interés de Flores Galindo y de Starn. Los investigadores son atraídos como por un imán por una toma de armas en una de las regiones andinas más abandonada por la modernidad y que parece una recusación de la misma. Así, Lienhard, en 1988, en los cantos y poesía quechua como "transformación del mundo" encontrados en Huamanga, cree ver un uso

nuevo de la tradición, "tradición subvertida", y en las imágenes del carnaval, la del río de sangre, "yawar mayu", metáfora que reaparece en varios textos testimoniales de senderistas. El río crece con las lágrimas de la gente[59]. Un universo poético "cataclísmico". Una poesía diferente, considera, a la que se hace en Perú en español y a la poesía quechua tradicional.

En fin, la explicación sobre Sendero congregó otros temas, el más socorrido, el del milenarismo andino. Este asunto, y en general, la necesidad de un análisis a fondo desde el ángulo de la izquierda –el cercioramiento–, provoca tres artículos decisivos, el de Flores Galindo, el de Nelson Manrique y los comentarios de Carlos I. Degregori, los tres, en la misma revista, *Márgenes*, entre 1987 y 1989, es decir, unos cuantos años antes de la caída[60]. Los senderólogos, naturalmente, no son sólo los citados. Me refiero, líneas arriba, a los que buscaron significaciones, sentido. Hay otra categoría, por ejemplo la de los analistas políticos, los que se ocuparon del seguimiento de la guerra, como Gustavo Gorriti en *Caretas*. O mi hermano Alvaro Rojas, en cada una de las ediciones anuales de su libro sobre los partidos políticos[61], con una puntualidad y coraje que no tengo menos que admirar. La senderología fue actividad temeraria. Algunos, como Raúl González, tuvieron que marcharse unos años, otros como Gorriti, poner a salvo sus archivos en el extranjero, en Princeton. En particular este último, por haber comenzado a explorar el tema interno de SL con fuentes que se supone reservadas o secretas, las identidades mencionadas veladas con seudónimo. Periodismo de investigación, difícil, con peligros, que manejó un archivo de confidencias al cual no se tendrá acceso sino en el 2004. Se conoce por Gorriti algo de las sesiones plenarias, los incidentes internos, la feroz y endógena lucha por la jefatura, la progresión carismática de Abimael en la fase preparatoria, sus citaciones, algunas muy heterogéneas, tanto poemas de Mao como una carta del general Cáceres sobre cómo ejercer el mando y la vida de Mahoma de Washington Irving[62]. Con un desfile de generales PIP de los días de la guerra, peinando las trifulcas ideológicas de la cúspide senderista, un Sendero desde adentro, un recuento de la guerra vista desde los estados mayores, es una crónica apasionante. Pero la verdadera historia no se ha escrito todavía. Faltan las grandes confesiones, la memoria de los arrepentidos.

Ahora bien, cuando arrecian los ataques de la organización golpeando en el corazón de Lima –antes de la captura, un promedio de seis peruanos por día eran asesinados por SL– se intensifica la necesidad de clarificación. Curiosamente, Flores Galindo recuerda la forma cómo la izquierda histórica, no sólo peruana sino internacional, había desarrollado su pensamiento, es decir, en oposición a algo, a la alienación del capitalismo o a la situación colonial, o a

ambas. Sin embargo, una de las contadas excepciones en que un pensamiento de izquierda va a desarrollarse no como negación de la derecha sino de otra izquierda, es éste. La definición de qué era o no era Sendero es la manera como se afirma un pensamiento peruano que mantuvo su lucidez, en plena guerra. Esa definición por negación gira sobre tres distinciones fundamentales. No son campesinos, aunque recluten en el campo. No son milenaristas andinos. No son tampoco, pese a la barbarie de las ejecuciones, un movimiento ciego e irracionalista.

a) ¿Sendero campesino? Es fácil entender que el tema del reclutamiento campesino, del éxito o el fracaso de SL en ese dominio, es decisivo para un movimiento que siempre reivindicó una postura maoísta y en particular en un país con las características geográficas, históricas y culturales del Perú. He hecho referencia a la polémica entre Favre y Carlos Iván Degregori quien, en efecto, no cree justa la tesis de unas comunidades de zonas bajas que apoyarían a SL –según Favre– y no las de altura. Antagonismos los hay, pero más intrincados, y recuerda el caso de Huancasancos, de altura pero ganadera y rica, y el de Uchuraccay, también de altura pero pobre[63], y en consecuencia, arriesga otra explicación: las acciones de SL, que hasta 1982 tienen éxito en el campo, se dan en zonas de "campesinos libres, donde sobre todo hay escuelas. Es decir, los centros educacionales eran el estrato originario del senderismo ayacuchano" (*Ibídem*). Lo cual traslada el tema a otros dominios, más sutiles. La llegada de Sendero al campo –seguimos con Degregori–, no como el resto de la izquierda sino inscribiéndose en la tradición andina autoritaria, "desde arriba", y apareciendo "como un nuevo terrateniente bueno, más justo pero no necesariamente democrático".

Visto "a posteriori", después de la caída, está claro que el accionar de las columnas que entraban en los pueblos con pasamontañas y enarbolando banderas rojas no iluminó los Andes como una suerte de gran insurrección tupacamarista. ¿Qué pasó? El punto es decisivo. El progreso y el estancamiento rural de SL fue seguido, como es de imaginarse, con una gran aplicación por investigadores que formaban parte de la izquierda, una izquierda sorprendida e intrigada ante el curso de los acontecimientos. Lo cierto es que los senderistas tuvieron éxitos en sus primeras acciones, y no sólo por el efecto sorpresa. Si el origen urbano y hasta elitista de la dirigencia no dejaba dudas, al otro margen del río Pampas se hallaron con verdaderas comunidades, señala Flores Galindo. "A diferencia de las guerrillas de 1965, en 1980 los combatientes no eran extraños al mundo rural, porque hablaban quechua, habían nacido ahí, tenían parientes en los pueblos y por eso consiguieron levar a muchos campesinos"[64]. Mejor conocimiento del terreno, ausencia del Estado. "El escenario en el que

comienza a imponerse Sendero es el pequeño pueblo, sin gamonal, con su templo en ruinas, y su puesto policial derruido, imágenes del vacío de poder"[65]. En 1982 hay zonas rojas, "comunidades donde encuentran abrigo y posada segura"[66]. Pero lo que fue una rápida progresión, comenzó a pararse. Por una parte, hay que tomar en consideración la diferencia entre el proyecto finalista de la organización maoísta y el interés concreto del campesinado llamado a la movilización y revolución. Sendero no ofrecía a los campesinos ni "carreteras, alimentos, escuela, sino algo más etéreo, el poder"[67]. Por otra parte, la táctica senderista no tomó en cuenta la naturaleza heterogénea del mundo rural. "No todas las comunidades andinas eran como Chuschi", observa Flores Galindo. "El rechazo al progreso y a la civilización occidental pueden ser compatibles con pueblos atrasados en los que persiste la reciprocidad, gobiernan los wamanis y los curanderos, pero no necesariamente entre comuneros que como los de Huayopampa (Chancay), Muquiyauyo (Jauja) o Puquio (Lucanas) han tenido acceso a la modernidad y han optado por la escuela occidental, la luz eléctrica, la carretera y el camión, para ellos, el progreso puede ser una realidad palpable y el poder, en cambio, una ilusión. Tienen algo que conservar"[68]. Así, no es posible decir ni que se implantaron por completo ni que fueron rechazados, la situación se hizo extremadamente confusa, tanto para las fuerzas de seguridad, senderistas y campesinos. Un caserío podía estar a favor de los "terrucos", el del frente en contra, y todo cambiar de un día para otro. Hay información de comunidades en donde se tomaron las armas contra Sendero –como la de los ichicanos–, como la de otras en donde se seguía al pie de la letra a los cuadros senderistas, incluso cuando éstos, rompiendo prácticas ya establecidas, ordenaban que todos participaran en las faenas comunales[69]. Ninguna guerra civil es nítida, la frontera de clase, de etnia y de amigo o enemigo, está en todas partes y en ninguna. Prosperó, al parecer, la soplonería campesina, acusándose mutuamente ante las columnas senderistas o ante las tropas de seguridad, y una gran parte de los habitantes de las sacudidas aldeas, desertó. La capital departamental y luego Lima, vieron llegar masas de desplazados, como cualquier país en guerra. Huían de una guerra de señores, señores "terrucos", señores "sinchis". Despiadados forasteros que habían venido como en los días del conquistador, a matar a "infinita gente".

A Sendero en su fase rural lo contiene la actividad de la contrainsurgencia militar y la complejidad del mundo campesino que igual como sigue, utiliza: muchas denuncias se motivaban en el deseo de apoderarse de la tierra y bienes de un vecino. Y en resumidas cuentas, los discípulos de Abimael Guzmán no desencadenaron una guerra campesina contra el Estado sino una guerra campesina generalizada, todos contra todos, un furor indígena que se les escapó de las manos. Lo que no quita que Sendero reemplazara su fracaso

(relativo) en el campo ayacuchano por una táctica de fuga hacia adelante, y cuando Nelson Manrique escribe el balance de diez años de violencia, está claro que no tienen una "base social" organizada y sus esfuerzos no se concentran únicamente en el departamento de Ayacucho, sino que se han desplazado al valle del Mantaro y hacia la coca del Alto Huallaga, hacia la batalla decisiva por el control de la sierra central que es la llave de una capital acosada por atentados y apagones: a su paso van liquidando SAIS como Cahuide, haciendas y fundos aislados, matando y degollando, desde gente hasta ganado. Pero la fase de terrorismo rural, con ser feroz, no es ni por asomo la mítica insurrección rural, "el huracán campesino" que iba a bajar de los Andes. Sendero destroza un país andino que no puede militarmente ocupar.

El acierto como el error tienen una causal que no se sitúa en el exterior de la organización, en la estructura de clases de ese fragmentado campo del Perú, ni en la respuesta contrainsurgente, aunque no hay que subestimarla. Enfrentaron a un enemigo invisible que los derrotó, invisible porque estaba dentro, en los comportamientos y en la propia ideología. En la mismidad doctrinaria y conductual del senderismo están inscritos sus propios límites. Me refiero a la actitud vertical y autoritaria asumida ante las comunidades rurales y que es el mayor reproche que por entonces se les hace. Cierto es que el rigor que introducen se ejerce al comienzo sobre abigeos y usureros locales[70]. En 1989 se sabe que Sendero se presenta como "un nuevo poder"[71], que castiga con la muerte a abigeos y delincuentes, que sustituye a los profesores de la zona, a los jueces de paz, a las autoridades locales. En Chicche, y aunque los comuneros veían disminuir su margen de libertad, era el precio que pagaban por una mayor seguridad, y si el partido administraba justicia con dureza, uno de los comuneros declara, "así tiene que ser porque los peruanos somos llevados por el mal" (*Ibídem*). La contrainsurgencia militar vino a alterar ese estado de cosas y las comunidades, al optar, sufrieron represalias. Sendero, entonces, comenzó a actuar con más dureza. Fue una lógica infernal: inspirar más terror que las tropas de seguridad. El resultado fue que se produjo la deserción masiva y la desintegración de comunidades enteras. Mientras Sendero "batía" el campo, los soldados reubicaban. Era la guerra sucia, una contienda en la que no había sino perdedores. Son raros los suicidios entre los campesinos, pero comenzaron a darse.

Lógica de guerra. Instrumentalización del terror; y la implantación de una violencia primitiva. "Sendero en el campo, no gasta bala en campesinos, mata con hacha, soga, con piedras; cabezas clavadas con palo"[72]. El propio Guzmán justifica esa violencia necesaria hablando de la masacre producida en Lucanamarca, donde sus hombres degollaron a 80 campesinos[73]. En 1990 hay eviden-

cia de que ciertas comunidades, como Parccay, estaban en pleno proceso de regresión o de retorno –según se mire– a la situación presenderista, debido a las precauciones tomadas por las fuerzas de seguridad. En definitiva, mientras el país ardía y brotes de terrorismo aparecían en diversos lugares –en especial en la zona central, en torno a Lima en donde eran frecuentes los apagones y en la zona del Huallaga–, los analistas reconocían que la organización no había podido establecer, con nitidez, una base social. No era Colombia, con zonas liberadas ni campesinado fiel, menos El Salvador o Nicaragua. El mapa tasajeado de la violencia peruana se despoblaba de los verdaderos interesados, los propios campesinos. Creando su propia versión del orden, los senderistas habían producido un inabarcable desorden.

b) No son la encarnación del Inkarri. En la caracterización por negación del senderismo –no son ni esto ni lo otro– fue un avance rechazar la tesis de unos contenidos de carácter milenarista. Favre había dicho por 1984 que jugar a encontrarle rasgos milenaristas a SL era dedicarse al exorcismo. Ciertamente, ningún volante ni documento interno ni cartel ni canción de SL reivindicaba alguna raíz indígena, es más, la teoría de la historia peruana de Abimael Guzmán trataba con olímpico desprecio el pasado. Tres etapas, la primera con la aparición del "homo sapiens", la segunda con el proletariado y Mariátegui, y la tercera resulta ser el partido, o sea, él. Tal como, y no es ninguna caricatura, textos de 1979, un poco antes del inicio de las operaciones bélicas, y ni sombra de los incas[74]. Pero diversos antropólogos y otros científicos sociales se dieron a la noble causa de hallarle unos contenidos latentes, un código simbólico que vinculara esa rebelión con la cultura andina. Una tentación muy fuerte en un medio intelectual trabajado por años de exploración y acopio de mitos populares, en particular el Inkarri, la muy extendida creencia en los medios más sofisticados de que la utopía andina, tarde o temprano, se reavivaría en la cultura popular como el fuego de un volcán extinto. Esta es, más o menos, la creencia que se esconde tras las páginas de Gustavo Benavides. Reconociendo que SL "no es un movimiento puramente campesino y que crece en los intersticios de las áreas urbanas y rurales", sin embargo le parece "imaginable que un movimiento como Sendero Luminoso pueda usar elementos del universo simbólico andino; aun si creemos que no es el producto de una presunta ideología mesiánica del mundo andino"[75]. En otras palabras, confirma la hipótesis de unos contenidos latentes, religiosos. El artículo se titula precisamente "Poder y religión". La reducción de Abimael a una suerte de Ezequiel Ataucusi, el profeta de los israelitas del nuevo pacto universal, no convenció. Acaso haya vínculos entre violencia y etnicidad, pero ni el corte de pelo, ni unos cuantos huaynos, que no faltan en toda manifestación colectiva serrana o andina, son prueba suficiente de que la despiadada y novedosa guerra en los

Andes se explicara por una brumosa ideología andina. Flores Galindo primero, y luego Manrique y Degregori[76] en "La década de la violencia", contestan la tesis de los elementos mágicos y prestigiosos, el falso discurso milenarista que a Sendero se le estaba prestando. A partir de este deslinde, importante en una cultura política como la peruana tan dada a interpretaciones agoreras, se les comienza a ver como lo que son, un movimiento político autoritario que crece dado el vacío del Estado y con sus propios recursos, entre otros el narcotráfico. Además, lo que nos debe importar para entrar en la tercera caracterización: un movimiento con una lectura del país no necesariamente desatinada, paradojalmente, racional. Entendámonos, llamamos racionalidad al uso de ciertos medios para determinados fines. En este sentido, es racional un asalto a un banco, un golpe de Estado, un crimen, un complot revolucionario, si la acción, por sangrienta o ilícita que fuere, implica a unos actores que persiguen una meta, mediante una estrategia y unos medios coherentes. Una banda fascista o una "maffia" puede tramar apoderarse de una nación, pero nada avanzamos con sólo clamar a los cielos por la injusticia de sus propósitos.

c) No son irracionales o simples fanáticos. La operación de una cierta izquierda intelectual, de demarcación, de deslinde ante Sendero había comenzado con el primer trabajo de Carlos Iván Degregori. En 1987 se prosigue con Flores Galindo, en el libro que le ganó una distinción en Cuba. Visión lúcida y sin ilusión ni por Sendero, ni por las consecuencias de la guerra sucia en el país. Un distanciamiento que le permite lanzar algunas verdades de a puño. "Los senderistas, a nivel de sus cuadros intermediarios, no son exactamente analfabetos, tienen educación superior"[77]. Criticando a la propia izquierda por haberse negado a admitir la existencia de Sendero, señalando el hecho de Uchuraccay, esto es, la masacre de ocho periodistas por turbas indias, como el fin del mito del buen salvaje. Para comprender el desarrollo espectacular del senderismo por esos años llama la atención sobre el marco geográfico y económico que le sirve de soporte, los pequeños poblados, los espacios rurales al margen del mercado, el papel de las levas compulsivas y el ensañamiento con las víctimas. Milenarista no, pero sí en cambio una máquina de castigo que recupera la crueldad secular, cortar miembros, mutilar, ofender al vencido. Violencia y etnicidad. En la misma línea de esclarecimiento le sigue el debate sobre la década de la violencia[78]. Sendero se presenta como "un nuevo poder", fusilando comerciantes y abigeos, haciendo la ley en cada comunidad que ocupa. Es muy fina la apreciación del senderismo como ocupación del vacío de autoridad local y regional dejado por los hacendados, a raíz de la reforma agraria velasquista. Hay lógica en ese desborde hacia otras zonas y el resto del país, a raíz de unas derrotas parciales. Y ésta es la explicación, paradójica, de un movimiento que no ha cesado de sufrir una serie de reveses –expulsado

sucesivamente de la Universidad de Huamanga por otras izquierdas, del contorno ayacuchano–, pero que igual se expandía, respondiendo al estancamiento o claro retroceso con un proceso de agudización y generalización del terror. Después de la masacre de los penales de junio de 1986, Nelson Manrique señala como posible una ofensiva militar de los senderistas a nivel nacional en los primeros meses de 1989, para boicotear las elecciones municipales y presidenciales en perspectiva. Como si los defectos de la organización –un proyecto vertical, dosis de compulsión y terror infligidos a los sectores populares– fueran paliados por "las carencias profundas de la sociedad peruana que delata". En el Alto Huallaga, en donde "el Estado peruano es el enemigo del campesinado de la zona al intentar controlar el tráfico de coca, Sendero actúa como un mediador", aunque su asociación sea precaria con el narcotráfico. Hasta el balance de Manrique, SL seguía creciendo, y éste y otros analistas se plantean la posibilidad de "una senderización general del país". Se había sumado por esos años a las acciones armadas, otro grupo, los de Tupac Amaru, rivales de SL, con su propia historia de avances y reveses. Nadie afirmaba que esa suma de violencias fuera la obra solamente de alucinados. Como en el célebre personaje, se podía decir, que había un orden en su locura. Los senderistas son vistos como fundamentalistas racionalistas (Cáceres, 1989[79]). El ensayo de Manrique está acompañado de varios otros comentarios, lo que a su vez vino a abrir el espacio de reflexión a nuevas y oportunas precisiones. "Sendero no era la continuidad de la violencia campesina e indígena de los cincuenta y setenta, sino otra violencia, de mestizos y jóvenes, en estado de descampesinización". Se recuerda que Arguedas había observado unas canciones mestizas, acaso más dolorosas que las indias, "entrañables y terribles". El factor étnico jugaba, pero como un retorno de los mestizos. La revolución era una coartada, "regresan como proletarios a salvar campesinos, ser senderista, una nueva forma de ser misti"[80]. Por mucho que el fenómeno de SL no fuera un "pachacuti" indio, igual planteaba y de manera dramática las relaciones globales entre violencia y política, afirmando no sólo su autoritarismo sino el de los otros, "la senderización de la sociedad peruana", dada la absolutización de la misma, de la violencia. En suma, unos y otros comentaristas distinguen a los senderistas como un grupo determinado, pero no sujeto a reducciones culturalistas andinas, y en cuanto a la sed secular de venganza de los humillados, más bien, manipulador de la misma. El meollo del violentismo era intelectual. Favre, un poco abusivamente, los había llamado "lumpenintelligentsia". Si se les consideraba como una continuación iracunda de José María Arguedas[81], quien cierra el ciclo de cavilaciones es Degregori presentando al senderismo como "el encuentro de una élite intelectual provinciana mestiza y una juventud universitaria, también provinciana, mestiza". Y el propio Sendero como "un exceso de la razón, los hijos de la Ilustración,

el hermano perdido de los Aragón de Peralta". Racionalistas hasta el exceso, hasta la noche clara de la locura que decía Hölderlin.

Los públicos

En los estudios sobre el senderismo algunas cosas han quedado claras y muchas otras no. El tema de a quiénes atrajo y manipuló es capital. Diré que preferentemente a tres grupos sociales. A los jóvenes, tanto de la urbe como del campo, los descampesinizados de Favre, que otros llaman los desindigenizados. A las mujeres. A los intelectuales pobres o provincianos, sin permitirme tratarlos de "lumpen". Examinaré sucesivamente estos tres tipos de clientelas.

En primer lugar, SL reclutó y lanzó a la violencia a los muy jóvenes. La presencia de gente joven entre los presos senderistas –y entre los cadáveres– es una verdad estadística, pero que no dice mucho en un país como Perú cuya población es mayoritariamente juvenil. La cuestión es otra. Fernando Rospigliosi, tratando de los jóvenes obreros de los 80, cree advertir mecanismos de proyección sobre Sendero, dada la situación de esa franja de la población, su inseguridad, su eventualidad, su radicalismo[82]. Otros trabajos, desde la vereda urbana, revelaban en los jóvenes sentimientos contradictorios, de "rechazo y atracción"[83]. "Cómo no sorprenderse del éxito de Sendero, ante el panorama sombrío de la crisis del mito del progreso". "Una juventud educada por supermadres", dice Imelda Vega Centeno, "madres solteras, abandonadas, supermujeres que tienen pisados a sus maridos". Los jóvenes no son élite, son una tremenda masa, agresiva, migrante. Los habita un convencimiento, prosigue, creen en los estudios, es el mito que había difundido un programa de radio, "el que estudia triunfa" y de esta manera, se explica la proliferación de "las academias preuniversitarias, típico invento del subdesarrollo", que a su vez remiten al tema de la devaluación generalizada de la educación pública. Sobre ese país alfabeto y a la vez desocupado, se ejerce el mensaje violentista. Efectivamente, muchos observaron que si bien las condiciones de vida de la población peruana se habían deteriorado, la curva de escolaridad no dejaba de ascender. Conviene insistir: país no sólo pobre sino empobrecido por la crisis y los errores internos, pero país alfabeto, con legiones de jóvenes educados. ¿Qué destino, qué recursos? Por mi parte, señalaba ese fenómeno anómico, la ausencia de coherencia entre los fines que la sociedad marcaba –el título profesional, el ingreso al mercado de trabajo– y los escasísimos puestos. Un mundo de jóvenes desestructurados con educación superior podía encontrar

alivio a la angustia personal y sentido a sus vidas en la militancia férrea de SL, que los organizaba para la muerte, pero los organizaba. Usé de un símil ya clásico, la juventud hitleriana, compuesta de desorientados y desocupados hombres en la fuerza de la edad en la Alemania del Weimar que encontraron guía y chivos expiatorios. La hiperinflación y los escándalos financieros del gobierno de Alan García, mientras crecía Sendero, convertían ese paralelismo que era casi un ejercicio de escuela en algo aterradoramente concreto (*Supra: Anomia. Orden y desorden: el tiempo creador*).

El otro mundo que Sendero explora y en el que consigue adeptos, sin duda alguna, es el de las mujeres. La comandante senderista a la que no le tiembla la mano a la hora de dar el tiro de gracia, luego de haber vigilado la acción del pelotón de aniquilamiento, es uno de los personajes, reales y no de ficción, que poblará mucho tiempo la pesadilla, e incluso la vigilia, de innumerables peruanos, escapados recientemente al horror de sospechar que tras la muchachita de origen rural, en particular las ayacuchanas, tras las empleadas de servicio o la abnegada adolescente que acudía a los cursos nocturnos de inglés y corte y confección, se enmascaraba la ejecutante de Abimael Guzmán. Pero en el contorno del presidente Gonzalo no había sólo mestizas resentidas sino mujeres con grados universitarios, como su captura lo revela. La mujer pasó, dramáticamente, al primer plano de la actualidad con la violencia, como víctima y victimaria. Es Edith Lagos, cuadro de Sendero caída en Ayacucho, en cuya tumba no faltan flores frescas. Es María Elena Moyano, llorada dirigente de Villa El Salvador acribillada por un comando senderista. Dos muertes, dos duelos, sendas multitudes para cada entierro. La guerra separó a las mujeres populares como enfrentó a comunidad con comunidad. Una guerra civil que llegaba a las esposas, las madres, las hijas de los combatientes, policía y dirigencia de base por un lado, senderistas por el otro, y entre ambos, el río de sangre y lágrimas, el "yawar mayu" de los negros presagios en canciones.

Un texto de Jacqueline Amati Mehler, conocido en Lima –lo edita Moisés Lemlij–, se hace la siguiente pregunta: ¿Qué quieren los hombres? Como es sabido, es una reversión de la interrogación primordial de Freud, el padre fundador, ¿qué quieren las mujeres?, que en este caso se puede extender y aplicar a un caso particular: La altísima participación de mujeres en sus filas (es la primera agrupación política peruana que tiene el mayor número de mujeres en sus puestos directivos, según Carmen Rosa Balbi) no se explica por las causas tradicionales, por otra parte, no menos determinantes, como la relación entre migración y familia desestructurada, el maltrato infantil, la vida

en tugurios y la anomia y la miseria de las clases populares. A todas luces, en el Perú era y es difícil una "construcción de la feminidad" en términos de alguna coherencia. Un trabajo de Matilde Caplansky nos da diversas pistas[84]. ¿Qué les pasa psicológicamente, en efecto, a las mujeres que eligen una opción terrorista? ¿Por qué unos seres humanos destinados a la procreación, a la maternidad, se vuelven homicidas y sádicas? Esa conducta, prosigue, es manifiestamente distinta. Pero, ¿es realmente distinta? "En el arquetipo de la mujer en el Perú están Mama Huaco, que mató a su enemigo de manera cruel, y está Santa Rosa de Lima, que se flageló hasta la muerte para hacerse digna del amor divino". "¿No será que esta 'nueva mujer' no es sino un producto sofisticado del machismo?". La psicoanalista se interroga: "¿Para ser aceptada, tiene la mujer que ser más macha que el hombre en su dimensión sanguinaria?". Pero –advierte– el Perú es también el país de los clubes de madres del vaso de leche, de los comedores populares autorganizados por miles de mujeres. Nos llevamos, pues, una sorpresa al examinar el perfil social de las procesadas de SL, predominantemente joven, solteras sin hijos y con un porcentaje significativo de universitarias (56,7% de las sentenciadas había recibido educación superior, según Denis Chávez, *Juventud y terrorismo*, IEP, Lima, 1990). Como vienen de las provincias de la sierra pobrísima de Ayacucho, se deduce que esos estudios han costado un gran esfuerzo a sus familias de origen, agravando el deterioro económico de esas mismas élites provincianas. En consecuencia, la desilusión es todavía mayor y conduce a una crítica despiadada de la realidad peruana, una realidad que entre otras cosas es machista. Así, entrar al partido era adquirir una nueva identidad. "La posibilidad de ser parte de algo poderoso". Y para confirmar esta aseveración, trae a colación una cita de *El Diario* (1989). "Poderosa porque su doctrina es la verdad". Eso explica, asimismo, la sacralización del caudillo-maestro, la nueva divinidad. Todo ello conduce a una ideología que compensa la desventura social y las heridas narcisistas, y tomando el concepto de Max Hernández, "formación restitutiva", llega a las siguientes conclusiones: "la complejidad de la realidad cultural hace difícil a las mujeres el acceder a una identidad definida; cerca de la muerte y de la vida por su propia especificidad, ello les facilitaría la adhesión a un proyecto violentista; frente a un destino doméstico patético, las mujeres se enrolan en un proyecto de violencia que les ofrece 'el poder y la gloria'". Pero, ¿a quién matan cuando matan? Cuando llega la hora del tiro de gracia, ¿a quién liquidan, simbólicamente hablando? ¿A la madre arcaica, al padre portador de la ley? ¿Por qué la indiscriminación de las víctimas? Ora un campesino, ora una lideresa barrial, un oficial de marina... Una alienación que es también una ilusión, concluye, "la de compartir una gran verdad, y la tarea consiste en imponérsela a los demás para su propio bien".

El otro público que la escenificación del drama de la violencia subyuga –el mayor auto de fe desde los días coloniales– son los intelectuales. No por cierto la crema limeña, la "avant garde" intelectual, sino los provincianos, maestros y estudiantes, grey más dispuesta a esa combinación de radicalismo sentimental y sentido de sacrificio de la existencia que caracteriza a los cuadros senderistas. Ahí está la biografía de Antonio Díaz Martínez, cuyo recorrido por las comunidades pobres de Ayacucho recuerda los de los "naroidas" rusos del XIX, sino fuera porque en época de viajes veloces, también visitara la China Popular a la que dedicó uno de sus trabajos, preso e inmolado en Lurigancho. Una trayectoria vital que no se explica sin la Universidad de Huamanga. En el recogido claustro, las muy humanas expectativas tanto profesionales como partidarias, fueron cuajando en torno a un núcleo de profesores sin sospechar algunos casos de final de carrera de intensidad wagneriana. Ahí estarán los que se fueron a estudiar a China, según Sotomayor[85]. Los del Seminario de Educación Popular y Ciencias de la Educación, el íntegro de ciertos programas académicos, en particular Proyección Social. Vinculación al magisterio mediante las escuelas, a los sectores populares, se entiende el combate de Sendero por no perder la Universidad de Huamanga. Cuando los desalojan de los cargos principales, ya tienen listos los cuadros destinados a iniciar "la conversión de las atrasadas zonas rurales en avanzadas y sólidas bases de apoyo revolucionarias"[86].

Fuera de Ayacucho, en las sobrepobladas ciudades, otro tipo de reclutamiento era y es posible, sin límites. Insisto en que la realidad peruana está sometida a dos parámetros contradictorios; por una parte, no cesó de dar enseñanza superior a un número cada vez mayor de peruanos, al mismo tiempo que se deterioraba la situación económica y se reducía drásticamente la parte formal y moderna del empleo. Pienso en una descripción que de esa generación perdida –nivel alto, ningún empleo en perspectiva– hace el sociólogo sanmarquino Nicolás Lynch. Tiene un amigo, compañero generacional y de partido –de Vanguardia Revolucionaria–, con el que compartió estudios, pero al que el profesor Lynch pierde de vista. Pues bien, un día lo vuelve a encontrar, por azar, en un puesto de altoparlantes en la avenida México, vale decir, reconvertido al comercio ambulatorio y precario. El sobrentendido es que no hizo carrera y que se trata de una frustración. A pesar de sus muchas cualidades intelectuales, artísticas, "termina en una suerte de oscuridad"[87].

Esa joven "intelligentsia" desubicada es una de las bases latentes de la violencia senderista, pero también de otras. Por cierto, esto nos llevaría a otros temas próximos, al desfase o arritmia entre las necesidades reales del país en materia de formaciones profesionales y lo que las universidades producen, a

veces acomodado a modas e ilusiones (nunca hubo más estudiantes de ciencias sociales que en los años del velasquismo), o al interés de un núcleo de profesores, fue el caso de Huamanga, en función de un posible perfil de reclutamiento. No sólo Sendero extravió una generación, también otras izquierdas que, además, ni siquiera llegaron a tomar las armas. No puedo resistirme, en este punto, a citar unas páginas de mi joven amigo, Artemón Ospina, sociólogo sin cátedra ni ONG, y que se defiende en la vida desempeñándose también como electricista. El personaje –¿él mismo?– es uno de los primeros de su clase en la Católica, está a punto de irse al extranjero con una beca de FLACSO, "todo pagado". Pero "la revolución se estaba decidiendo en el campo y el partido decide enviarme al Cusco", cuenta con amargura, justo ahora cuando comenzaba a hacerse un espacio en el mundo intelectual limeño, "un nombrecito". Igual se va a la sierra, "hasta con mi mujer cargué", y ahí al menos espera compensar el tiempo perdido "recogiendo datos, contrastando la teoría general del partido con la realidad", pero no, el partido ha decidido que debe campesinizarse, y se pasa cuatro años en una comunidad en donde, por cierto, no ocurre nada. "El huracán campesino jamás se vio, sólo existió en la cabeza del colorado" (visiblemente Manuel Dammert, un dirigente de la pequeña izquierda). Regresa a Lima, pero ya está derrotado "...soy un don nadie, me cagaron, hay otros nombres, la élite no deja que nadie la merodee". Piensa todo esto una fría madrugada limeña, mientras busca un puesto de salchipapas. Lo encuentra y observa a la pareja que lo atiende, visiblemente jóvenes y serranos, felices, activos, ella sonríe, se alisa el pelo, recogido en un gran moño, coqueta. Son gente que prospera, informales. Son ex campesinos. Lucen contentos con su precario puesto de venta. Son el huracán campesino. Y pensar que nos hicieron creer que bajarían con ponchos y ojotas, se dice, resentido[88].

De la anomia a la cultura de la guerra

Antes de la caída, la reflexión sobre la violencia fue, como es aquí notorio, presurosa y abundante. A medida que las acciones terroristas iban en aumento y que se extendía el mapa de las zonas de conflicto, también se expandía como en círculos concéntricos el análisis sobre el papel de la familia, la escuela, la migración, los barrios jóvenes, los proyectos de vida en relación con la violencia. Demasiado. El marco teórico de un equipo que dirige Felipe E. Mac Gregor cubre toda la realidad[89]. El riesgo de esa operación fue diluir la violencia específica de SL en una "violencia estructural", en la que podía entrar todo: machismo, democracia, marginación de la sociedad, y lo demás. Rosema-

ry Rizo Patrón relaciona, por ejemplo, violencia y crisis de valores, y SL parece responder a las características de las utopías escatológicas dinámicas de corte occidental[90]. Es probable, pero yo prefiero volver a la estrategia racional de los actores implicados, a los motivos de Sendero. Los motivos del lobo.

Desde el psicoanálisis, la pregunta necesaria –lo hemos visto líneas arriba– consiste en interrogarse sobre qué es lo que le pasa a una mujer para producirse como tal, no porque la tarea del psicoanálisis sea descubrir qué es la mujer, "tarea irrealizable" como el mismo Freud sañalaba en sus conferencias de 1933, sino "la indagación de cómo la niña de difusa sexualidad se vuelve una mujer adulta". La exploración en el caso de la adulta senderista es de cómo esa mujer adulta, además, adquiere una conducta violentista. Pues bien, transitemos de una disciplina a otra. La pregunta adecuada desde la sociología tal vez sea la siguiente: ¿Qué es lo que prepara y anticipa, qué parámetros son precisos para la cristalización de un partido-secta, un partido-mundo? De un partido de hombres y mujeres que llevan consigo la verdad (o que de ello están convencidos). Un clan de semidioses bregando por la purificación de la humanidad. No acudiré a ninguno de los estudios sobre los prerrequisitos en la formación de religiones seculares, aunque los haya en abundancia.

Como parámetros pueden enumerarse la Universidad de Huamanga, refugio de desplazados profesores maoístas en contacto con una "élite provinciana empobrecida" y un desproporcionado número de alumnos (unos 6 mil cuando toda la población ayacuchana llegaba escasamente a 60 mil). En suma, un núcleo de profesores "enconchados" en un medio dos veces aislado, por la miseria provinciana y por la autotrampa del dogma. Sin embargo, de la ecuación entorno atrasado y miserable + resentimiento regionalista + núcleo intelectual + carisma personal del guía Gonzalo = partido, no se puede decir que uno de estos prerrequisitos sea el predominante, todos entraron en interacción (dejemos de buscar en los hechos sociales causas únicas). Pero, esa misma interacción fue posible no por la modernidad de Ayacucho sino por su retardo. Por el encuevamiento tanto regional como académico. Todo lo cual generó una "cultura de la guerra", como no la había conocido ni el Perú ni nación latinoamericana alguna. Cultura, entendamos, en su sentido de forma de vida, pautas y valores profundos. Prefiero, pues, volver a los inicios, a ese argumento del aislamiento ayacuchano, de espaldas a la modernización del país que avanzó Degregori en su primera exploración, y que luego se traspapela en el ruido y furor del debate sobre la naturaleza de Sendero Luminoso. El primer asentamiento urbano del terror fue la ciudad de Ayacucho, la primera en ser habitada por el proyecto de "Nueva Democracia", luego su contorno, el valle del Pampas, el campo ayacuchano y después la peste de la violencia se fue a

Andahuaylas y al Mantaro, a diversos puntos, hasta que todo el país viviera dentro de una cultura de guerra, un poco antes de la caída.

La pobreza campesina y el marxismo académico no explican por sí solos el origen ayacuchano del senderismo. Pobreza hay en Puno, que en el mapa de la pobreza peruana va a la cabeza, y SL no nace ahí, va a ese departamento a instalarse, que es otra cosa, mucho más tarde, y sin resultados. Dogma, compromiso militante y una deriva trascendentalista bajo capa de encuesta de la realidad, no los hubo sólo en la Universidad de Huamanga. Pero al San Marcos de los sesenta y setenta, y a la Cantuta, como a tanta otra universidad convertida en púlpito de heresiarcas, les faltó el olímpico aislamiento de los maoístas ayacuchanos. Aislamiento y desconexión. La guerra de los Andes no se explica solamente porque haya campesinos paupérrimos, sino porque éstos deben estar, además, aislados. Ayacucho no es el Cusco, una tierra de ardientes y constantes revueltas. Pero el medio sindicalista rural cusqueño, batido por las ideologías –para usar un término senderista, batir el campo–, como batido lo estaba en abundancia, Cuscovia, donde hasta las piedras eran rojas, como solía decir un poeta local. No, ese medio resultaba demasiado sofisticado para el mensaje senderista, y el campesinado cusqueño, antes y después de la reforma agraria, que había hecho su propio camino desde las insurrecciones del pasado hasta las invasiones de tierras de haciendas de los días de Hugo Blanco, resultaba un hueso duro de roer para los modernos preceptores de la lucha final. En otras palabras, el senderismo es una docencia y necesita un discipulado ingenuo. Lo halló por partida doble en tierras ayacuchanas, en los campesinos libres y vírgenes de experiencia, y en los alumnos de origen humilde que llevaban consigo una carga enorme de abnegación y pureza, de buena fe. Y a ambos manejó, hasta que se le voltearon. Luego se echaron a buscar públicos a la vez desamparados e iracundos. Ya no fue tan fácil.

En la hora de las grandes invasiones de tierras de los años sesenta, las comunidades campesinas ayacuchanas no se habían movido. En realidad, desde siglos, nada se había movido en Ayacucho. Se ha observado que la reorganización del espacio andino privilegió la ruta central hacia Huancayo, la salida al sur hacia Arequipa y Cusco. Antes de que Sendero la convirtiera en la capital del terror, esa capital de un departamento masivamente rural, era una ciudad quieta, sin el cosmopolitismo del Cusco ni el dinamismo comercial de Huancayo, con un antiguo recato, un lugar triste, célebre por sus viejas iglesias y sus retablos rutilantes de oro, que no disipaban la pesadumbre de sus calles. Rincón de muertos. Una procesión de Semana Santa la poblaba ocasionalmente de turistas, procesión que respetaba la estricta separación entre blancos y mestizos de un lado e indios de otra, tal como en los días coloniales. Incluso

mal alumbrada, al margen de otros departamentos más activos, Ayacucho era no sólo la expresión del viejo gamonalismo y las relaciones tradicionales y despóticas con los indios, sino una ciudad donde todos se habían empobrecido, incluyendo a los propietarios de tierras y pequeños patrones. En el campo no había ricas haciendas ni latifundios, sino haciendas venidas a menos, comunidades aisladas. En la ciudad, una universidad cuya interpretación del país no podía ser sino negativa para el capitalismo. En realidad condenaban un sistema que ni se había asomado a la región, tocando comercialmente más bien la región central y la costa, y financieramente, la incógnita y lejana Lima. Un clima, un microclima ideal de concentración y de calma, para el nacimiento de una secta. Con los mismos elementos los norteamericanos producen una "New Age". Nosotros un partido político.

Pero acaso el Perú visto desde la situación ayacuchana, tenga otro orden de lectura, otro orden de llegada de los acontecimientos. No una visión optimista sino reactiva, sujeta a cambios y golpes que, como en el poema de César Vallejo, llegan impredeciblemente. No hay que remontarse hasta el imperio Wari ni a los chancas para comprender el tradicional aislamiento de la región. Las ruedas dentadas de la historia giraron en su contra. Los terratenientes-comerciantes en ganado se instalan a fines del XIX en Lucanas y Parinacochas, los de *Yawar fiesta* de J.M. Arguedas, son agentes activos de un eje capitalista que no la toca, al contrario, la debilita. No la concierne la carretera Nazca-Puquio, ni el desarrollo de la vía central, hacia Huancayo. Esa suerte de país dentro de un país, a la defensiva, no ganó nada de la modernización ni del capitalismo dependiente. En 1969 llega la reforma agraria que acaba con un latifundismo local que se moría de su propia muerte: vendían ya tierras a sus propios campesinos. ¿Qué era fuerte en Ayacucho, hasta que no se instala un centro de poder ideológico y económico, es decir, la universidad? Acaso las autoridades, el clero, un poder judicial, los comerciantes, poca cosa, el huracán académico podía con ellos. Visto desde el ojo de la cerradura, el Perú dominado por un imperturbable capitalismo burocrático precisaba de una lección. Y lección y sanción riman.

Quien entendió la anomia peruana fue el senderismo, es más, la organizó y la multiplicó a malsalva. Recordemos esa suerte de vocación por ordenar desde abajo, el deseo de moralizar en el campo, compulsivamente, cierto, pero enfrentando el robo, el adulterio, con un código drástico. Como las necesidades a las que venía a satisfacer SL eran las que podían atribuirse a un Estado medianamente burgués, el amparo de los ciudadanos, el prestar atención a las quejas, el movimiento más antilegítimo de la historia del Perú dejó ver, paradójicamente, la necesidad de legitimidad y legalidad en las raíces mismas

del desamparo, en los pueblos andinos. Es patético que un país necesite de tanta sangre para llegar a percatarse de que jueces correctos y autoridades honestas son tan necesarios como el progreso material o institucional. Sendero no quiso eso, pero nos ayudó a comprenderlo. A lo que aspiró, no hay que olvidarlo, no es a sembrar el pánico por gusto, sino a "reorganizar la sociedad peruana", de ahí su interés por el desorden, al que enfrentaba "la protesta popular". Ese interés por la anomia es patente aun en los cursos de formación, en las escuelas de cuadros del partido. Se interesaron por lo que ocurrió el 5 de febrero que no fue una revolución política sino una revuelta urbana. Y lógicamente, estudiaron la guerra de guerrillas de los 60 y la experiencia de Hugo Blanco, esto último, a través de mi libro, según Gorriti[91]. La visión desesperada lo era, pero no únicamente debido a la injusticia sino ante el caos de la vida peruana, son "las razones racionales y las irracionales de Sendero", que recuerda Trazegnies[92]. Rodrigo Montoya ha insistido en el vínculo entre violencia y problema étnico[93]. No es lo que destaca, sin embargo, en la guerra contada desde dentro por Gorriti, sino una estrategia moderna, y un proyecto reordenador, aunque estremecedor. En un país que se dislocaba, algo funcionaba como un reloj: los atentados de Sendero Luminoso. Tres escuadras, la de contención, la de aniquilamiento, la del repliegue. Nadie escapaba. De un mundo sin nombre, venían los golpes. No se sabrá nunca cuánto le han costado al país esos quince años de pesadilla, el que pudo irse se fue, los industriales que se quedaron hicieron marchar las empresas a media caña, no había dinero. Ahora bien, en medio de ese presagio de apocalipsis que confirmaba cada día las noticias de una guerra que ganaba el terror, el Perú político no perdió su estabilidad, un régimen democrático siguió a otro. La población soportó la violencia y amagó como pudo los golpes. Al senderismo lo pierde lo que el periodista argentino Jacobo Timermann, ante el caso del terrorismo en su país ha llamado "la soberbia de la violencia".

Un final de traje a rayas, de encarcelación más mortal que una ejecución. ¿Y eso es todo? Es cierto que la noticia de la captura del "presidente Gonzalo" fue seguida por un embanderamiento general, lo cual callaron meticulosamente los corresponsales extranjeros, y que en el cantar victoria hubo mucho de alivio popular pero también un poco del viejo país que sólo quiere olvidar. Se comprende, pero dejen expresar a un peruano escéptico y apartado, estas líneas de cautela. Todo lo que hizo y configuró a SL, permanece intacto. La "lumpenintelligentsia" de Favre, los descampesinizados, la espantosa miseria rural y urbana, todo. Y en el fondo de las encuestas, la actitud autoritaria y popular. La común convicción –asolapada, tácita– de que la mejor manera de acabar con el rival es la liquidación física. Debería ser todo ello un incentivo para un cambio gravitatorio en nuestras maneras de ver el país –el paisaje y el

paisanaje– y no detenerse, como me temo que ocurra, en las condiciones de su inviabilidad. Naturalmente, no se volverá a reunir la descuidada suma de factores que lo incubaron en la lejana universidad de Huamanga de los setenta, pero quién sabe. En el país de la maravilla, en el que cada día se improvisan por el interior de la selva no menos de cuarenta embarcaderos clandestinos de droga, en el país en el que hasta los indios del Cusco se olvidaron dónde enterraron la cadena de oro del antiguo Coricancha, todo es posible. Inclusive, Sendero.

Postdata para sobrevivientes

Sendero es el tema que explica muchos otros. Incluso, después de la caída. Confieso que yo veo en ellos gentes que se exasperaron con la anomia peruana (naturalmente, sin utilizar ese concepto, no es marxista) concibiendo una terapia violentista cuya posibilidad de izar un proyecto de poder personal, los autoglorificaba. Sin duda la anomia exaspera a mucha más gente, profesionales, empresarios pequeños y grandes, psicoanalistas, amas de casa, sin que se vean en la imperiosa necesidad de tomar las armas. La mediación de la ideología es necesaria para "el pasaje al acto". La miseria del ambiente, como se sabe, es siempre una buena coartada. Naturalmente, la responsabilidad del ingrediente ideológico es minimizada, porque en esta materia, media "intelligentsia" tiene rabo de paja. ¿Cómo responsabilizar a Sendero por haber emprendido lo que todo el mundo había prometido desde los lejanos años sesenta, irse al monte? Al monte de piedad, a la casa de empeño, satirizaba en los ochenta *El Diario de Marka*. ¿Cómo criticar el razonamiento clasista? ¿Y si, partiendo de las premisas rigurosas, si se es marxista, no hay más remedio que llegar a las conclusiones senderistas? Más allá del endiosamiento del presidente Gonzalo, la cuestión que destrozó a más de uno fue que, si verdaderamente el Perú era un país de capitalismo dependiente sin salida, y si se esperaba que las masas se despierten espontáneamente, entonces se podía esperar hasta que los arcángeles pifien en los cielos las notas del juicio final. Nada de esto quiere decir que personalmente me reconvierta a una religión secular de capa caída fundada por un profesor de provincia que hizo una mala lectura –en castellano, por favor– de Kant y su tesis de la paz universal, y al que vuelven célebre no sus libros sino la sangre derramada. El problema no es mío, sino de quienes –con captura o sin captura– no terminan de integrar el fenómeno senderista en un marco conceptual que debería dar cuenta de una realidad que hizo a Sendero y también lo deshizo, desde las rondas campesinas a las mil otras señas de resistencia que vinieron de abajo, y no sólo

de la policía y los cuerpos especializados. El cuestionamiento militarista de Sendero había declarado inesencial todo lo que no fueran ellos mismos, y ahí se autoderrotaron.

Sendero es algo más que un arrogante mito que termina en un expediente en manos de la Dincote. Desenlaces de este orden no dejan a ningún pueblo indiferente. Por eso no estoy de acuerdo con mi distinguido colega de la Universidad Católica de Lima, Guillermo Rochabrún, cuando sostiene: "Me imagino al país sin Sendero Luminoso y creo que sería sustancialmente igual"[94]. No, el país cambió al engendrar al senderismo, siguió cambiando cuando en parte lo combatió y en parte lo aplaudió, sigue cambiando en el día de hoy, mientras corren las bandas armadas de Oscar Ramírez Durand, "Feliciano". ¿Es otro Perú? No lo sé, pero sí que cambiaron los peruanos. La guerra con Sendero es una de las pocas que no hemos perdido. Admito que lo que voy a afirmar, acto seguido, es impresión personal, bitácora, carnet de viaje, subjetividad. Pero la actitud de la gente no es la misma, antes y después de la tragedia que comenzó en Chuschi. Los años ochenta han sido terribles, y las grandes ciudades peruanas son ciudades de sobrevivientes, una multitud de supérstites del desarreglo, no sólo de los bombazos sino de la hiperinflación, el costo de vida, los malos gobiernos, los errores partidarios, los presidentes ladrones, las quiebras fraudulentas, y también del coche bomba, los niños asesinos, los secuestros y el temor. En las calles de Lima te miran de frente, a la cara, quieren saber quién eres y qué quieres, en el parque Kennedy o en la avenida Emancipación de Comas. Amigo o enemigo. Por lo demás, el acoso de Sendero fue la ocasión de saber cuán autoritario o demócrata era cada quien, en su fuero interno cada individuo que pasó por la experiencia directa o indirecta de los años de guerra sabe si sus explicaciones fueron míticas o realistas, condescendientes o indignadas, y si en esa situación límite fue traidor o héroe. Y eso también es una guerra civil, si se sale de ella, una vasta, formidable y dolorosa terapia colectiva.

Ante ese hecho mayor, y después de la caída, convendrá mi distinguido colega en darme razón en las siguientes consideraciones. Sendero no fue un accidente, un mero episodio. Su penitencia bien puede ser la nuestra. Es probable que ahí se pudra una idea heroica y sacrificial de llevar a cabo las revoluciones. La militarización corrompe una nación, genera otras represiones. Está en la deflación de las ideologías mesiánicas, en el desencanto del ambiente. Va a ser muy difícil alcanzar alguna credibilidad para quien hoy sostenga la tesis de la lucha armada. Convendremos también que el hundimiento de la extinta URSS ya repercutía en el electorado de izquierda, ni qué decir con el desmoronamiento de lo más serio que se ha intentado en el país para

Versión digital: Jorge Rojas Samanez, in memoriam

subvertirlo. Durante un buen rato, querido profesor, utopía va a rimar con puntería. Convendremos además que hay, como dice José Luis Sardón, una generación perdida, quemada por el tiempo empleado en preparar el "huracán campesino" que nunca llegó, como lo cuenta tan sabrosamente Artemón Ospina. El problema, admito, es que el delirio senderista igual como estropeó el horizonte de una revolución realmente popular, también vino a contaminar la salida democrática. ¿De qué otro modo se explica el poco entusiasmo de Alberto Adrianzén cuando se captura a Abimael Guzmán? Se me concederá que en su crónica hay alivio y alegría, pero también prevención ante las consecuencias: el robustecimiento del poder de Fujimori, la puesta en marcha de un proyecto hegemónico, del "autoritarismo neoliberal"[95]. Esta es una época de post, de postalangarcía, postvargasllosa, postsendero. Una época, en consecuencia, no sólo desideologizada, sino despolitizada. Un pragmatismo, cierto cinismo, un desencanto. Ese fin de siglo sin canto de sirenas es también Sendero. ¿Qué idea política mínimamente atendible, visto que la coartada de la lucha armada no movilizará a un pueblo cansado de contar sus muertos, puede proponerse en una democracia vivida como transaccionalidad y no como bandolerismo? No lo sé, aunque tarea será de muchos encontrar ese proyecto legitimante, participativo y libre sin los feroces mitos autoglorificantes de algo que comienza a ser, así lo espero, parte del pasado. Pero es curioso, sin embargo, cómo se apagan las cosas en el Perú. Doce años de guerra civil, 24 mil muertos, unos 30 mil activistas según fuentes norteamericanas, que finalmente no eran sino unos 5 mil[96] (Marcel Niedergang, en *Le Monde*, setiembre de 1992, apoyado en fuentes peruanas, habló de 75 mil simpatizantes), y una mañana, un general de policía de suaves modales y que no lleva para la ocasión ni un arma –pero la casa rodeada, el dirigente máximo y las mujeres que lo acompañan sitiados– entra a una habitación. "Se acabó, doctor". "Tiene razón", dice una voz resignada. "Me tocó perder".

Individuos y ciudadanos. Valores universalistas y valores particularistas

Cada generación de peruanos descubre un horizonte nuevo de dificultades, lo que suele llamarse una problemática. Los novecentistas, la nación inconclusa. La de los años veinte y treinta, la de Haya y Mariátegui, la mentira de una fórmula política republicana y una realidad feudal e imperializada. En los años sesenta se impone la conciencia del subdesarrollo. Los hombres y mujeres de este fin de siglo enfrentan el reto de la modernidad. No hay por qué desesperar. Cada generación ha hallado una muralla pero también una esperanza.

Desde los años veinte, el pensamiento y la acción de los mejores se encaminó a reunir las fuerzas que podían construir la nación y erradicar feudales y empresas imperiales. Los sesenta desencadenaron un esfuerzo múltiple en torno a la pobreza y los obstáculos internos o externos al crecimiento. Acaso los días que corren nos llevan, sin merma de los aportes anteriores, a una indagación de orden culturalista. Efectivamente, la tendencia de hoy es a rechazar la explicación sin matices de la pobreza de las naciones como un asunto fundado únicamente en aspectos geográficos (la carencia de recursos naturales) o la historia (el tipo de colonización) o explicaciones socioeconómicas (dependencia exterior, imperialismo) Otra es la cuestión. ¿Por qué ciertos pueblos, por ejemplo en el Asia, se hallan aptos para progresar, y otros (Africa, al sur del Sáhara) no lo están? Unos se adaptan a la civilización tecnológica planetaria y otros se resisten, o fallan.

El problema se ha desplazado del campo político y económico al de la cultura, en su sentido de experiencia colectiva, y como si viniera a ocupar la función organizadora que Kant y Hegel atribuían al espíritu y Marx a las fuerzas productivas (*Cf.* Culturalisme, en Bonte P. e Izard, M., *Dictionnaire de l'Ethnologie*, Paris, 1991). Ahora bien, de la misma manera como se está ofreciendo sólo un tipo de sistema político correcto, el democrático –y la ola de libertad que ha barrido la América Latina lo comprobaría–, se ofrece también un solo esquema de vida posible, un solo modelo cultural, una sociedad de prosperidad fundada en ciudadanos, en individuos. Lo contrario es mal visto, comunitarismo, arcaísmos, etc. En última instancia, una sola civilización, acaso con algunas, pero no muchas modulaciones locales. En suma, se está razonando como si no hubiera sino un pasaje único de las sociedades tradicionales u holísticas hacia la modernidad (Holístico: cuando el conjunto tiene un peso decisivo sobre los sujetos individuales). Yo expondré ese razonamiento para discrepar y oponerle, acto seguido, la existencia de otras vías de pasaje a la modernidad, fundándome en ciertos casos de sociedades con valores específicos o particularistas y que no por ello son incapaces de progreso.

El razonamiento etnocentrista –europeo, norteamericano, occidental– tan resistente a admitir la heterogeneidad como la misma generalizada economía transnacional, sigue la presente argumentación. Las sociedades tradicionales son agrarias pero sobre todo son holísticas. No es que predomine totalmente el individuo. La transmisión de la cultura tiene como finalidad la reproducción social, no su modificación. El aprendiz reemplaza al maestro, el hijo al padre, cada generación a la precedente. La vida de cada quien pertenece a su aldea, a su oficio, a su linaje, al todo social, salvo a sí mismo. No hay espacio privado,

conciencia individual, el clan o la comunidad ocupa ese espacio. Cada existencia está organizada por inmutables rituales, desde el nacimiento a la muerte, en inmutables ciclos. Todas las sociedades agrarias han funcionado así, también el medioevo europeo, pero lo que llamamos Occidente escapó al ciclo de las reiteraciones. Gracias al Renacimiento, a la Reforma, a la Ilustración.

El individuo, actor social que se asume fuera de lo sagrado institucional, religión o costumbre, que se atreve a dudar y a pensar por sí mismo, no existió siempre y en todo lugar. Las sociedades holísticas no ignoraban el cambio, a veces aparecía una fuerte personalidad –un Pachacutec– pero la innovación era procesada y fijada, y para ser aceptada por los grupos sociales era convertida en rito y mito. Tal era la naturaleza excepcional de los individuos innovadores que eran elevados a dioses, como el rey tolteca de Tula, Quetzalcoatl. La sociedad que rompe el holismo, por el contrario, hace de la innovación la regla. Pero si el individuo es el héroe de la modernidad, el tiempo de la individualización así como su aparición histórica son aleatorios. Que cada uno pueda dejar una huella, más allá de la tradición y de la palabra sacra, constituye una de las más prodigiosas modificaciones de la vida humana, que cada ser humano haga de sí mismo el objeto de su existencia. La cuestión del individuo se halla pues en la raíz misma de la caracterización de una sociedad. Su aparición es indisociable de la idea misma de libertad. Pascal Ory señala que en Francia el individualismo no aparece hasta 1820. Antes era un signo de cuenta, no un valor de cambio. Esa idea del único, en el alemán Max Stirner, del ciudadano contra los poderes del filósofo francés Alain, tomó un tiempo enorme en asentarse, hasta el anarquismo, hasta el hombre rebelde de Albert Camus. El pensamiento cristiano, y en mucho los españoles, añaden algo por su lado, la idea de persona.

Recuerdo estas generalidades, el proceso prolongado de formación de comportamientos y valores que nos parecen innatos en sociedades hoy dominantes. De pautas que son históricas, es decir, adquiridas. Y la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿es el Perú ya una sociedad de individuos? ¿Es bueno que lo sea? Es cierto que el individualismo ha hecho su camino y que las leyes se han transformado del viejo derecho colonial de gentes en derecho de personas, pero esta transformación es todavía incompleta.Todos sabemos lo mucho que cuenta en la supervivencia popular y en la promoción de las familias de migrantes la red de relaciones. Otro ejemplo de predominancia de lo colectivo u holístico sobre lo individual son las comunidades indígenas o rurales que administran recursos, ganado, agua, tierra y fuerza de trabajo. Y de las cofradías de origen colonial a las asociaciones populares que dan lugar en la ciudad a lazos de compadrazgo y ayuda mutua, una diversa red de relaciones

intercomunitarias que han dado lugar a "una ética de migrantes" sin la cual no se explica el milagro de la supervivencia popular en una situación de escasez, incluso, la aparición de una ética de empresarios (Adams, 1991). Como dice Dollfus, "el peruano, incluso en la ciudad, rara vez está aislado". Se me concederá, sin embargo, que lo que es ventaja desde el punto de vista de la economía de la supervivencia, es desventaja visto desde el ángulo de la autonomía de los sujetos. Aislamiento quiere también decir libertad.

Y libertad es riesgo, es conflicto. El ingreso a la modernidad implica un período de desorden individual y social, de una cierta anomia. Pienso en el momento en que el margen de maniobra se hace más grande para el individuo ante la familia o el clan familiar, y de los jóvenes ante los adultos, de las mujeres ante los hombres. Más tarde es el turno de las Iglesias, de los conservadurismos sociales, de pagar el precio de lo moderno. Así, la permisividad resultará inevitable, y eso no será tampoco fácil: las sociedades premodernas son rígidas y patriarcales, ordinaria y consuetudinariamente tiránicas desde el nivel que ocupa el cabeza de familia, el "paterfamilias", hasta el Déspota venerable que tantas veces y con rostro diferente, ha dirigido la nación. Es, en cambio, la modernidad, una edad de individualismo, de libertad y de desorden a la vez. No el paraíso sino el nombre de un riesgo.

Algunos consideran que este conflicto enfrenta la tradición y la modernidad. También es posible verlo como el enfrentamiento de valores universalistas (la ley, la norma) y valores particularistas (la lealtad al grupo, a la familia, a la región, por encima de otros). Más allá de la querella de los conceptos, tales antagonismos se expresan en una conflictualidad precisa, de cada día, y para hacerme entender mejor, me serviré de un trabajo de Marga Stahr y de Marisol Vega, precisamente sobre mujeres populares, estudio interesado en descubrir "la dinámica psíquica transformadora y conservadora y develar el encuentro de modelos distintos". En nuestro país en proceso de modernización –afirman– coexisten modelos de relaciones interpersonales tradicionales (familiares y comunales, donde la vivencia de dependencia y ejercicio de poder es directa y sin mediaciones) y modos de relación modernos, es decir, más sociales, donde los individuos están más aislados entre sí. "Así, la modernidad individual es vivida como una trasgresión, como un polo de atracción, pero que implica de por sí, exigencias y cambios en una serie de esferas de la vida cotidiana". Lo que me interesa en el trabajo citado es la ambivalencia de los protagonistas y su doble conflicto. La idea dominante del estudio, realizado en el cono norte de Lima, y que apenas aquí utilizo, falto de tiempo y espacio para tratar los casos de las señoras estudiadas, es que "si una persona opta por su desarrollo personal, ello supone relegar automáticamente a los suyos". La individuación

aparece como narcisismo, y produce, lógicamente, angustia ("El conflicto tradición-modernidad en mujeres de sectores populares". En: *Márgenes*, año II, N° 3, pp. 63-75, 1988).

Cualquier lectura de la vida de migrantes o de historias de vida de pobladores nos revela que entre el denso tejido social holístico se abren paso, a duras penas, los individuos. Historias personales que no son siempre cantos a la individualización, en especial en las mujeres, pero tampoco son la reproducción de la existencia de sus mayores. Ahora bien, si no estamos por entero bajo el orden holístico o bajo la ética moderna de la responsabilidad que carga angustiosamente a los individuos del peso de su propio pasado y de su personal éxito o fracaso, ¿qué somos entonces? Acaso una situación intermedia, un buen compromiso entre la modernidad de las leyes –teóricamente todos los peruanos somos iguales– y los mecanismos de preservación social: funcionamos por grupos, rara vez en solitario. No sólo nos gusta estar juntos, sino que lo necesitamos. ¿Existe una nomenclatura para ese tipo de sociedad? Sí, existe, aquella en donde predominan valores particularistas, no universalistas (lealtad intrafamiliar, trato preferencial a la parentela y a los amigos, predominancia de los grupos primarios de vecindad, parentesco y de trabajo). ¿Existe una sociedad de este tipo? Y en el caso de existir, ¿es eficaz? La respuesta es dos veces sí. El caso del Japón cabe enteramente en la noción de particularismo.

La espectacular modernidad del Japón se originó en el gusto por el trabajo, la lealtad y el espíritu de sacrificio, la importancia moral atribuida al ahorro en la masa de población citadina y rural, todo lo cual parece provenir, según los propios intelectuales y escritores japoneses, de un sólido fondo moral budista. Una lectura sociológica de ese país añade algo más: el curioso equilibrio, tan raro en el mundo contemporáneo, entre grupo de referencia y aventura individual. No es ninguna sorpresa, pero un súbdito japonés no se pertenece. Ellos tampoco están solos del todo. O mejor, solos no funcionan, precisan la familia ancha, la empresa, y hasta el grupo estrecho y sectario, ni más ni menos que nosotros (Kyogoku Kun –ichi– "Modernization and National Ethos: Japan in the Twentieth Century". En: *The Japan Foundation Newsletter*, Vol. XIII, N° 3, october 1985).

Japón, explicado por sus propios pensadores es, con toda evidencia, un caso histórico único si se lee, entre otros, con provecho a Yoshimoto Takaaki (Gisei no shûen, *El fin de las mentiras*, 1960). Pero si su particular evolución no puede ser copiada, nadie dice que no se pueda establecer comparaciones. Hay elementos, sin duda, que no son transferibles, ni como historia nacional ni como simbología, me refiero al rol importante del emperador como símbolo

carismático, a la austeridad, el ascetismo, el respeto a la autoridad. Japón, por lo demás, sumó a su propia racionalidad la de otros. Importó la jurisprudencia de Occidente. Se inmunizó contra los sistemas de corrupción burocráticos que pululaban en la vecina Asia. La vida escolar enseñó a los escolares el amor al trabajo disciplinado...Pero, no sólo es eso. En el fondo de las cosas, a niveles profundos, filosóficos y éticos, la lógica del mundo japonés no funciona como la del occidente cristiano, y su descripción tendrá extraños ecos de familiaridad con una espiritualidad peruana, si ésta se inspira en la cultura andina, en aspectos de cooperación y la actitud del hombre ante la naturaleza creadora y destructora.

El dios de los japoneses no es personal, no es un ser que vive. Pasa de una eternidad hacia otra, sin morirse. Su corazón vibra regulamente, como el viejo Pachacamac. Si esto es así, el cosmos no fue creado "ex nihilo", no hay dios creador, todo es eterno. De donde se deducen dos consecuencias formidables. No hay modelo para la individualización. La cultura japonesa puede producir un héroe excepcional, pero no un profeta en su sentido judeo-cristiano, un hombre iluminado por la verdad divina, porque la verdad divina no tiene perfil propio, está en todos y es de todos. Pasaré por alto las consecuencias ecológicas de esta concepción ética del mundo, el naturismo y panteísmo, el respeto a la naturaleza, puesto que el hombre no es dueño de ella (no es dueño de nada). La otra inmensa conclusión es que la ética de la civilización japonesa es una ética no-trascendente. Ello explica la crueldad de sus ejércitos, pero también su pragmatismo y el "ethos" nacional. Todo esto produce un tipo de individuo para el cual la competencia se presenta como la posibilidad de que un grupo lo acoja y lo promueva, nunca en solitario. Como no hay una ética establecida por la revelación de un dios, la unidad y la solidaridad de los hombres es un asunto de los hombres mismos, y de ellos con la naturaleza de la que son parte constituyente.

Desde un punto de vista estrictamente social, el holismo se atenúa por una sana corriente de individualismo mitigado por las convenciones y el equilibrio entre grupos y personas. Volviendo a Dollfus, "el peruano, incluso en la ciudad, rara vez está aislado", a la experiencia de las mujeres populares –citada líneas atrás–, que se dividen entre un modelo de éxito individualista y sus apegos holísticos o comunitarios, cabe decir, sin insistir en otros muchos ejemplos de la manera como procedemos los peruanos –"nos gusta hacer las cosas en choclón"–, que la sociedad peruana no puede clasificarse por entero en una en donde los lazos holísticos se han roto por entero y una masa indiferenciada de individuos ingresa compulsivamente en la modernidad, a sus riesgos y peligros. El migrante solitario con una valija en la mano, perdido ante

Versión digital: Jorge Rojas Samanez, in memoriam

la gran ciudad que va a devorarlo, un esquema que han popularizado la novela y el cine de las sociedades industriales, no es por lo visto ni universal ni eficaz. De lo cual pueden extraerse algunas reglas que describen la situación peruana, a grandes rasgos, en tanto que sociedad más bien particularista, y cómo funcionamos en realidad. El peruano solitario o no existe, o está perdido. Es imposible sobrevivir fuera de un grupo de referencia, el cual funda en sí mismo su propia existencia, autorreferencial, y que es la única solución coherente en una situación globalmente incoherente o anómica. Ningún actor colectivo está dispuesto a someter su propio interés al interés general, al contrario, y si es necesario infringir las disposiciones generales, lo hará. Predomina el grupo, no la nación. Ese patriotismo de bolsillo tiene ilustraciones tan abundantes que dejo al lector el trabajo de encontrarlas. Toda fuerza política, grupal, familiar o institucional se autorrefuerza en vista de la generalizada debilidad nacional. Y en consecuencia, no hay una eficacia general sino grupal, tal centro de investigación, tal clínica particular, tal colegio o escuela, etc. Desde el momento en que una entidad cualquiera (partido, institución o grupo organizado) necesita de la propia autorganización no sólo para sobrevivir sino para prosperar, aparece un sectarismo de grupo que multiplica el particularismo. Un sistema de este tipo no es ni bueno ni malo, puede llevar a niveles increíbles de conformismo pero también de eficacia, es el caso de ciertos aspectos de la competividad informal en nuestros días y sin duda, el caso mayúsculo del Japón. En suma, la marcha de las naciones hacia la modernidad no es un galope de pueblos hacia la misma ansiada meta. Hay otras vías que repetir, el modelo inglés o francés o norteamericano; cada uno, por lo demás, intransferible. Es conveniente echar una mirada a otros pueblos, no al ancho Tercer Mundo, sino a las viejas naciones, a Egipto como a Indonesia, a Japón como a la India, a donde deben orientarse nuestro conocimiento, nuestra reflexión y nuestra comparación. Combinaciones muy complejas en cada caso, de valores universalistas y valores particularistas que, a veces, han dado resultados, conduciendo sin duda a sociedades de una alta eficacia social, modernas, pero donde un observador externo difícilmente reconocerá la primacía del hombre individual a la manera occidental, sino sutiles y pragmáticas combinaciones del todo y las partes, lo social y lo individual, la tradición y la innovación, lo viejo y lo nuevo.