

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
ESCUELA DE POSGRADO



**PARA QUE NO SE REPITA:  
MARCOS INTERPRETATIVOS EN EL DISCURSO  
DE SENDERO LUMINOSO.**

Un estudio de la representación de José Carlos Mariátegui  
en el discurso senderista de la Fase Reconstitución

Tesis para optar el grado de Magíster en Sociología que presenta

**ÁNGEL ILICH HEREDIA ALARCÓN**

Asesora:

SILVANA VARGAS WINSTANLEY

Abril, 2018



## **RESUMEN EJECUTIVO**

Esta investigación constituye una aplicación de la teoría de los marcos interpretativos al análisis de los textos redactados, publicados y difundidos por la Facción Roja, organización antecesora de lo que será el PCP- Sendero Luminoso. El análisis de marcos, perspectiva vinculada a la sociología interpretativa, resulta relevante para comprender la elaboración de esquemas mentales, que determinados grupos, en el contexto de una teoría de la acción colectiva, utilizan a fin de lograr simpatías y adherencias. Por otro lado, la investigación existente sobre el discurso político brinda herramientas complementarias para la identificación de estrategias de posicionamiento ideológico que permiten reforzar la identidad del endogrupo. Bajo dichos lineamientos teóricos, y otros de carácter secundario, se ha realizado el análisis de textos senderistas de las décadas de 1960 y 1970, a fin de determinar un “marco maestro” de la representación de José Carlos Mariátegui, fundador del Partido Socialista en el Perú. Se ha concluido que se trata de una representación heroica que busca establecer una identificación entre Abimael Guzmán Reynoso, líder de dicho grupo subversivo, y el fundador del socialismo peruano. Para ello, se han analizado las estructuras discursivas rentables para la legitimación de dicho marco, en el contexto de una audiencia conformada básicamente por estudiantes universitarios de la Universidad San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), bastión inicial de dicha organización.

Palabras claves: discurso político, Mariátegui, marcos de interpretación, Sendero Luminoso, Reconstitución, terrorismo

## “José Carlos”<sup>1</sup>

José Carlos, alma proletaria  
Pronto queremos que llegue el día escogido  
Pronto queremos que llegue el día escogido  
No nos falta valor ni coraje  
No nos falta valor ni coraje  
Aquí estamos los estudiantes, muchachos valientes  
Aquí estamos los estudiantes, muchachos valientes  
Gente del pueblo nos debemos  
Despertar  
Gente del pueblo nos debemos  
Despertar  
Todos juntos nos levantaremos  
Echaremos a los sucios  
Como uno nos levantaremos  
Para echar a los fracasados  
Porque los sucios se ponen peor  
Debemos echarlos, arrojarlos  
Los diablos se ponen cada vez  
Peor  
Los arrojaremos, los echaremos

“El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza superhumana; los demás hombres son el coro anónimo del drama”

José Carlos Mariátegui. *El héroe y el mito*

“no debemos admitir documentos, reuniones, certámenes que no se basen en el estudio discusión y aplicación vivos de lo dicho escrito y actuado por JCM”

PCP-SL. *Fortalecer nuestras filas*

---

<sup>1</sup> *Pumpin* cantado por estudiantes en Huancapi a finales de la década de 1970. Recogido en Ritter (2013:134)

## ÍNDICE

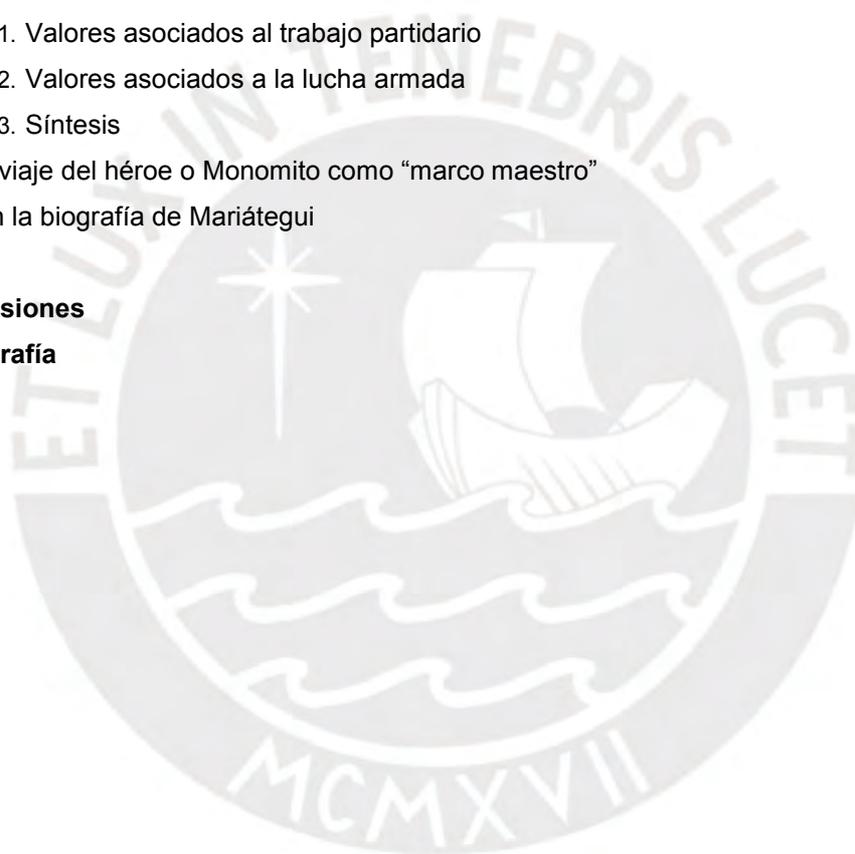
Índice de cuadros

Índice de figuras

Lista de abreviaturas

<b>Introducción</b>	1
<b>1. Cuestiones generales</b>	5
1.1. Planteamiento del problema, pregunta de investigación y objetivos	5
1.2. Antecedentes de la investigación	7
1.3. Marco teórico	10
1.3.1.El análisis de marcos	12
1.3.2.El discurso político	24
1.3.3.La teoría de la relevancia	33
1.3.4.La cultura como “repertorio”	36
1.4. Hipótesis y aspectos metodológicos	36
1.4.1.Selección, caracterización y justificación de la muestra	37
1.4.2.Definición de variables, identificadores e hipótesis de trabajo	40
1.4.3.Metodología de trabajo	41
<b>2. Sendero Luminosos en el contexto de la Reconstitución</b>	42
2.1. El Comité Regional “José Carlos Mariátegui” y la Facción Roja	43
2.2. La Reconstitución del Partido Comunista Peruano (PCP) y el interés por Mariátegui	46
2.3. La “lucha entre dos líneas”	52
2.4. La audiencia del discurso senderista de la Reconstitución	55
<b>3. Análisis del marco interpretativo de Mariátegui en el periodo de la Reconstitución (1967-1975)</b>	72
3.1. Naturaleza y origen	73
3.1.1. Mariátegui como figura humana-heroica	74
3.1.2. Mariátegui como figura divina- heroica	79
3.1.2.1 La lucha de clases y el proletariado como “progenitores”	79
3.1.2.2. Mariátegui como héroe que retorna	97
3.1.2.3. Mariátegui como “hombre de nuevo tipo”	102
3.1.2.4. Visión cíclica y tripartición	112
3.1.2.5. Mariátegui como <i>Cumbre</i>	120
3.1.3 Síntesis	127

3.2. Pensamiento	128
3.2.1 El Camino de Mariátegui	128
3.2.2. Pensamiento y connotaciones divinas	129
3.2.2.1 Pensamiento “luminoso”	130
3.2.2.2. Mariátegui y “El Pensamiento de Mariátegui”	140
3.2.2.3. Pensamiento inaccesible	147
3.2.3. Síntesis	150
3.3. Rol	151
3.3.1. Mariátegui como fundador- guía	152
3.3.2. Mariátegui como fundador- aplicador de un pensamiento	159
3.3.3. Síntesis	163
3.4. Valores	163
3.4.1. Valores asociados al trabajo partidario	165
3.4.2. Valores asociados a la lucha armada	173
3.4.3. Síntesis	177
3.5. El viaje del héroe o Monomito como “marco maestro” en la biografía de Mariátegui	178
4. <b>Conclusiones</b>	191
5. <b>Bibliografía</b>	206



## **ÍNDICE DE CUADROS**

- Cuadro 1. Variables para el análisis del marco interpretativo
- Cuadro 2. Instancias de retransmisión del mensaje senderista
- Cuadro 3. Las tres edades del mito y SL
- Cuadro 4. Representación de los ciclos de Mariátegui en un gran ciclo escatológico
- Cuadro 5. Ciclo de Mariátegui en la etapa de Reconstitución
- Cuadro 6. Representación cuatripartita de la naturaleza de Mariátegui
- Cuadro 7. Significados en torno al símbolo de la luz o lo luminoso
- Cuadro 8. Representación cuatripartita del pensamiento del Amauta.
- Cuadro 9. Representación cuatripartita de Mariátegui.
- Cuadro 10. Atribuciones a la cabeza y el cuerpo en el discurso senderista
- Cuadro 11. Representación cuatripartita del pensamiento de Mariátegui
- Cuadro 12: Representación cuatripartita del rol de Mariátegui
- Cuadro 13. Representación cuatripartita del rol creador y aplicador del Amauta
- Cuadro 14. Representación cuatripartita de Mariátegui en torno a sus valores
- Cuadro 15. La construcción del ciclo de Mariátegui en las primeras décadas del siglo XX
- Cuadro 17. Ciclo del estudiante de provincia que llega a la UNSCH
- Cuadro 18. Ciclo del estudiante que es enviado a las provincias a realizar labor senderista
- Cuadro 19. La Facción y el Partido
- Cuadro 20. Aspectos duales de Mariátegui en torno a la dualidad cabeza/ cuerpo

## **ÍNDICE DE FIGURAS**

Figura 1. Rostro de Mariátegui en un afiche del Frente de Defensa de Ayacucho

Figura 2. Rostros de Mariátegui mirando al pasado, presente y futuro

Figura 3. Representación circular de los líderes del marxismo

Figura 4. Líderes del marxismo alrededor de Mariátegui

Figura 5. “Viva el marxismo! ¡Abajo el revisionismo!”

Figura 6. Guzmán como fundador

Figura 7. “Culminar la Reconstitución”

Figura 8. Líder senderista caminando con sus guerrilleros

Figura 9. Líder senderista animando a sus huestes I

Figura 10. Líder senderista animando a sus huestes II

Figura 11. Rostro luminoso de Mariátegui

Figura 12. Imagen del líder senderista representado como sol

Figura 13. El líder senderista como “sol rojo”

Figura 14. “J.C. Mariátegui. El Centro de la Gran Polémica del PCP”

Figura 15. “¡Retomemos a Mariátegui y reconstituamos su partido!”

Figura 16. “Viva Mariátegui”

Figura 17. “Mariátegui es el guía”

Figura 18. Imagen de Mariátegui portando libro y bandera

Figura 19. Líder senderista portando libro y bandera

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

BR	Bandera Roja (publicación)
CAI	Conflicto Armado Interno
CTIM	Centro de Trabajo Intelectual "Mariátegui"
FER	Frente Estudiantil Revolucionario
JCM	José Carlos Mariátegui
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionario
PS	Partido Socialista
PCP	Partido Comunista Peruano
PCP- BR	Partido Comunista del Perú- Bandera Roja
PCP- SL	Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso
SL	Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso
UNSCH	Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga



## INTRODUCCIÓN

“En el problema de la militancia la ‘promoción de modelos’ juega un rol importante”

PCP-SL. *Balance de la Reconstitución del Regional 14 de junio*

Son variadas las explicaciones sobre qué motivó a sectores universitarios y campesinos a movilizarse en el conflicto armado interno, iniciado por el PCP- Sendero Luminoso en la década de 1980. Están desde las que vinculan a dichos sectores con un resentimiento histórico concretado en una expectativa utópica (lo que Degregori denomina el “paradigma indigenista”<sup>2</sup>), hasta aquellas que aluden a la necesidad de acceder a los beneficios de la modernidad en un contexto de resentimiento y conflicto con el Estado<sup>3</sup>.

Sin embargo, a pesar de la legitimidad de dichos motivos, estos nunca me convencieron del todo: los múltiples factores por los que un militante ingresa a una organización subversiva no siempre coinciden con aquello que lo ancla a la misma en las distintas etapas de su militancia. De hecho, en una dimensión subjetiva otro tipo de motivaciones puede manifestarse y distar mucho de las que influyó en su decisión inicial. Ello permite afirmar que es más pertinente asumir el estudio de dicha filiación más como un “proceso” que como la consecuencia de una serie de motivaciones previas<sup>4</sup>.

Por ello, aun cuando las causas señaladas constituyen un factor de influencia, nos parece más relevante indagar en cómo otro tipo de factores de carácter simbólico, al interior de la organización, pueden haberlo interpelado. Dichos elementos, creemos, pueden encontrarse en el análisis de los documentos emitidos por dicha agrupación: folletos, resoluciones, canciones, que a todas luces constituyeron una poderosa herramienta de formación política<sup>5</sup>. En especial, antes de iniciado el conflicto armado interno, cuando las oportunidades para su difusión y estudio fueron óptimas<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Degregori (2013: 63)

<sup>3</sup> Parte de este debate puede verse resumida en Degregori (2013), Manrique (2015), Portocarrero (2012a), entre otros.

<sup>4</sup> Puede verse el estudio de Horgan (2006).

<sup>5</sup> Como afirma la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003), SL fue un proyecto ideológico político. Aparte de ocuparse de establecer lineamientos partidarios, también le dio una importancia vital a la labor educativa y a la discusión de documentos internos.

<sup>6</sup> Hasta antes de mediados de la década de 1970, la Facción Roja (antecesora de SL) era una agrupación relativamente pública; su labor política se enmascaraba con labor universitaria, al replegarse en la

Dicho periodo se inicia a fines de 1960 y se extiende hasta mediados de 1970, y representa una etapa en la que la cúpula senderista va adquiriendo un perfil determinado hasta convertirse en la organización subversiva que todos conocemos<sup>7</sup>. Es, también, el periodo de reclutamiento y formación de los primeros militantes y cuadros intermedios<sup>8</sup> que desarrollarán su labor en la década de 1980, gracias, entre otras razones, al trabajo discursivo ejercido por Guzmán en la Universidad San Cristóbal de Huamanga<sup>9</sup>.

Parte de dicho esfuerzo estuvo vinculado al “rescate” de la figura de José Carlos Mariátegui<sup>10</sup>, a fin de consolidarlo, como ocurrió con Lei Feng en la China

---

Universidad San Cristóbal de Huamanga (UNSCH); las “correas de transmisión” desde la dirección hasta las bases funcionaban, ayudados por los nexos con profesores ayacuchanos entre dicha universidad y el centro Guamán Poma de Ayala (CVR, 2003); el seguimiento policial era negligente respecto de las escuelas populares surgidas en Lima y en el interior del país (Gorriti, 2008 ). No ocurría lo mismo con la etapa de 1980 en adelante: muchos textos empezaron a ser clandestinos, varios cuadros senderistas fueron encarcelados y muertos, las bases fueron requisadas, la discusión sobre los textos se redujo considerablemente y fue reemplazada por consignas y planes militares para el “día a día” de la guerra, por lo menos hasta la circulación en el Diario de Marka (a mediados de los 80), lo que ayudó a la publicación de documentos y otro tipo de textos senderistas (Ascencios Lindo 2014).

<sup>7</sup> El PCP-SL nace como organización a mediados de 1970, pero es claro que, para Guzmán, el Partido Comunista del Perú, que ya existía desde 1928 (aun cuando se llamaba Partido Socialista), se reconstituye desde inicios de 1960 hasta 1979, más allá de sus distintas divisiones: el PCP se divide en PCP- Unidad y PCP- Bandera Roja en 1964; de este último se desprende el Partido Comunista del Perú- Patria Roja y más adelante lo que conocemos como el PCP-SL (1970 aproximadamente). Sin embargo, para el líder senderista, se trata del mismo Partido que va depurándose progresivamente hasta quedarse con el núcleo central que es la Facción Roja, cuna del Comité Regional de Ayacucho y antecedente de *Sendero*. De hecho el proceso de reconstitución partidaria coincide con los inicios de dicha facción (Guzmán e Yparraguirre 2014:160). Esto quiere decir que los documentos previos a la ruptura con el PCP- BR, alrededor de 1970 (la V Conferencia, el XIX Pleno, la VI Conferencia, entre otros) son documentos del Partido Comunista Peruano (más allá de sus distintos nombres), y la Facción Roja se pliega a ellos, los hace suyos, en el contexto de depuración partidaria (de hecho, algunos textos fueron escritos o avalados por el propio Guzmán, en su calidad de Secretario de Educación, miembro de la Comisión Política o Secretario de Organización del PCP-BR). En nuestro estudio, como se verá, los documentos analizados pertenecen, casi en su totalidad, a los escritos posteriores a 1969; algunos pocos anteriores forman parte del mismo espíritu que compartía la Facción Roja antes de independizarse y que difundía entre sus simpatizantes.

<sup>8</sup> Dichos jóvenes estuvieron caracterizados por una formación ideológica más sólida que los que ingresaron mucho después. Al respecto, puede verse el testimonio de Elena Yparraguirre, recogido por Zapata (2017: 197). Además, muchos de ellos debieron formar parte de esos 520 militantes y simpatizantes cercanos, con los que SL inicia el conflicto en 1980 (CVR, tomo II: Capítulo 1)

<sup>9</sup> Se trata del grupo de jóvenes “formados entre los sesenta y setenta, con el cual SL inicia sus acciones armadas en 1980” (Degregori 2013: 245)

<sup>10</sup> Considerado el fundador del PCP en sus distintas vertientes. Cada una de ellas se consideraba la heredera del Partido Socialista fundado por Mariátegui en 1928. Su “rescate” en las décadas de 1960 y 1970 fue un hecho que marca buena parte de la izquierda peruana, luego de más de 30 años de haber sido relegado al olvido e ignorado por “la mayor parte de los miembros de las generaciones siguientes dentro y fuera de la clase obrera” (Quijano 2007). Sendero Luminoso no fue ajeno a dicha revalorización hasta el punto de considerarlo, como ya se ha dicho, la figura central de su Reconstitución.

maoísta<sup>11</sup>, como el modelo de militante que los senderistas debían seguir hacia el camino de la refundación del PCP y el inicio de la lucha armada<sup>12</sup>.

Nuestro estudio, por ello, busca analizar, desde el enfoque de la sociología interpretativa<sup>13</sup>, el modo cómo fue representado Mariátegui por el PCP-SL, en un contexto de revalorización de su figura por buena parte de la izquierda peruana. Para ello, incide en el hecho de que el análisis de marcos interpretativos, a partir del uso de documentos claves puede complementar la visión que tenemos de dicha organización y de sus dinámicas simbólicas internas. Algunas de ellas, creemos, fueron parte también de determinado sector de la izquierda peruana de entonces, pero son exacerbadas por el discurso senderista de manera especial.

Dividimos nuestra investigación en cuatro capítulos. En el primero se expone el problema descrito enfatizando en la necesidad que tuvo SL de reorganizarse a partir de la figura de José Carlos Mariátegui en la década de 1970. También, el marco teórico del cual parto, básicamente centrado en la teoría de los marcos y el análisis del discurso. Finalmente, presento el corpus, su justificación y metodología usados.

En el segundo capítulo nos ocupamos del marco histórico en el cual se inscribe nuestra investigación: la constitución de la Facción Roja y la Reconstitución del PCP-SL.

En el tercer capítulo se expone el análisis de los textos, a partir de la exploración discursiva de los mismos y su vinculación con los repertorios y contextos de la audiencia. Al respecto, se establecen proposiciones diversas en torno a la identidad de Mariátegui que se vinculan con categorías temáticas de nivel superior.

En el cuarto y último capítulo, se desarrollan las conclusiones del trabajo en torno a los dos objetivos particulares del mismo.

Para realizar este estudio he tomado en cuenta algunos documentos escritos y gráficos que formaron parte del PCP-BR y que fueron avalados por la Facción Roja o

---

<sup>11</sup> Se trata de uno de los héroes fabricados por la Revolución Cultural China y utilizado propagandísticamente hasta convertirlo en un ídolo de masas. Sirvió como modelo para la juventud, en la medida que encarnaba los valores que se pretendía insuflar en la población. Al respecto, puede verse Amador (2003).

<sup>12</sup> Su nombre y su representación gráfica no solo empiezan a aparecer en documentos de la cúpula y del Frente Estudiantil Revolucionario "Por el sendero de Mariátegui", sino que acompaña a sus organismos de fachada, como el Centro de Trabajo Intelectual "Mariátegui", y a eventos promocionados por dicha organización como el Seminario de Reforma Universitaria "José Carlos Mariátegui". De hecho, el comité ayacuchano de donde proviene SL era el Comité Regional "José Carlos Mariátegui" de Ayacucho.

<sup>13</sup> Para esta tendencia sociológica la acción social, la realidad, es producto de una construcción discursiva e intersubjetiva, y no de leyes sociales preestablecidas. Por ello, interpreta la propia acción del individuo y explora los significados que este propone en un contexto comunicacional, teniendo como base de su análisis las conversaciones, entrevistas, símbolos, mitos, entre otros, que ayudan a generar sentido a dicha acción. Así, la sociología interpretativa se aproxima a la teoría del conocimiento y mantiene un diálogo interdisciplinar con perspectivas que provienen de la psicología, la antropología y el análisis del discurso. Puede verse Alonso (2003), Farfán (2009), Kahhat (2003), Urreiztieta (2004).

el inicial SL (también de documentos propios de esta agrupación, por supuesto). Al respecto, creemos que frente a la actual amenaza que todavía supone SL en el Perú, la actitud de una persona consecuente no debe estar guiada por la ira ciega ni el rechazo instintivo a sus expresiones escritas y/o gráficas. Por el contrario, debe orientarse al estudio y la reflexión de las mismas, a fin de revelar los distintos modos en los que la organización senderista elaboró, para sus militantes, un autoesquema de grupo que les permitió iniciar la lucha armada en 1980. Creemos, en este sentido, que explorar los significados utilizados por dicha agrupación es un modo de desenmascarar las estrategias de interpelación presentes en el discurso, y, por tanto, de ir ganando el debate ideológico.



## 1. Cuestiones generales

### 1.1. Planteamiento del problema, pregunta de investigación y objetivos

La fase Reconstitución es una etapa que, según los especialistas, y el propio Guzmán, constituyó para SL un proceso de construcción ideológica y organizativa, que supondría tener listo un partido político acorde para el inicio de las acciones armadas. Diversos documentos partidarios dan cuenta de la necesidad de volver a consolidar el partido y de “retomar” las tareas que Mariátegui había dejado pendiente por su súbita muerte en la década de 1920<sup>14</sup>. Es en este contexto en el que la figura del Amauta, olvidada durante más de 30 años (Adrianzén 2011; Quijano 2007), era puesta como prioridad para el estudio de sus obras, cuyo análisis supuestamente brindaba todas las coordenadas para la reconstitución partidaria<sup>15</sup>. Por otro lado, Guzmán mismo había experimentado la desazón de lo que era el Partido Comunista de entonces: una entidad burocrática, poco ejecutiva, llena de buenos deseos y declamaciones solemnes, pero sin la ideología y las virtudes que un “revolucionario” debería tener (Guzmán e Yparraguirre 2014). Frente a ello, la figura de Mariátegui resaltaría como ejemplo de revolucionario que contribuiría a darle una identidad necesaria al cuadro senderista, acorde con las necesidades de la Reconstitución.

Citemos lo que plantea Guzmán, años después, sobre lo que significaba el PCP cuando se incorporó a este.

La estructura partidaria se sustentaba en células amodorradas, de letanías y buenas intenciones sin rumbo revolucionario de clase ni planes concretos de acción; reuniones, casi mecánico ritual de conversaciones y encargos de cosas a hacer; en pocas palabras, células de adherentes no de militantes. La clandestinidad era a lo sumo ocultismo, preservación propia y hasta teatralidad. No hablemos ya de una política de cuadros ni dirigentes dedicados totalmente al Partido, ni de eventos partidarios bien organizados. Asistí a un importante evento regional con concurrencia de invitados especiales de Cuzco y Puno; pero a mi juicio, quizá repleto de expectativas, la reunión no pasó de grandes discursos, declamaciones y esperanzas sin planes bien

---

<sup>14</sup> Entre ellos se encuentran las *Conclusiones y resoluciones de la V Conferencia* (1965), *Desarrollar a fondo la lucha interna* (1967), *Profundizar e intensificar la lucha interna en la práctica revolucionaria* (1968), *Reconstituir el Partido para la guerra popular basándonos en Mao, Mariátegui y la V Conferencia* (1969), la *Declaración del II Pleno* (1970), el *Informe del V Pleno Ampliado, Desarrollar la construcción, principalmente del Partido, en función de la lucha armada* (1977), entre otros.

<sup>15</sup> En realidad, la revalorización de la obra del Amauta empezó a iniciarse luego de la segunda década del siglo XX; la discusión era cuál era la forma correcta de concretar su vigencia. Es en este sentido, que el grupo de Guzmán se irroga la potestad de ser seguidores de Mariátegui, bajo una interpretación que lo acerca al maoísmo. No todos los sectores de izquierda ni de las otras facciones del PCP coincidían necesariamente con ello.

concebidos que concretaran la construcción de la palanca transformadora de Lenin y, obviamente, menos un análisis de la lucha de clases en la región ni aplicación de una línea política general porque tal, repito, no existía. En este evento fui nombrado miembro de la comisión de organización regional. El trabajo de masas era simple sindicalismo; trabajo obrero reducido al pliego y la lucha derivada del mismo, y el Partido a la cola; y lo que es más, la decisión, muchas veces, en manos de abogados “amigos del partido” que en modo alguno tenían en cuenta lo que este acordaba, actuando a su leal saber y entender con la bendición del Partido al cual ocasional y oportunamente echaban incienso y enviaban cálidos saludos a los dirigentes, sus “hermanos de lucha” según decían (Guzmán e Yparraguirre 2014).

Esta situación se vio alimentada por la constatación de que para 1968 la militancia no conocía mucho del Amauta, del que “se habla mucho (...) y se lee poquito” (Guzmán 1968), cuando la principal tarea, dentro del contexto de la Reconstitución del Partido, era estudiarlo. Revisemos cómo, al respecto, inquiriere Guzmán a un grupo de docentes y estudiantes en el texto referido:

Porque en nuestro país se habla mucho de él y se lee poquísimo. Hagamos un examen de retrospectivo y veamos si hemos leído los 10 tomitos de Mariátegui. Conocemos los planteamientos políticos estrictamente hablando? Conocemos su punto de vista antiimperialista? Cuántas veces hemos meditado sobre los problemas de Mariátegui? Muy poco”

Hay que difundir el pensamiento de Mariátegui. Qué hemos hecho en el cuadragésimo aniversario de Mariátegui? Lo hemos estudiado a fondo? Hemos hecho discusiones de base, seminarios sobre los siete ensayos? Hemos intentado tratar de aplicar lo que Mariátegui dijo y seguir su línea para comprender con esta luz lo que nos está pasando hoy día? Hemos levantado esta linterna para poder ver dónde estamos? No lo hemos hecho.

En ese contexto, posicionar a Mariátegui en documentos y discursos frente a estudiantes universitarios, representarlo como la transfiguración de todas las virtudes de un héroe revolucionario, era un imperativo que buscaba dotar de identidad a quienes, situados entre la modernidad y las tradiciones de sus mayores, vivían en un nivel de desarraigo (Degregori 2013). A partir de este hecho, la pregunta que guía este estudio se vincula a dicha intención de la cúpula senderista: ¿qué representación de Mariátegui propuso SL a su militancia en la etapa de la Reconstitución?

Para responder dicha pregunta, proponemos como objetivo central de nuestra investigación establecer el marco interpretativo<sup>16</sup> de José Carlos Mariátegui en cinco textos de la etapa de la Reconstitución.

Para alcanzar dicho objetivo, planteamos dos objetivos específicos: por un lado, identificar las categorías centrales o macroestructuras de dicha representación y, por otro lado, inferir los significados implícitos (o predicaciones encubiertas) a partir de su cotejo con el contexto socio- cultural de la audiencia.

Creemos que la relevancia sociológica de este estudio radica en la importancia que tuvo la reelaboración que hizo SL de la identidad del fundador del socialismo peruano, a fin de que sirviera como marco de referencia para sus militantes, en la medida que constituyó un “modelo ideal de militante” (PCP-SL 1970b). Dicha representación se encuentra ligada a procesos de sociabilidad del militante senderista, a partir del rol que debía cumplir, su procedencia, su base moral e ideológica, como parte de un perfil necesario para la transformación social<sup>17</sup>.

### **1.1. Antecedentes de la investigación**

Los estudios del fenómeno senderista relacionados a los marcos de acción colectiva no existen propiamente. Sin embargo, sí existen aproximaciones importantes, desde la lingüística y la sociología que nos permite establecer los antecedentes más relevantes al estudio que presentamos. Mencionaremos los más centrales, y, a la vez, resaltaremos sus vacíos, sin que ello signifique un cuestionamiento a tales contribuciones, sino, más bien, un modo de delimitar los aportes de nuestra investigación en contraste con las ya existentes.

Un primer estudio central es el capítulo 1 de Zapata y Biondi (2006) *Sendero Luminoso y la violencia en el Perú: los otros senderos y la contratextualidad subversiva*, que, en su primera versión resultó, en opinión de Luis Jaime Cisneros, una primera aproximación desde la universidad al estudio del texto senderista<sup>18</sup>. Se trata de un análisis de algunas estructuras retóricas usadas por los senderistas en consignas y pintas realizadas durante los años de conflicto. Resalta la idea del uso de la escritura (rígida) como mecanismo de imposición autoridad en una sociedad no necesariamente

---

<sup>16</sup> La construcción de marcos como esquemas mentales que orientan la definición de una situación es un aporte de la psicología cognitiva y de diversas disciplinas, incluyendo la sociología, como se verá.

<sup>17</sup> La sociabilidad puede entenderse como un fenómeno que implica la conexión de la cultura con la vida política y las prácticas sociales, pero también su relación con factores ideológicos. También puede vincularse a la intención de “competición” para ser hegemónicos, a fin de lograr la transformación social (González Bernaldo de Queiróz 2008).

<sup>18</sup> Puede verse *El discurso de Sendero Luminoso: contratexto educativo* (1989) publicado por los mismos autores.

del todo escribal. A pesar de esa rigidez, los autores plantean cómo el discurso de Sendero buscaba satisfacer a individuos en etapa oral o de alfabetización marginal, a través de giros y refranes, por ejemplo, y a través de recursos lingüísticos resaltantes como el uso de adjetivos polarizantes, los verbos en indicativo, el uso particular del tiempo, encadenamientos que permitieron presentar el mensaje senderista como verdadero. A esto contribuiría el rasgo predominantemente oral de la mentalidad de muchos pobladores para quienes la violencia revolucionaria era una manera de escribir su propia historia. Se trata de aproximaciones sumamente interesantes que, aunque refieren únicamente a documentos de la década de 1980, resultan relevantes acerca de los mecanismos discursivos que legitiman la autoridad de Guzmán.

Otro estudio lo constituye el realizado por Degregori (2013). En su análisis rastrea la imagen del profeta en tres textos usados por Guzmán antes del conflicto. Se trata de un análisis breve y que se delimita al comentario del contenido de los mismos, pero sin prestar atención a las estructuras discursivas presentes, a partir de los repertorios culturales de los interlocutores. Es, no obstante, una aproximación sobre las connotaciones religiosas presentes que, de alguna forma, antecede algunos tópicos que nosotros mismos hemos identificado en nuestro estudio, respecto de los marcos interpretativos sobre Mariátegui.

Un tercer aporte fue el realizado por Víctor Vich (2002), en especial, el capítulo *Tiempos de guerra: aproximaciones a la poética senderista*, en el que se analizan los textos que conforman el poemario *Tiempo de guerra*, de circulación clandestina en los años más cruentos del conflicto armado, y elaborado por una militante senderista (o por el propio Guzmán, imposible saberlo), ocultado/a por el seudónimo de Rosa Munirache. Se trata de un conjunto de “poemas” que, en realidad, son extractos de discursos senderistas, puestos en versos, usados meses antes del inicio del conflicto. Muchos de ellos coinciden con los textos estudiados por Degregori. Vich resalta 4 características presentes en los mismos: una visión teleológica de la historia y la escritura, la disolución del sujeto dentro de los objetivos del Partido, el culto a la muerte y el discurso pedagógico. Muchos de estos aportes han sido de utilidad para la presente investigación.

En el 2008, Gustavo Gorriti publicó *Sendero: Historia de la guerra milenaria en el Perú*, que constituyó un acercamiento global a algunos documentos recopilados por el propio autor durante su estadía en zonas del conflicto. Podemos encontrar acotaciones y comentarios a testimonios, folletos, pero, en especial, un análisis de la documentación del II Pleno Ampliado del PCP-SL en 1980 y de la I Escuela Militar meses después. El análisis de Gorriti aborda aspectos básicamente de contenido, pero resaltantes respecto de las relaciones que establece entre tópicos, objetivos del

movimiento y temas que se abordan en las reuniones partidarias. Resalta el análisis de *Somos los iniciadores*, que es uno de los discursos estudiados también por los estudios citados de Degregori y Vich. Si bien su aproximación difiere de la nuestra (se trata de un libro que parte del periodismo de investigación y la aproximación histórica), brinda aportes centrales que nos han ayudado a contextualizar el sentido de los documentos partidarios de SL antes del inicio del conflicto, en especial en sus primeros capítulos.

En quinto lugar, Portocarrero escribe en 1998 *Razones de sangre*. Un libro que estudia múltiples discursos sobre el fenómeno senderista. Uno de ellos es el que planteaba la poca relación entre dicha organización y los códigos culturales andinos, remitiéndose al debate entre Flores Galindo y Carlos Ivan Degregori (tomando posición por el primero). Al respecto, plantea que entre el mundo andino y SL existía una base común cultural, que fue aprovechada por dicha organización. En el año 2012 Portocarrero publica *Profetas del odio* (2012b), libro que busca explorar el sustrato cultural que existe del fenómeno senderista, afirmando que este tiene un trasfondo mítico- religioso, muy presente, además, en la sociedad ayacuchana de la época. Lo importante en este estudio es que se revitaliza el papel de la cultura para explicar la insurgencia, alejándose de otros factores causales estudiados clásicamente como el gamonalismo, la educación o los factores socioeconómicos. Su estudio incluye, más bien, el análisis de canciones senderistas, fotos, entrevistas, obras literarias, videos, a partir de un marco teórico plural (teoría social, psicoanálisis, historia, filosofía). En concreto, plantea algunas características de dicha organización que han servido para pensar mejor nuestro estudio: a) la impostación de moralidad y cientificidad que es esencial para el éxito de su convocatoria (cuando, en realidad, se trata de irracionalidad oculta); b) la impostación de Guzmán como la encarnación del militante modesto, modelo y entregado, cuando lo que hay detrás es la representación como hijo dispuesto al sacrificio y, a la vez, como padre omnisciente y todopoderoso. Por otro lado, a partir de la premisa de la semejanza entre SL y las sectas religiosas, establece que se trata de un discurso que presupone una situación de crisis frente a la cual hay un camino de salvación. Sobre ello, podría entenderse el dogmatismo del grupo, la exaltación del sacrificio, y la posibilidad de una redención. El discurso senderista calcaría el discurso cristiano apocalíptico, propio de la tradición católica-colonial, pero insuflándole matices cientificistas.

En el 2016, Francesca Denegri y Alexandra Hibbett publican *Dando Cuenta. Estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)*, que contiene una serie de artículos con una aproximación interdisciplinaria a algunos testimonios registrados por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR). Se

trata de un libro útil en la medida que se aproxima al análisis de entrevistas en las que se aprecia cómo se construyen identidades particulares y memorias sobre lo sucedido durante el conflicto armado, a partir del análisis que se realiza del lenguaje en los mismos.

En el 2017 Antonio Zapata publica *La guerra senderista. Hablan los enemigos*, una narración de la historia del fenómeno senderista, a partir de las entrevistas que el autor realizó a Elena Yparraguirre en la prisión (aunque no es esta la única fuente). Aporta de manera clara a este trabajo los primeros capítulos; en especial, lo planteado acerca de la condición de los estudiantes universitarios y la presencia de la “idea crítica” (concepto tomado del estudio de Gonzalo Portocarrero y Teresa Oliart en su ensayo *La “idea crítica”: una visión del Perú desde abajo*) en buena parte del gremio educativo.

Finalmente, otro antecedente relevante de nuestro trabajo está vinculado al estudio de los textos de Marx. Se trata de la investigación realizada por Enrique Dussel en su libro *Las metáforas teológicas de Marx* (1993). En este se pretende realizar un análisis de cómo se usan dos paradigmas centrales en la configuración de la doctrina marxista. Por un lado, la de la ciencia y la modernidad y, por otro lado, la del sustrato bíblico, presente a partir de metáforas que permiten analogar los procesos económicos con el proceso de redención cristiana. El análisis hecho por Dussel me ha servido para tomar en cuenta dichos paradigmas como elementos de análisis presentes también en el discurso senderista.

Este breve recuento ha querido evaluar los estudios que considero antecedentes directos de nuestra investigación (no son los únicos, por supuesto). La lectura hecha de ellos me ha servido para confirmar hipótesis e interpretaciones de los textos senderistas de la Reconstitución que presento en este estudio.

## **1.2. Marco teórico**

Para responder a nuestra pregunta de investigación, este estudio se basa en una serie de referencias teóricas, emparentadas con el análisis de la acción de diversos grupos sociales y la violencia política<sup>19</sup>. Al ser esta última una forma de acción colectiva, pueden identificarse las mismas características atribuibles a la primera, para aplicar lo que Tarrow (1967) llama la “movilización del consenso”. Recordemos que en el estudio de la acción colectiva existe una larga tradición que dota a la misma de dos

---

<sup>19</sup> En lo que sigue, respecto de los movimientos sociales y la acción colectiva, nos basamos en Chihu (2002, 2006) Doug, Tarrow y Tilly (2001), Melucci (1994, 1999), Tarrow (1997), Tilly y Lesley (2010), Touraine (2006), entre otros.

perspectivas (en especial luego de los años 60): los que se interesan en el cómo se realiza la acción colectiva y los que se interesan en el por qué se realiza la misma. Los primeros están más interesados en la dimensión de la organización y movilización de recursos disponibles que necesita determinado grupo para alcanzar sus objetivos (Escuela Norteamericana). Es decir, el uso de recursos económicos, materiales, humanos, el modo de captación de adherentes, la estructura organizacional y funcional de la organización, la estructura de oportunidades, entre otras. Los segundos se encuentran más orientados hacia el estudio de las identidades de grupo y el análisis cultural (Escuela Europea). Es decir, el interés de aquello que permite la cohesión del grupo, y que, de algún modo, brinda los parámetros de cómo el grupo debe organizarse. En estos casos, resalta el estudio de los repertorios culturales, las creencias y elementos que forma a la identidad de la organización.

Aunque el interés de la acción colectiva se ha centrado mayormente en el análisis de los “nuevos movimientos sociales”, es claro que las perspectivas descritas no son solo potestad de este tipo de fenómenos: la posibilidad de dinamizar recursos, aprovechar las oportunidades políticas y la construcción de una identidad colectiva pueden ser atribuibles a cualquier fenómeno colectivo que se encuentre en un campo de disputa hegemónica<sup>20</sup>. De hecho, es sintomático que la investigación sobre otros fenómenos colectivos como las huelgas, la acción terrorista, las revoluciones, entre otras, usen las herramientas de la teoría de la acción colectiva. (Tarrow 1997; Tilly 2006; Wivieroka, 1991), en la medida que constituyen una “nueva mirada” que busca explicar los procesos comunicacionales y sociales.

En este contexto, para que un colectivo dirigido a la acción tenga éxito debe considerarse al menos los 4 factores mencionados: las oportunidades políticas (o el grado de apertura o acceso que el sistema político brinde al grupo), la estructura de la propia agrupación (es decir, su organización, sus estrategias de captación de adherentes, su grado de eficiencia), los repertorios que entran en juego y, finalmente, los procesos de significado y creación de identidades al interior del grupo. Estos factores no actúan aisladamente y muchas veces entran en una relación dinámica y de dependencia.

Aunque en el caso de Sendero Luminoso estos cuatro factores serían determinantes para explicar el relativo éxito que tuvo, sobre todo en los dos primeros años de su accionar (Degregori 2013), nuestra mirada se centrará en los procesos de construcción de significado y de identidades al interior del grupo (es decir, en el estudio

---

<sup>20</sup> Melucci (1999:3) deja entrever que los movimientos sociales son un tipo de fenómeno colectivo, pero no el único. Es decir, las herramientas atribuibles a los “nuevos movimientos sociales” pueden ser de utilidad para el estudio de grupos que no se inscriben bajo dicha denominación.

del último factor señalado). Y lo haremos a partir del análisis que realicemos de dos herramientas teóricas centrales: la teoría de los marcos interpretativos y el discurso político. De forma complementaria, expondremos otras tendencias teóricas que sirven de base a las mismas: la teoría de la relevancia de Sperber y Wilson, y la idea de “repertorio” en el contexto de los estudios de la cultura en acción de Ann Swidler.

### 1.2.1. El análisis de marcos

Desde la primera mitad del siglo XX diversas corrientes filosóficas y sociológicas dan cuenta de lo que ha venido en llamarse el giro discursivo. En efecto, tanto la filosofía analítica (sobre todo la del “segundo Wittgenstein”<sup>21</sup>), la fenomenología de Husserl (y su idea de la intersubjetividad), la hermenéutica de Habermas (en especial su crítica a Husserl<sup>22</sup> y a la filosofía de la conciencia como paradigma de la intersubjetividad), el postestructuralismo y la epistemología dan cuenta de un cambio de paradigma. Se trata de un momento de transición desde la filosofía del sujeto o de la autoconciencia (dominante en el siglo XVIII, XIX y parte del XX) a la filosofía del lenguaje: este ya no es mera representación de la realidad, en la medida que no la describe, sino que la construye en la relación con los demás, en intersubjetividad con otras conciencias. O para decirlo de otra manera: la realidad siempre estará lingüísticamente mediada<sup>23</sup>.

Este nuevo paradigma antiesencialista (bajo esta perspectiva, la conciencia de las cosas es lingüística) desencadenó una revisión de nociones y planteamientos positivistas sobre la realidad, el lenguaje, la mente, el conocimiento y sus relaciones. Es bajo esta perspectiva – y en diálogo con ellas- que surge el constructivismo social en el que el lenguaje ya no es considerado como un reflejo de la realidad sino como “una ruta hacia estados mentales internos o diferentes cogniciones como actitudes, creencias, emociones y memoria (Burr 2003). El problema respecto de la relación realidad- lenguaje, entonces, no radica solamente en qué dice el lenguaje, sino cómo, cuándo, y con qué propósitos los sujetos construyen actitudes hacia los demás, a partir de la formulación de creencias, y representaciones..

---

<sup>21</sup>Dentro de esta corriente, dedicada a construir una teoría del significado se parte de esta idea que relativiza el hecho de que exista una realidad social margen del lenguaje y que lo verdaderamente analizable son los enunciados científicos que reflejan la estructura lógica de la realidad.

<sup>22</sup>La crítica principal que le hace Habermas, siguiendo a Shultz, es que Husserl pretende fundar la alteridad (la constitución del otro) a partir del mismo sujeto autoconsciente y la reciprocidad espacial. Pero para fundar al otro, hay que ir más allá del paradigma de la filosofía de la conciencia; hay que enfocarse en el paradigma lingüístico.

<sup>23</sup>Ya desde el “relativismo ontológico” de Quine se planteaba la ausencia de un esquema ontológico único (que divida el mundo en objetos, procesos, acontecimientos, relaciones causales entre ellos que tenga correspondencia única con la “realidad”).

Bajo estas premisas se inscriben los marcos, paquetes o esquemas interpretativos (Cuvardic 2002) usados en psicología y en sociología por el análisis de marco o *frame analysis*. Esta perspectiva es bastante novedosa en las ciencias sociales, y, como veremos, atraviesa múltiples disciplinas. Tiene que ver con un conjunto de aportes al estudio de la experiencia social, los medios de comunicación, los movimientos sociales, la psicología<sup>24</sup>, pero también al ámbito de los conflictos armados<sup>25</sup>.

Los antecedentes del análisis de los marcos en sociología provienen de la sociología interpretativa, que centra su atención en cuáles son los procesos intersubjetivos que usan las personas para definir una situación. La idea central es que las personas responden ante los hechos no de manera objetiva, sino que elaboran una interpretación propia a partir de actitudes y conocimientos previos que puedan tener. Esta es la idea que subyace a las tres escuelas que conforman esta tendencia sociológica. Por un lado, el interaccionismo simbólico, que plantea que los significados surgen de la interacción social, y pueden transformarse en la medida que los actores “seleccionan, moderan, suspenden, reagrupan y modifican los significados de acuerdo con la situación en la que están y la orientación de su accionar” (Sadaba 2008) Por otro lado, la fenomenología, que plantea que la realidad se construye socialmente, como un producto de definiciones individuales y colectivas (Shutz 1945; Berger y Luckman 1995). Finalmente, la etnometodología que desarrolla técnicas de investigación para indagar cuál es el papel que juegan las circunstancias y el lenguaje en la interacción y en la asignación de significados (Koziner 2013).

#### **1.2.1.1. El marco interpretativo**

Aun cuando las definiciones utilizadas para el presente trabajo surgen de Goffman y seguidores, el marco o *frame* ha sido utilizado por varias disciplinas. Esta condición, precisamente, ha hecho que exista una relativa confusión terminológica en cuanto a su significado, dependiendo de la disciplina que la haya utilizado (Rojo 2000). Existe, sin embargo, cierto consenso en que para la psicología *frame* se ha usado

---

<sup>24</sup> El análisis de marcos se ha usado en el ámbito de la psicología y la lingüística (Tijero 2009), los debates presidenciales (Chihu 2006a, 2008), la comunicación política (Chihu 2010; Lakoff 2007), los movimientos sociales (Gamson 1992; Snow y Benford 1998; Chihu, 2002, 2006; Gerhard 1993), los medios de comunicación (Tuchman 1978; Entman 1993), entre otros.

<sup>25</sup> Puede verse Olave (2001); Sabucedo, Rodríguez, Fernandez (2002); Sabucedo, J., Barreto, I., Borja, H., De la Corte, L., Durán, M. & Blanco, A. (2004).

como sinónimo de “esquema”<sup>26</sup>, en la sociología como “marco”<sup>27</sup> y en el periodismo como “encuadre” (Miceviciute 2013; Rojo 2000) y que, de manera general, se trata de un concepto que busca representar el conocimiento alejado de cualquier pretensión objetivista. A continuación, se brindará un reporte sobre el uso de este concepto, a fin de tener una idea de sus dimensiones.

Desde la psicología cognitiva, ha sido normalmente traducido como esquema y fue usado por F. C Barlett (1932), quien afirmaba que nuestro proceso de conocimiento no es un registro pasivo de la información, sino una reconstrucción activa con base en los esquemas mentales. Piaget también lo usó para dar cuenta de los procesos de pensamiento del niño (Tijero 2009) Por su parte, Bateson (1972) utiliza el término marco o esquema aludiendo a un conjunto de orientaciones o experiencias mentales que permiten organizar la percepción y la interpretación de hechos. Por otro lado, el concepto de *marco o esquema* ha sido usado también en el ámbito de los estudios de la Inteligencia Artificial, con un sentido casi paralelo al de la psicología cognitiva (Rojo, 2000). Aquí, también se aproxima más a “esquema mental”, en la medida que su objetivo es recrear el comportamiento humano (el “sentido común”) por medio de instrumentos informáticos. Así, se trata de «una estructura de datos para representar una situación estereotipada, como estar en cierta clase de salón, o ir a una fiesta o cumpleaños de un niño» (Minsky 1974). Es decir, una representación de situaciones estereotipadas elaboradas sobre situaciones similares, lo que permite aplicar a situaciones nuevas los conocimientos previos. Queda claro en esta definición el carácter orientador que tiene este concepto al condensar una interpretación particular de una situación a partir de estructuras previas. Sin embargo, en una posterior definición, Minsky llama la atención sobre su carácter organizativo cuando lo define como “una red de nodos y relaciones”. En esta existirían dos niveles: los superiores, que contienen información fija, invariante, que representan información verdadera sobre determinada situación o problema, y los niveles inferiores, que contiene *terminales*, con información variable y dependiente de otros marcos que pertenezca, al mismo *sistema de marcos* para alinearse. Si uno de ellos se aleja de la realidad (o sea si sus asignaciones no concuerdan con las condiciones de su marcador terminal, llámese auditorio), la *red de recuperación de la información* provee un marco de

---

<sup>26</sup>A partir del uso de *frame* como esquema en psicología cognitiva e inteligencia artificial han proliferado otras nociones esquemáticas similares: model, pattern, shemata y schema (secuenciación ordenada), escenario (escenarios), script (guiones), plans (planes), pero que de algún modo hacen referencia a las representaciones o construcciones mentales del sujeto o son consideradas nociones restrictivas o variedades de modelos cognitivos incluidos en los frames (Miceviciute 2013, Rojo 2000, Tijero 2009,).

<sup>27</sup>De hecho hay quienes piensan que la noción de marco alude a situaciones sociales complejas y no a esquemas con un nivel de mucha menor complejidad.

reemplazo que se ajuste a cada terminal del marco a través de un *proceso de concordancia*. Esta información variable, además, lo es pero dentro de condiciones preestablecidas o “ranuras” que la condicionan.

Este análisis reviste importancia pues nos plantea la idea de que el marco no es una construcción inmóvil, permanente, sino que su configuración es dinámica, aunque manteniendo un núcleo invariante. Así, lo que plantea Minsky es que los marcos 1) tienen elementos variables e invariables; 2) los elementos variables constituyen información fija y estable; 3) los elementos invariables posibilitan un cambio a partir de sus condiciones preestablecidas y complementarias; 4) ese cambio depende de cómo están configurados los otros marcos existentes del sistema, o de los otros marcos que quiera incluirse en el sistema de marcos. De ese modo, el conocimiento adquirido se integra a la estructura presente enriqueciéndola, y es la memoria la que se reconstruye para formar una red semántica, a partir de ese proceso de recombinação.

Por otro lado, desde el ámbito de la lingüística cognitiva, y a partir de los aportes ya citados, Fillmore (1975) utiliza *frame* para aludir a un sistema de redes de significado que depende de sistemas conceptuales mayores, de modo que el significado de determinado término lingüístico depende de un esquema mental o red semántica que subyace a dicha expresión y se asocia con la representación prototípica que tiene el individuo de determinada situación<sup>28</sup>. Nótese que, en otras palabras, de lo que se está hablando es del nivel superior e inferior del marco a los que alude Minsky, puesto que con respecto a un concepto, existirían nociones más estables que otros para determinados contextos. Esta base experiencial nos indica que el significado de la palabra no reside en sus atributos supuestamente inherentes, sino en los diversos sentidos que pueda adoptar al interactuar con diversos contextos. De lo que se nos está hablando, entonces, es que el significado depende de la relación entre marcos en última instancia. Las personas, en este sentido, tienen en la memoria un inventario de esquemas que le sirven para estructurar, clasificar e interpretar sus experiencias, así como para dotar de estructura y coherencia a los objetos y su relación con el mundo (Rojo 2000). De esa forma, y siguiendo a Van Dijk (1980:41) “se supone que tenemos marcos parecidos para “episodios” como ir de compras, comer en un restaurante, tomar un avión, asistir a fiestas de cumpleaños o cocteles, etc.”

Vyvian Evans (2007), por su parte, plantea que los esquemas o marcos relacionan elementos y entidades asociadas con una escena enraizada culturalmente y que las

---

<sup>28</sup> El ejemplo de Fillmore sobre la hipotenusa es clave: el significado de este elemento presupone los conceptos de figura geométrica, línea recta, ángulo recto. Igual sucede con el esquema de Comprar en donde se determina 4 categorías: un comprador, un vendedor, mercancías y dinero.

frases gestionan vínculos entre los conceptos y las vivencias socioculturales. Al igual que Minsky y Fillmore, se puede apreciar cómo el significado de este concepto está asociado a significados estables, macros, y a significados más contextuales. Así, un “restaurant” no es solo una institución que brinda un servicio, sino que está asociado a conceptos provistos por la experiencia como “mesero” (¿quiénes trabajan?), “cliente” (¿a quién se sirve?), “orden” (¿qué sirve?), “comer” (¿qué hace?), entre otros, que son parte del marco interpretativo del concepto (Croft y Cruse 2004:7). Así usar una palabra implica activar una serie de nociones que subyacen a la misma.

Lakoff y Johnson (1999) ya no solo enfatizan el hecho que los marcos establezcan cognitivamente nociones y conceptos asociados, sino que plantean que también puede brindar información proposicional que los relacione. Así, el marco de “mesero” no solo implicaría la asociación con “menú”, “orden”, “comida”, por ejemplo, sino que, también establecería proposiciones como “el mesero trae el menú”, “el mesero toma la orden”, “el mesero trae la comida”. Es decir, un conglomerado de eventos posibles, personajes, roles y escenarios a los que los autores llaman *narrativa*. Es así que podría hablarse de distintos tipos de narrativas que “construyen” la identidad de un concepto: la narrativa del sueño americano, la narrativa de la reivindicación, la narrativa del viaje a la fama, entre otros. Esta última aproximación es muy interesante, porque permite asumir que los marcos no solamente tienen que ver con conceptos, sino con proposiciones, e inclusive con conjunto de proposiciones que pueden nominalizarse. En realidad, es esta última asunción lo que implica un *marco*, tal como lo entendemos en este estudio: un esquema mental de diferente complejidad, que puede constituir una red semántica, compuesta por un conjunto de conceptos nodales (objetos, clases y propiedades/ atributos) que se relacionan entre sí: los objetos se relacionan con clases de objetos a través de relaciones taxonómicas, y objetos (o clases de objeto) con atributos/ propiedades, a través de relaciones de distinto tipo: parte-todo, de definición, de causa consecuencia, entre otros. Así, un marco interpretativo tendría las siguientes características:

- Está compuesto por un esquema de redes semánticas (es decir, un conjunto de grupos estructurados de información), que representan nodos (objetos, clases de objetos, propiedades o palabras definidoras, proposiciones) y de relaciones entre estas. Así se establecen proposiciones de distinto nivel de complejidad (Macroproposiciones y proposiciones particulares)
- La relación entre los nodos y las relaciones entre los mismos es jerárquica, lo que asegura la herencia de los atributos asignados a los nodos. Estos son definidos, pero también son definidores al mismo

tiempo.

- Los nodos y las relaciones representan una narrativa que subyace a determina expresión, que consta de actores, roles, escenarios, causas, metas, entre otros, vinculados por relaciones de tipología, de parte todo, de definición, características, ciclo vital, evaluación, procedimiento, entre otras).
- Esta red de redes contiene información de un nivel superior (estable, fija, enraizada culturalmente) e información de nivel inferior (variable, complementaria, y dependiente de la *herencia* y de otros marcos del sistema).

Estos constituyentes son similares a los planteados por Van Dijk (1980), quien afirma que un discurso contiene macroestructuras y microestructuras proposicionales. Las primeras están constituidas por el tema o asunto, que se concretiza en macroproposiciones, que se derivan de proposiciones particulares. Así se establece una relación de coherencia global entre ambos niveles, a partir de macroreglas que hacen que las proposiciones particulares reduzcan información (la supresión, la generalización y la construcción) y constituyan, a su vez, macroproposiciones. Para ello es necesario que las propias proposiciones cuenten con una “coherencia lineal” o “local” que permitan que existan secuencias coherentes de significado en el mismo micro nivel, a través del uso adecuado de conectivos, correferentes, concordancias de tiempo y lugar, presuposiciones, entre otros. Por supuesto, pueden existir distintos tipos de macroestructuras, que se proyecten semánticamente a proposiciones de mayor nivel jerárquico a través de las mismas macrorreglas. De ahí que el análisis del discurso, como los veremos después, o de la información de sus marcos de interpretación, tiene que ver con el análisis de macroproposiciones, de proposiciones particulares, de la relación entre estas y aquellas.

Sin embargo, no fue hasta la publicación de *Frame Analysis: An essay on the organization of experience* de E. Goffman (1974) que el término *frame* se hizo más conocido y utilizado, entre otras razones por su “recuperación” desde la psicología (estrictamente de Gregory Bateson) y su aplicación a la ámbito social. Así, Goffman define el *frame* como “(...) un esquema de interpretación que capacita a los individuos para “ubicar, percibir, identificar y clasificar” los acontecimientos que tienen lugar dentro de su espacio vital o en el mundo en general<sup>29</sup>.

Posteriormente, a partir de las aproximaciones de Goffman, la noción de *frame*

---

<sup>29</sup> Goffman (1974) frente a la pregunta cognitiva *¿qué es lo que sucede aquí?*, la respuesta solo será posible si los sujetos interpelados disponen de marcos básicos de comprensión que antecedan a los eventos de la vida cotidiana a los cuales acuden para definir la situación. Es decir, que la posibilidad de que los sujetos respondan a esta pregunta depende del hecho de que tengan a su disposición un conjunto de marcos básicos de comprensión para dar sentido a eventos externos.

tuvo otras aplicaciones. En el estudio de los movimientos sociales, Gamson (1992) lo utiliza como “marco de acción colectiva”, refiriéndose a “esquemas interpretativos” que sirven como motivadores y legitimadores del actuar de dichos movimientos, pero también como un medio de cohesión al interior de los grupos, porque orienta la visión de la realidad hacia determinados problemas o necesidades sociales. Para Gamson y Modigliani un marco “es una idea central organizadora que aporta sentido a los eventos importantes y sugiere cuál es el problema de fondo” (Gamson y Modigliani 1989:57). En el mismo sentido, Snow y Benford (1998) sostienen que un marco implica un conjunto de creencias y significados que se orientan hacia la acción, y que legitiman las actividades de un movimiento social. En el campo de los medios de comunicación, T. Gintlin, en su estudio sobre la relación entre los medios y el movimiento estudiantil nortamericano en los años 60, definió a los *frames* como “patrones persistentes de cognición, interpretación y presentación, de selección, de énfasis y exclusión por medio de los cuales, quienes manejan los símbolos, organizan rutinariamente el discurso, verbal o visual” (citado por Sabrina 2013). Así, mediante su uso se decide qué es noticia y qué no. Similar definición tiene Gaye Tuchman en 1978, quien parte de las concepciones de Goffman sobre los marcos y la certeza de que el hombre construye los fenómenos sociales para aplicar los *frames* al trabajo periodístico: son los periodistas los que organizan la realidad seleccionando temas (Sadaba 2008).

En conclusión, se podría afirmar, ya en el ámbito de la sociología, que la noción de *frame* corresponde al de un esquema interpretativo que ayuda a ordenar y estructurar experiencias, creencias y valores al interior de un grupo social. Al ocuparse de experiencias de la vida social más complejas, el *frame* puede referir un sistema más complejo de esquemas de redes que la que se asume para su acepción solo cognitiva. De hecho, hay quienes asumen que un esquema implica una elaboración de redes semánticas básicas, sin jerarquía, a diferencia de los marcos, que implicarían un conjunto de redes, establecidas jerárquicamente y conectados con la realidad sociocultural en la que se enmarca el lenguaje.

#### **1.2.1.2. El enmarcado**

El enmarcado es un proceso que nos ubica en la perspectiva de quien emite un mensaje que es ofrecido a la audiencia con el fin de persuadirla de su contenido y lograr adherencias. Dentro de la investigación existente sobre los marcos podemos distinguir 4 procesos en el enmarcado de una situación: 1) la selección de cierto(s) hecho(s) y/o evento(s) de una situación (podría ser también la elección de la situación

misma que conviene enmarcar), 2) la atribución de significados a esos diversos aspectos de la situación, 3) la articulación de los marcos propios con los ajenos y 4) la estructura discursiva de los mismos (Snow, Benford, Scott 1998; Chihu 2006b).

La definición de la situación se inicia a través de la selección de la situación o de algún hecho (s) (puede ser una problemática o tema de agenda<sup>30</sup>), a partir de los intereses de quien emite el mensaje, lo que permite direccionar la atención de los participantes hacia lo seleccionado. En los estudios de Comunicación corresponde a la elección de la *agenda*: los medios de comunicación privilegian algunos temas, en lugar de otros, de acuerdo a sus intereses institucionales.

Luego de seleccionada la situación, el colectivo brinda atribuciones al hecho a través de sus diversas dimensiones. Estas tendrán que ver con una “narrativa”, similar a las propuestas por Fillmore en sus documentos, compuesta al menos por un “problema, punto de partida o diagnóstico”, “los actores protagonistas de la situación”, entre otros. Ahora, dependiendo del campo de estudio, estos componentes descritos pueden organizarse de distintas formas. Así, en el campo de los movimientos sociales, los grupos elaboran marcos de injusticia (que incluyen y relacionan más estrechamente al problema calificado como “injusto” con los causantes del mismo), marcos de agencia (que tienen que ver con las tareas y soluciones), y marcos de identidad respectivamente (Gamson). Dentro del mismo ámbito, desde otro punto de vista, Snow y Benford plantean que existen marcos de diagnóstico, marcos de pronóstico (relacionando estrechamente al protagonista y a las metas-soluciones) y marcos de motivación (relacionado a las causas).

Como se puede apreciar, el enmarcado de los diversos elementos de una situación puede recibir distintos nombres, e incluso pueden presentarse juntos dependiendo de los intereses del grupo, pero es claro que podemos distinguir, más allá de los propios intereses colectivos o institucionales, las siguientes dimensiones (dependerá de las instituciones o colectivos relacionarlas más estrechamente o prescindir de alguna de ellas dependiendo de los intereses que persigan).

1. Un marco del problema (del conflicto, de la situación injusta, del obstáculo que hay que enfrentar) que buscará dar unidad al modo de cómo debe ser apreciado o valorado el problema a fin de asegurar la cohesión del grupo.
2. Un marco de los actores antagonistas (Opositores, Adversarios, Enemigos,

---

<sup>30</sup> Esta idea se parece mucho los conceptos de reflexividad e indexividad de Goffman. Esa transformación se debe a dos conceptos: la reflexividad y la indexividad. La primera se refiere al hecho de que los relatos se encuentran empotrados en la misma realidad y la indexividad es la facultad de atribuir significados a esos hechos. Muy parecido a marcos primarios y secundarios de Goffman. También Tuchman (1978) plantea que la noticia no solo redefine, constituye y reconstituye significados sociales, define y redefine las maneras de hacer las cosas.

entre otros) que contribuyen a mantener la situación injusta, o son los que la han causado, o se oponen a su solución. Se trata de individuos o colectividades considerados como opuestos al grupo protagonista.

3. Un marco de los actores protagonistas que buscan la solución o que son los llamados a solucionar una situación injusta. Son los líderes y/o instancias simpatizantes del grupo y que se encargarán de solucionar los problemas. El enmarcado enfatizará las propiedades de todo grupo (quienes somos, de dónde venimos, qué aspectos tenemos, quién pertenece a nuestro grupo quién puede convertirse en un miembro de nuestro grupo, cuáles son nuestros valores más importantes, cómo nos evaluamos a nosotros mismos, entre otros).
5. Un marco de metas y soluciones (también de tareas, objetivos, acciones, estrategias de acción, entre otros) que alude a las medidas que hay que tomar para hacer frente a la situación a corto o largo plazo. Un marco de motivos (también de causas, motivaciones, entre otros) por los cuales vale la pena actuar para resolver/ remediar/ superar el problema.
6. Un marco de la audiencia que pueda permitir adherencia o simpatía de los participantes del grupo, de simpatizantes o de sectores que potencialmente asumen aspectos del grupo. No es tan común, sin embargo, que un marco de audiencia esté dirigido a los opositores.

Un segundo elemento importante en el proceso de enmarcado, y que, de hecho, contribuye al proceso de definición, es el alineamiento de marcos<sup>31</sup>. Es decir, la capacidad que tiene todo marco interpretativo de poder articularse con otros marcos (por ejemplo, de los participantes), a fin de ser congruentes con ellos. Esta característica parte del reconocimiento del carácter negociado del marco, cuyo resultado será el Marco maestro. Este solo será posible si se toma en cuenta a los marcos ya existentes frente a los cuales tendrá que tender puentes, amplificarse, extenderse o transformarse en el proceso del tiempo de desarrollo del movimiento. Detallemos un poco más estos cuatro procesos de alineamiento:

- a. El puente entre marcos (*frame bridging*) consistiría en acercar dos marcos que no se encuentran estructuralmente vinculados, aunque sean congruentes ideológicamente, por ejemplo a través de sentimientos en común de un público

---

<sup>31</sup> Como lo planteamos, este proceso tiene que ver con lo que plantea Minsky, desde el ámbito de la Inteligencia Artificial. En específico, la necesidad de reestructuración de marcos a partir de una “red de recuperación de información” para configurar un “marco de reemplazo” producto de una negociación entre marcos que permitan constituir un sistema de marcos coherente que dé cuenta de una situación.

que comparte injusticias, agravios y atribuciones causales pero que carecen de una base organizativa para expresar su descontento. Normalmente sirve para el reclutamiento.

- b. La amplificación de marcos (*frame amplification*) consiste en la amplificación de valores (*value amplification*) o en resaltar un valor específico, dentro de la jerarquía de valores que tiene los actores, acorde con las actividades, metas e ideología de la organización, pero también en la amplificación de creencias (sobre la importancia del problema, la causa o fuente del problema, acerca de los antagonistas, las posibilidades de cambio o eficacia de la acción, entre otras) a través de generalizaciones que puedan incluir a ambos marcos.
- c. La extensión del marco (*frame extensión*), que consiste en ampliar fronteras del marco primario para englobar intereses o ideas que pueden ser secundarios para sus objetivos pero que resultan importantes para la adherencia de simpatizantes. Esto se da cuando las actividades, metas e ideología de los movimientos no encuentran una relación con los valores y creencias e intereses de los actores sociales. Se identifican los valores de los actores y se los alinea con las necesidades del movimiento.
- d. La transformación del marco (*frame transformation*), que consiste en transformar el marco primario porque las metas, actividades e ideología del movimiento son ajenas a los marcos de los actores sociales. Se trata de un cambio de interpretación sobre un estado de la realidad (que no cambia).

A partir de lo planteado, podría entenderse mejor el proceso de atribución de significado: este estaría determinado por los intereses del grupo que se traducirían en las posibilidades interpretativas del Marco maestro y sus respectivos condicionamientos, como resultado de la articulación entre los marcos del grupo y el de los participantes.

En cuarto lugar, y por último, el proceso de enmarcado culminaría con la “presentación” del marco. Es decir, con la forma de organizar su contenido o el modo en que la información es presentada, a través de técnicas o estrategias de inclusión y exclusión (Chihu 2010). De ese modo, el análisis de marcos puede centrarse en una realidad dicotómica (nosotros y ellos, los protagonistas y los antagonistas), sus respectivas metas, causas y los recursos que puedan tener.

### **1.2.1.3. El análisis de marcos desde una perspectiva procesual**

Si bien para el análisis de los marcos es importante tomar en cuenta los procesos de enmarcado descritos, una de las mayores críticas que se le han

adjudicado tiene que ver con la idea de enfocarse solamente en las estructuras o recursos utilizados por determinado marco interpretativo en un determinado momento. Detrás de esta concepción, estaría la idea de que la cultura es un ente estático. Una visión más global – y construccionista- consideraría un análisis de los marcos no solo de sus estructuras sino de sus dinámicas y procesos en distintos contextos o circunstancias y desde una perspectiva comunicacional. Ello permitiría ver cómo se recuperan los repertorios discursivos en cada contexto, pero también cómo se alinean y qué implicancias se configuran en los actores, teniendo en cuenta el contexto comunicativo de producción, circulación y recepción de sentido (y como en ese contexto se habilitan formas y como se limitan también) (Hemilse Acevedo 2013). Precisamente, abordaremos en este estudio un análisis de este tipo, a fin de que el análisis de los marcos que se realice no se aboque a ser un análisis de textos independientes de su relación con otros textos en un devenir temporal.

#### **1.2.1.4. El enmarcado o encuadre discursivo**

Como hemos visto, el estudio de los marcos interpretativos y de los procesos de enmarcado va asociado siempre al modo cómo se define y nombra una situación o problema. Sin embargo, la construcción de un marco no puede remitirse solamente a la descripción de las proposiciones y relaciones existentes, sino, también, a otro nivel de enmarcado, que es complementario y legitima el marco de las ideas. Gallardo Paúls (2014) habla de un “encuadre discursivo” encargado de determinar aquellos recursos lingüísticos que orientan cognitivamente la interpretación de un mensaje, es decir, de activar el marco cognitivo específico que centrará tal o cual interpretación por parte del oyente. Por supuesto, esta idea se asienta en la concepción posmoderna, ya explicada con anterioridad, de que el lenguaje no es un instrumento al servicio de la descripción neutral del mundo, sino que es un mediador entre la realidad y el sujeto que le permita a este último representarlo a su manera y en determinados contextos.

Así, el estudio del enmarcado está íntimamente relacionado al estudio de los procesos de “renombrado” (López Rodríguez 2011). Es decir, al análisis del lenguaje como síntesis de sentido en la construcción de marcos interpretativos<sup>32</sup>. Este hecho nos lleva a la necesidad del análisis del instrumento que es útil para ello: el lenguaje. Pero como el renombrado no se da al margen de contextos particulares, más que centrar el análisis solo en el lenguaje, hay que hacerlo en la relación entre el uso que se hace de este y los distintos contextos sociales, políticos e históricos. En términos

---

<sup>32</sup> En el estudio de los marcos se le suele llamar *frame* verbal, que lo distingue de otros como el *frame* visual o audiovisual.

generales, esto es lo que hace el Análisis crítico del discurso (ACD)

Es decir, que los procesos de “renombrado” tienen que ver con un lenguaje que debe ser asumido no solo como práctica textual, sino también como práctica discursiva y práctica social (Fairclough 1995, 2003). Es decir, como instrumento que aglutine en su construcción configuraciones específicas de repertorios o marcos lingüísticos, comunicacionales, sociales y políticos.

Como práctica textual, el análisis se centra en las propiedades formales de los textos, sean estos gramaticales, fonológicos, de vocabulario, de estructura global, de cohesión, entre otros<sup>33</sup>.

Como práctica discursiva, interesa analizar cómo se producen e interpretan textos a partir de un conjunto de recursos discursivos que son socialmente disponibles y se encuentran legitimados para ámbitos de acción específicos. Es decir, un conjunto ordenado de prácticas discursivas que puedan dividirse en tres: los géneros, los discursos y los estilos (Fairclough 2003). Los géneros constituyen formas socialmente estables de uso del lenguaje en relación a una actividad social en particular. Por ejemplo, trabajar como cajera en alguna institución comercial implica el uso de repertorios estables socialmente como saludar, preguntar, despedirse, ente otros. Otras actividades pueden ser las entrevistas de trabajo, la consulta médica, la clase escolar, entre otras. Todas tienen formas estabilizadas y legitimados de uso del lenguaje. Los discursos dan cuenta de la configuración de creencias y conocimientos acerca del mundo. Tiene que ver con una particular forma de representarlo y conocerlo. Los estilos que refieren a formas también estabilizadas de uso del lenguaje que tiene que ver con una particular manera de usarlo dependiendo su posicionamiento de los actores (tono alto, tono bajo, hablar primero o después, preguntar, demandar). Tiene que ver con una particular forma de ser. Al centrarse en el análisis de cómo el texto es resultado de una combinación de recursos disponibles (géneros, discursos estilos), esta dimensión se corresponde con el análisis intertextual. En el análisis, la tarea es identificar cómo los géneros, discurso y estilos han sido movilizados en un texto y se han articulado con sus características formales (vocabulario, gramática, entre otros).

Como práctica social, el discurso está inserto en una práctica social (enseñar, trabajar, gestionar, comunicar, entre otras), es decir en un conjunto de situaciones y contextos socioculturales que condicionan el uso del lenguaje. Dado que el ámbito

---

<sup>33</sup> Van Dijk (1980) amplía la lista en su propuesta: la morfología, la sintaxis, la semántica, las proposiciones y su estructura interna (Agente, Paciente, objeto, nominalizaciones, etc.), la coherencia global y local, lo implícito, explícito, las presuposiciones, las estructuras esquemáticas generales del texto (Introducción, Conclusión, Apertura y Cierre, Problema, y solución), las estructuras retóricas.

social está inserto siempre en relaciones de poder, el discurso es capaz de producir modos de pensar hegemónicas y naturalizadas que guían la acción. En ese sentido, se convierte en un instrumento a través del cual se construye, reproduce y transforma las relaciones de poder y de dominación.

Es necesario afirmar que estas 3 dimensiones del discurso (como texto, como práctica discursiva y como práctica social) guardan relación: la práctica social es más amplia que la práctica discursiva y esta lo es en relación a la práctica textual. Entre ellas existiría, como ya se ha dicho, una relación dialéctica de determinismo y negociación<sup>34</sup> por hegemonizar sentidos, a través de alianzas discursivas, reformulaciones o creaciones de nuevos significados.

La concepción de discurso que se ha descrito está íntimamente relacionado con la de marcos y repertorios que ya se ha expuesto: el discurso a partir de variables o repertorios textuales, crea marcos de significación que tienen que ver con el modelamiento de las relaciones sociales entre las personas, la producción y circulación de creencias acerca del mundo. De ahí que dentro de la investigación de los marcos se afirme que estos generan, en última instancia “campos de identidad” (Snow, Benford, Hunt, 1998).

### **1.2.2. El discurso político**

“No teniendo ideas de cómo funcionan las metáforas, la analogía, la ironía, la ambigüedad, los retruécanos, las paradojas, la hipérbole, el ritmo y todo lo demás elementos de lo que solemos llamar “estilo” -y en la mayoría de los casos hasta sin siquiera reconocer que esos recursos tienen importancia en la configuración de actitudes personales en forma pública-, a los sociólogos les faltan los recursos simbólicos con los cuales pudieran construir una formulación más aguda [del funcionamiento de la ideología que subyace en todo discurso]” (Geertz 1990: 183)

Una vez señaladas las implicancias del proceso de enmarcado verbal, se analizará en este apartado el discurso político como una primera aproximación de un tipo de marco verbal adecuado para el análisis de los textos senderistas.

---

<sup>34</sup>Como afirma Fairclough, los procesos de producción y e interpretación van en dos direcciones: por un lado son constreñidos por los miembros que internalizan estructuras sociales, normas, convenciones sociales, órdenes del discurso, convenciones de producción, distribución y consumo. Pero, por otro lado, están constreñidos por la específica naturaleza de la práctica social de la cual son parte, que determina que elementos de los miembros se ponen en juego.

Dentro de los intentos por definirlo podríamos identificarlo con lo que Mouffe denominan el discurso de “lo político”<sup>35</sup>, y asumir que el discurso político es aquel de toda entidad constituyente y contingente de toda conformación social. Bajo esta perspectiva ontológica, sin embargo, todo discurso sería político (Gutiérrez 2000). La otra interpretación tiene que ver, más bien, con “la política”, como el espacio por excelencia en el que la articulación hegemónica y los juegos de poder están presentes. Así, una primera posibilidad de establecer propiedades de “lo político” consiste en identificarlo con los actores convencionales e institucionalizados del quehacer político (Van Dijk 1999). De esa manera, dicho discurso sería el emitido por sujetos legitimados para hacerlo: políticos, instituciones políticas, partidos políticos, presidentes, primeros ministros, entre otros. Sin embargo, esta delimitación es insuficiente, pues dichos sujetos no son los únicos que se dedican a la política: la ciudadanía, bajo diversas formas organizativas, también hacen política y forma parte de procesos políticos legitimados.

Por ello, es más pertinente complementar las visiones delimitadoras del discurso político, proponiendo que este es, en realidad, un campo discursivo en el que existen juegos, variaciones o configuraciones del discurso en contextos políticos específicos (Van Dijk 1999), de modo que una vez que nosotros hemos analizado las propiedades particulares de los contextos políticos, el análisis del discurso político, en muchos aspectos, será como el de cualquier tipo<sup>36</sup>. Es decir, que lo que definiría a dicho discurso es, en realidad, sus “funciones estratégicas” que sirven al campo de la política (Chilton, Paul y Schäffner 2008).

De esa manera, no existirían propiedades exclusivas y excluyentes del discurso político, sino, más bien, juegos del discurso en los que los elementos constituyentes de dichas configuraciones no necesariamente son exclusivos de dicho discurso; de hecho, podrían estar presentes en otra dimensión social, bajo otras funciones. Eliseo Verón (1996) plantea algo similar: “lo que se trata de conceptualizar no es nunca *un* discurso, sino un campo discursivo (cursivas nuestra). Dicho de otra manera: nuestro objetivo no es construir una tipología de discursos, sino una tipología de “juegos de discurso”. Es decir, los tipos de juegos discursivos que sirven al campo de la política. Dicho esto, hay que plantear, que como “juego” y no como entidad fija, es posible encontrar en el discurso político un núcleo invariante y las distintas

---

<sup>35</sup>Mouffe (2007) plantea que este fenómeno tiene que ver con tres aspectos: a) un campo constituyente y conflictivo de lo social; b) un espacio de lucha y articulación por la hegemonía y c) un espacio de afectos y pasiones que entran en juego en la configuración de formas colectivas de identificación.

<sup>36</sup>Es por ello que el propio Van Dijk prefiere afirmar que es posible un análisis político del discurso que un análisis del discurso político.

variaciones que lo complementan, y adquirir sentidos distintos de acuerdo al contexto político en el que se encuentre. Estos tampoco estarían ausentes de otros campos discursivos, solo que encontrarían en el campo político un mayor énfasis o presencia.

Debemos ahora, habiendo admitido que no existe un discurso político *per se*, sino juegos del discurso en contextos políticos, analizar cuáles son los marcos de la política y la violencia política construidos por las estrategias o recursos discursivos. Es decir, confirmar si los sistemas de marcos generales de una situación (Problema, Protagonista, Adversario, Metas y soluciones, Motivos, Audiencia) son también parte de los contextos políticos.

En el ámbito de la política, Van Dijk plantea que el campo político es el campo más ideológico que existe (entendiendo la ideología como el conjunto de creencias que fundamentan las propiedades de un grupo respecto de otro), los marcos de la política serían los compuestos básicamente por el marco del endogrupo y el marco del exogrupo<sup>37</sup>. La polarización entre ambos llevaría al uso de la estrategia ideológica política por excelencia, a partir de juegos del discurso particulares:

1. Enfatizar lo positivo del Nosotros
2. Desenfatar lo positivos de Ellos
3. Enfatizar lo negativo de Ellos
4. Desenfatar lo negativo de Nosotros

Es decir, estaría compuesto por un marco del protagonista y un marco del antagonista, pero entendido de una manera más amplia, en el que se incluyan en ambos actores las causas o motivaciones, las tareas, objetivos, entre otros. Lo que se enfatice o no tendrá que ver con las propiedades de todo grupo: pertenencia, recursos, valores y normas, etc., a partir de distintos recursos discursivos y su comportamiento en el entramado textual<sup>38</sup>.

Esta primera aproximación es importante para plantear una ruta metodológica en el análisis de los marcos discursivos de la política.

En la misma línea, Verón (1996) afirma que lo político, como campo discursivo,

---

<sup>37</sup> Hay que aclarar que Van Dijk no usa la palabra "marco", pero alude a él en uno de sus libros (1999) para referirse a lo mismo que estamos refiriendo.

<sup>38</sup> A partir de la estrategia señalada, Van Dijk sostiene que algunos recursos del discurso que son aplicados al campo político contribuirían a esta estrategia general, pero también a otras particulares como por ejemplo la autoglorificación nacional, la autorepresentación positiva, la apelación a la autoridad, el argumento del otro como una "carga", la categorización, la comparación, la apelación al consenso, los contrafácticos o hipotéticos, la descripción del actor, los desmentidos en el debate, la ejemplificación o ilustración, el juego de los números, el eufemismo, la evidencia, la expresión normativa, la generalización para formular prejuicios, la hipérbole, la implicación, la ironía, la lexicalización, la metáfora, el populismo, la presuposición, la vaguedad, la victimización (Van Dijk 2005).

implica un enfrentamiento con un enemigo o una lucha entre enunciadores, coincidiendo en la tesis de Van Dijk. A partir de ello, plantea tres estrategias del discurso político: la intensificación de la polarización, la multidestinación, y los componentes. En el primer caso, el autor plantea que en el discurso político existen claramente “entidades del imaginario político” que pueden contribuir a atribuciones positivas del endogrupo y negativas del exogrupo. Por ejemplo, distingue las siguientes:

- Los “colectivos de identificación” (el uso del Nosotros) básicamente destinado al auditorio que comparte los propios principios (prodestinatario)
- Los “colectivos enumerables” que son colectivos asociados al paradestinario indeciso como “ciudades”, “trabajadores”, “argentinos”, etc.).
- Los “metacolectivos singulares” (“la Francia”, “el país”, “el Estado”, “el pueblo”, “la nación”, “la derecha”, “el país está dividido”, etc.).
- Las formas nominalizables
- Las formas nominales nominalizaciones (“el cambio sin riesgos”, “la participación”, “la otra política”, “la decadencia” que funcionan muchas veces como slogans). Finalmente, las formas nominales con valor explicativo como “La crisis”, “el imperialismo”, etc.

Sin embargo, si lo vemos desde la perspectiva metodológica planteada anteriormente, estos elementos constituirían, más bien, “recursos” para consolidar la polarización existente entre las propiedades del grupo y las del adversario. De esa manera, aunque no en esos términos, Verón y Van Dijk plantean como parte del *framing* del discurso político, estrategias de enmarcado del endogrupo (marco del protagonista) y marcos interpretativos del antagonista.

En segundo lugar, Verón se acerca al enmarcado de la audiencia a través de su noción de multidestinación, al referirse al hecho de que el discurso político se dirige los dos actores de la polarización, pero también a un sector indeciso. Así, la multidestinación implicaría que los marcos interpretativos del discurso político no tienen un solo destinatario, sino que son elaborados previendo la existencia de otro tipo de destinatarios, dependiendo los fines que se busquen. Así, Verón distingue al prodestinatario, que sería el auditorio que participa de las mismas ideas, se adhiere a los mismos valores, persigue los mismos objetivos (es el partidario); el contradestinario, que sería el destinatario antagonista, el que tiene otra lectura o interpretación de lo que se dice, es la presencia siempre latente de la “lectura destructiva” con quien entra en polémica y a quien descalifica o intenta reducir al silencio; el paradestinario o indeciso, que son quienes están fuera del juego, los

indecisos, susceptibles de escuchar y comprender. Así, Verón plantea que “el discurso político es un discurso de “refuerzo” respecto del prodestinatario, de “polémica” respecto del contradestinatario, y de “persuasión” solo en lo que concierne al paradestinatario”

En tercer lugar, otros elementos presentes en el discurso del campo político son los “componentes”, o “zonas” del discurso, que serían “las modalidades a través de las cuales el enunciador construye su red de relaciones con las entidades del imaginario”; es decir, los marcos interpretativos que asume el discurso político:

- a. El orden de la constatación (balance de la situación constatable, predominan verbos en presente indicativo, comporta una lectura el pasado y a la vez de la situación actual) que constituiría un componente descriptivo.
- b. El orden de las verdades (la invocación a verdades aparentemente universales o principios)
- c. El orden del deber (las prescripciones, interpelaciones , la necesidad de hacer algo de carácter impersonal)
- d. El orden del poder hacer (las promesas, los compromisos, los anuncios), que constituiría un componente programático.

En conclusión, el enmarcado del discurso político, desde el punto de vista de Van Dijk y Verón, se inclina por privilegiar la polarización del mismo, de manera general, y por excelencia, entre el endogrupo y el exogrupo. En ambos, los marcos de auditorio (a través de estrategias de multidesignación) y marcos del Problema (orden de la constatación), de las Motivaciones (orden de las verdades), de las Tareas y soluciones (orden del poder hacer), es decir, los componente o zonas del discurso para Verón, son parte del marco del protagonista (dirigido al prodestinatario – “presuposición de la creencia”) y del antagonista (dirigido al contradestinatario – “inversión de la creencia”). Lo que podría ser el marco del “indeciso” no es desarrollado por ninguno, salvo que su construcción obedece también al modo de usar las constataciones, las explicaciones, las prescripciones y las promesas.

En base a lo desarrollado hasta el momento, un análisis del *framing* o enmarcado del discurso político podría orientarse hacia el estudio de varios aspectos. Proponemos, con Verón ( ) solo algunos, entre muchos otros posibles:

- La relación entre enunciador y metacolectivos singulares o colectivos de identificación;
- Las modalidades en la construcción de los destinatarios,

- Los modos de articulación del enunciador a sus enunciados, en el contexto de cada marco o componente,
- El peso y el rol desempeñado por los tres tipos de destinatario en cada componente,
- Las modalidades de articulación de los componentes o marcos entre sí y el peso relativo de cada uno

Por otro lado, en el contexto de búsqueda de polarización entre el endogrupo y el exogrupo, resultan importantes las observaciones planteadas por G. Lakoff (2004) sobre la comunicación política, a propósito de la lucha de marcos entre conservadores y progresistas en los Estados Unidos. Para este autor existe un principio básico del enmarcado en la comunicación política: no utilizar el lenguaje del oponente (pues este ya tiene un marco); por el contrario, lo que habría que hacer es construir un marco propio a partir de los valores y creencias más profundas del grupo y de la audiencia. Es decir, que lo importante en la enunciación política no reside en quién dice la verdad, sino en la contienda de los valores y las identidades prefigurados en la construcción de los marcos. Esta estrategia plantea que las personas piensan a través de marcos y metáforas, y no a través de una lógica racional de intereses propios, privaciones o costo beneficio. De modo que refutar un hecho aislado a través de un razonamiento analítico, en realidad, para Lakoff, tendría un escaso o nulo efecto. Por el contrario, ocuparse de la agenda del oponente es evocarlo, convertirse en un propagandista inconsciente. Por ello, lo que habría que hacer es activar un modelo propio entre la audiencia, apoderarse del lenguaje de los otros a través de un marco atractivo, como un modo de contrarrestar al oponente (descalificándolo indirectamente, al descalificar sus valores que se vuelven negativos en comparación con los del endogrupo), pues la audiencia se adhiere al grupo no necesariamente por el programa político que ofrezca, ni por la lógica racional que se utilice, sino por los valores que este desprenda. Por otro lado, Lakoff plantea, además, que el enmarcado es algo que se introduce poco a poco en la mente de las personas, a través de institutos, periódicos, universidades, textos, que introduzcan y enmarquen cada cuestión clave. No se trata de un hecho que se consigue de la noche a la mañana.

Desde el punto de vista de la aplicación de los marcos a la violencia política, en especial el terrorismo, habría que realizar la misma observación hecha cuando se reflexionó sobre el discurso político: no existe propiamente un discurso de la violencia política, sino marcos discursivos de dicho tipo de violencia. Por ello, lo primero sería establecer cuáles son las instancias de la violencia política que son enmarcadas, y, posteriormente, cuáles son los recursos discursivos utilizados para dicho enmarcado

en la investigación académica.

Un primer estudio que sería importante citar es el de Sabucedo, Rodríguez, Fernández (2002). En su ensayo sobre ETA<sup>39</sup> plantea que los grupos definen en principio una situación como injusta, ilegítima, pero relevante e, incluso, alarmante para el grupo. Al respecto, y basándose en los aportes de Snow, Hunt y Benford, entre otros, afirman que algunas de esas configuraciones discursivas o marcos tienen como base la estrategia macro de la legitimación de dicha violencia. Así, los grupos definirían algunos aspectos para autolegitimarse y fomentar la cohesión del grupo: a) la existencia de un conflicto relevante para el grupo, es decir, la posibilidad de definir (cuanto más dramática es la definición, mayor será el sacrificio) el conflicto como relevante, pero a la vez como injusto, ilegítimo y alarmante para la vida y dinámica de ese colectivo; b) la atribución de responsabilidades a un oponente, lo que obliga a la identificación de un responsable como causante de la violencia, soslayando el hecho de que si el grupo recurre a la violencia no es porque lo desee, sino porque hay causantes de ello (de esa manera, se desplaza la responsabilidad hacia el antagonista); c) la deslegitimación de las víctimas, ya sea deshumanizándolas o atribuyéndoles rasgos que son negativos; y d) la victimización, justificando la violencia por el sufrimiento y adversidades que tiene que enfrentar el grupo, exacerbando emocionalmente la cohesión del grupo.

Por otro lado, en su estudio sobre las FARC en Colombia, Sabucedo, Barreta y Borja (2004) plantean que el uso de la violencia necesita un discurso que la legitime y que esté al servicio de tres objetivos básicos: el logro de una imagen positiva del grupo, a través de la atribución de responsabilidades al otro, conseguir el apoyo explícito o la complicidad de otros sectores de la población (lo que nos vincula con el marco de la audiencia de los indecisos) y reducir (o eliminar) el conflicto ético que pueda darse entre lo que Weber llamó “ética de la convicción” y “ética de la responsabilidad”<sup>40</sup>. Es decir, llegar a un punto en que ninguna de las dos “éticas” pueda afectarse.

Por su parte, Wieviero (1991) realiza una distinción entre antimovimiento y terrorismo de izquierdas que es útil. Ambos se basan en principios de identidad, posición y totalidad, pero con matices propios de la naturaleza de los grupos, siendo el terrorismo una etapa extrema. En el caso de la identidad, el autor plantea que los grupos terroristas desembocan en un subjetivismo exacerbado que se define por su

---

<sup>39</sup> Fue una organización vasca, considerada terrorista, que propugnó el nacionalismo vasco y el socialismo.

<sup>40</sup> La primera se centraría en los principios que pueden guiar la acción y la segunda en, digamos, la correlación de fuerza existente, que contextualiza la acción para poder ser efectiva, más allá del cumplimiento ciego de los principios.

entrega absoluta, como instrumento que despertará a las clases. En cambio, en el antimovimiento, la identidad es enmarcada como una esencia, una figura abstracta o mítica (la justicia, la libertad, etc.) y se le califica como perteneciente a una comunidad y no a una relación social y se define por los obstáculos que se oponen a su propia existencia. El principio de oposición es planteado, en los antimovimientos, no como un adversario sino como el enemigo amenazador (dentro o fuera de la organización), mientras que en el terrorismo el enemigo es objetivado, es un blanco concreto: propiedades, personas, y no ya una amenaza que hay que apartar o cuyo espacio hay que conquistar. El principio de la totalidad es planteado en los antimovimientos como la imagen de un campo de enfrentamiento, de disputa entre actores: no se busca dirigir la sociedad, sino llevarla hacia un más allá, a través de utopías comunitarias o de mitos que integran en el imaginario aquello que en la realidad no es conciliable. En el terrorismo, la totalidad es enmarcada como utopía, imágenes míticas de un nuevo orden, los fines se confunden con los medios.

Por otro lado, Bordes Solanas (2000: 62) plantea que los grupos terroristas también se ubican en el terreno de la polarización, cuando afirma que “construyen su universo a partir de una retórica sin matices, en términos del “nosotros contra ellos”, donde “nosotros” se refiere a los revolucionarios (...) y “ellos” a los (...) cómplices de represión” (p.62)

Como se aprecia, el principio de totalidad refiere al campo de lucha entre el endogrupo y el exogrupo y agruparía los principios de identidad de los dos grupos en conflicto. Ese campo de disputa, a mi modo de ver, está íntimamente ligado a las acciones que hay que tomar o a las metas que hay que alcanzar. Es decir, que en el fenómeno terrorista, los autores citados plantean que al menos existen dos marcos centrales, fruto del extremo subjetivismo y polarización existentes al que son llevados los militantes. Por un lado el del Protagonista y por otro lado el del Antagonista. Sin embargo, también podrían existir marcos de Metas y Soluciones, que tendrían que ver con esa reducción del conflicto weberiano descrito, o de esa totalidad en el que fines se confunden con medios.

Ahora, si el discurso político (incluso en su variante de discurso terrorista) privilegia la polarización entre el endogrupo y el exogrupo, cabría preguntarse qué caracteriza a cada una de estas dimensiones. Y, en el caso de la presente investigación, qué elementos se deben tomar en cuenta para el análisis de grupo. Según Van Dijk, estas representaciones construidas tiene que ver con lo que somos, lo que sostenemos, sobre cuáles son nuestros valores y cuáles son nuestras relaciones con otros grupos, particularmente nuestros enemigos u oponentes. Por ello, las propiedades de grupo tendrían que ver con el modo como se evalúa la pertenencia

al grupo (quiénes somos), las actividades que realiza (qué hacemos), sus objetivos (qué queremos/qué quieren), sus valores/normas (en qué creemos / creen), su posición (donde se ubican), sus relación con otros grupos, y los recursos que posee (qué es lo que tienen y no tienen). Muchas de estas propiedades, en el marco de la teoría de la acción colectiva, son considerados como marcos independientes (marco del protagonista, marco de las tareas, marco de los objetivos, entre otros), pero debido a la polarización que implica este tipo de discurso se consolidan en un marco del protagonista y un marco del antagonista, que absorben los distintos marcos como propiedades del Nosotros y el Ellos, a partir de la exacerbación de la polaridad.

Hasta el momento, entonces, nuestra aproximación teórica ha establecido que la polarización nosotros/ellos es consustancial al discurso político y a las propiedades de grupo. Un aporte reciente al estudio del discurso político, inscribiéndose en la misma línea descrita, logra profundizar en las estrategias de legitimación de marcos propios de dicho discurso al realizar un análisis de los discursos del PP y del PSOE (Gallardo Paúls 2014). Su aporte se inscribe en la idea que hemos tratado de reseñar, de que lo que caracteriza al discurso político es su polarización entre el endogrupo y el exogrupo, y de la primacía de la estrategia general de énfasis de aspectos positivos y negativos de uno u otro. A partir de ello, plantea que, en el discurso político, la verdad de la representación de la realidad, pasa a tener un papel secundario. Surge así un “fingimiento” o enmascaramiento de la misma: aquello que se dice no es tan importante como la interpelación eficaz y persuasiva hacia el destinatario, aunque aparezca como si fuera lo central en el mensaje político. Este, al tener el objetivo de llegar a diversos auditorios, se caracteriza por ser un discurso equívoco, polisémico, ambiguo, a partir de los usos o recursos tergiversados o forzados que se hace del lenguaje<sup>41</sup>. En este sentido, algunas paradojas surgen de dicho fingimiento de la verdad:

- a. una paradoja en el nivel léxico, en el que las palabras adquieren elasticidad significativa “capaz de incluir una cosa y su contraria”
- b. una paradoja en el nivel textual, donde se finge una argumentación lógica cuando en realidad hay una narración o fragmentos narrativos con contenido emotivo o simbólico (paradoja textual)<sup>42</sup>;

---

<sup>41</sup> Esta vaguedad o lo difuso del discurso político ha sido reconocido también por otros investigadores (De Santiago 1992, Lázaro Carreter 1987; Gastil 1992, entre otros).

<sup>42</sup> Según Gallardo Paúls, la conciencia del ser humano es especialmente narrativa; es decir, que existe una tendencia psicológica del ser humano a la narrativización (p.122). Es decir, que es nuestro modelo natural de representación. Además, permite la coparticipación del destinatario, en la medida que este puede inferir información y completar la historia, hecho que el razonamiento argumentativo, por el rigor buscado, no tiene. Así, el vínculo con la audiencia es mayor. Se usan estructuras pseudosilogísticas, pero en realidad son estructuras narrativas, haciendo que la argumentación se adapte a la narración. En ese

- c. una paradoja en el nivel interactivo, en el que las diferentes voces políticas se identifican como voz única aunque no lo sean. Por ejemplo, en el discurso político se hace difícil entender cuál es “nuestra” voz de la voz de “otros” y qué los diferencia, porque tiende a presentar esa ambigüedad, vaguedad o indefinición.

Esas tres paradojas o enmascaramientos del discurso político son gestionadas a través de diversas estrategias lingüísticas, que están al servicio de tres funciones: en primer lugar, permite que diferentes destinatarios infieran significados contradictorios que permitan una adhesión al emisor por motivos diferentes; en segundo lugar, posibilita el “camuflaje” de aspectos del mensaje (se ocultan hechos desagradables, se oculta la ignorancia de quien habla, se desmiente con más facilidad una declaración) y, en tercer lugar, convierte al destinatario en menos crítico y más receptivo, a partir de su función “anestésica” (Gallardo Paúls 2014, que cita a Gastil 1992)

En síntesis, en este apartado, hemos brindado una aproximación teórica al discurso político. En este se constata la predominancia de dos tipos de marcos: el del protagonista que se relaciona con el endogrupo y el del antagonista que se relaciona con el exogrupo, quedando implícitos los demás marcos existentes revisados en los apartados anteriores, en la polarización Nosotros/Ellos. La estrategia general de dicho discurso es enfatizar lo positivo del endogrupo y reducir o invisibilizar los aspectos negativos, a partir del uso enmascarado o fingido del discurso, concretado en estrategias discursivas que fomentan usos equívocos, ambiguos y polisémicos del lenguaje.

### **1.2.3. La teoría de la relevancia**

El enmarcado verbal, como un conjunto de atribuciones de identidad, se comprende mejor si se entiende cómo el receptor del mensaje podría participar de la construcción de dicho marco, a partir de las inferencias que el discurso pone a su disposición. De ese modo, parte del enmarcado o encuadre de algún hecho o protagonista está compuesto no solo por proposiciones explícitas sino por inferencias que puedan complementar el sentido de aquellas, en la interacción con el destinatario y sus supuestos contextuales. Al respecto, creemos que para poder dar cuenta del proceso de enmarcado de forma más completa, la teoría de la relevancia de Sperber y

---

sentido, existe una pretensión de elaborar un mensaje preocupado por la verdad, apoyándose en hechos verificables, cuando en realidad se apoya en realidades psíquicas, en el ámbito de la verosimilitud. Se usa la narración como estrategia argumentativa (Gallardo Paúls, 2014: 121)

Wilson (1994, 2004) resulta pertinente, a fin de entender dicho proceso de enmarcado como uno que tiene un efecto contextual en la interpretación del mensaje.

Según esta perspectiva, la emisión de un enunciado genera en el receptor expectativas de relevancia que lo encaminan hacia la reconstrucción del significado que quiera brindarle. Dichas expectativas, según la investigación cognitiva, son parte de la predisposición humana, de modo que se podría asegurar que todo enunciado tiene una “presunción de relevancia” en la medida que pueda entrar en contacto con información previa que el oyente dispone y generar el efecto mental de una conclusión o “implicatura contextual”.

Ahora bien, no todo en el enunciado es relevante, sino solo aquello que entra en contacto con dicha información previa, en la medida que los seres humanos tenemos una tendencia automática a maximizar la relevancia de acuerdo a la evolución de nuestro sistema cognitivo. Puede entenderse mejor esto si tomamos en cuenta que en nuestra memoria se encuentran almacenada una gran cantidad de modelos mentales, marcos o recuerdos de diversas situaciones (en las que se incluyen categorías de lugar, tiempo, participantes, entre otros). Estos son recuperados de manera selectiva, dependiendo de la información que se busque comprender, y forman parte de nuestro sistema de procesamiento de información. Así, para poder entender un mensaje, lo que hacemos es seleccionar los saberes previos necesarios, en base a relaciones de asociación, equivalencia, entre otras. Esta selección surge de la relevancia de generar la información nueva en el oyente. La implicatura contextual, en este sentido, no necesariamente tiene una base racional o consciente, pues podría tener también una base intuitiva, emocional o inconsciente. Al respecto, Kahneman (2012)<sup>43</sup> ha planteado que en nuestra mente funcionan dos sistemas de naturaleza cognitiva: uno que se orienta a establecer proposiciones de manera racional, pensada y consciente, y otro que es, más bien, intuitivo, inconsciente y emotivo. Este último obedece más al principio de “facilidad cognitiva” y suele ser la primera aproximación que tenemos al momento de comprender alguna información. En ese sentido, nuestra mente está predispuesta a asociar de forma rápida significados que, a su vez, están asociados a otro tipo de redes conceptuales, dependiendo de su predisposición. Es lo que se denomina el efecto *priming* o de primacía<sup>44</sup>. Por otro lado, es posible que un mensaje presente “primacías inducidas” que permitan cierta predisposición mental del

---

<sup>43</sup> Introduciremos algunas ideas y conceptos de este autor, que, nos parece, ayudan a complementar y entender mejor la teoría de la relevancia.

<sup>44</sup> Se trata de un término usado más en la psicología, pero que refiere a la respuesta que brinda la mente a un estímulo que puede permitir establecer asociaciones entre elementos de la memoria implícita o inconsciente y dicho estímulo. Como resultado se obtiene un efecto en el ámbito de la conducta, de la lectura, de la actitud, entre otros, que prioriza determinados aspectos, a partir de la asociación descrita. El libro de Kahneman citado contiene ejemplos ilustrativos al respecto.

oyente respecto de los significados que debe primar o de la conducta que de adquirir.

Por tanto, el oyente puede enfrentarse a diversos *inputs* que pugnen por un mayor efecto de relevancia (o primacía), dependiendo de la predisposición de la mente para primar uno u otro significado, sin que todos lleguen a tenerlo. La relevancia, en todo caso, dependerá de los efectos positivos que este genere; es decir, de los supuestos contextuales, de las circunstancias de la emisión, pero también del esfuerzo de procesamiento del mismo: si este es mayor que la trascendencia de una percepción, recuerdo o inferencia, menor será la recompensa en términos inferenciales. Por el contrario, si el esfuerzo de procesamiento es menor, para dichos elementos, la recompensa será mayor. Es decir, la relevancia dependerá, también, de la “facilidad cognitiva” que esté involucrada para inducir relevancia o predisponerla en el oyente, de forma consciente o inconsciente.

En el mismo sentido, también es necesario distinguir, debido a la pugna por la relevancia entre los diversos *inputs*, distintos grados de relevancia: la óptima implicaría un grado bajo de conciencia por parte del oyente de que el hablante pueda equivocarse, lo que le asigna una total autoridad. Las de menor grado dependerían de esa conciencia del oyente, más competente y crítico, que puede asumir que el hablante se equivoca respecto de los estímulos que propone en términos de relevancia.

Si este proceso ocurre en la interacción mensaje- oyente, el hablante podría manipular los estados mentales o predecirlos si tiene claro que el auditorio tiende a escoger los estímulos más relevantes de su entorno. De hecho, si el emisor quiere ser entendido propondrá un estímulo que sea fácil de entender por el oyente a fin de orientar su lectura.

Así, la tarea de la inferencia del significado por parte del oyente contempla los siguientes puntos:

- a. Se toma el significado oracional y se elabora una hipótesis sobre su contenido explícito, mediante la decodificación.
- b. Se construye una hipótesis sobre los supuestos contextuales que se desean transmitir (premisas), a partir de los usos verbales propuestos.
- c. Se elabora una hipótesis sobre las implicaciones contextuales que se pretenden transmitir (conclusiones implicadas).

De ese modo, la noción de enmarcado incluye no solo la configuración explícita del enunciado, sino, también la implícita, producto de procesos pragmáticos en los que intervienen el contexto, las circunstancias, la cultura, el esfuerzo cognitivo de recuperación de información, entre otros.

#### **1.2.4. La cultura como “repertorio”**

A pesar de que ya hemos hecho referencia a la noción de repertorio de manera alusiva, vale la pena desarrollarla aquí, a partir de las contribuciones de Ann Swidler (1996). Aunque el desarrollo de dicho concepto parece vincularse a los insumos culturales que tienen los movimientos sociales para afrontar una situación, también puede utilizarse para referir el proceso de movilización de capacidades para afrontar una situación, en general, nueva (Santos 2012). La dimensión comunicativa, en este sentido, no está exenta de participar de dicha dinámica.

El repertorio cultural es usado como “caja de herramientas” de símbolos, relatos, visiones de mundo, capacidades, estilos, hábitos (pero, también, marcos previos, añadiría, para resolver problemas a partir de la construcción de una estrategia de acción. Como se aprecia, puede incluir una amplia gama de elementos. Se trataría, si intentamos vincularlo con la teoría de la relevancia ya descrita, de los “materiales” existentes en un grupo social, muy similar a la noción de supuesto cultural. Sobre la base de dichos supuestos o repertorios, se elaborarían los modelos de contexto (representación personal de lo que es relevante para alguien en una situación) de los que habla Van Dijk (2001) y que, en buena cuenta, equivaldría a la noción de “estrategia de acción” de Swidler, o “implicatura contextual” de Sperber y Wilson.

En cualquier caso, el repertorio o supuesto cultural implica un insumo que es puesto en movimiento, dependiendo de los estímulos del hablante, para convertirse en información relevante. Este puede adoptar diversas configuraciones, dependiendo de su grado de rutinización: puede funcionar como ideología (menor grado de rutinización y mayor grado de objetivación), tradición (conjunto de creencias o prácticas no necesariamente articuladas) o sentido común (mayor grado de rutinización y menor grado de objetivación), dependiendo de si se comportan en tiempos inestables o estables. Si se toman en consideración estos aspectos para el caso de SL, sería mucho más claro cómo los propios supuestos o repertorios de los estudiantes de la UNSCH se comportaban en un periodo de crisis (migración a Huamanga) o un periodo asentado (rutinización de la dinámica de estudios con momentos de inestabilidad social), a fin de establecer el grado de participación y relevancia de los mismos.

### **1.3. Hipótesis y aspectos metodológicos**

Centrado ya el objetivo y el marco teórico que nos permitirá consolidarlo, planteamos las dos hipótesis que persigue nuestra investigación y la metodología a seguir. En el primer caso, la idea de que el marco de interpretación de Mariátegui se

vincula con un marco dual: el del héroe civilizador, arquetipo elaborado a partir de repertorios andinos y cristianos, y de la racionalidad positivista; y, por otro lado, el hecho de que dicha representación se vincula con la figura de Abimael Guzmán, líder senderista, conocido posteriormente como el Presidente Gonzalo.

En el segundo caso, detallamos cuál fue el procedimiento seguido para alcanzar los objetivos planteados. En primer lugar, brindamos la selección de los textos que se utilizarán; en segundo lugar, damos cuenta de las variables e indicadores utilizados; finalmente, describimos las etapas generales del análisis efectuado.

### **1.3.1. Selección, caracterización y justificación de la muestra**

Para examinar los marcos cognitivos del discurso senderista en relación a Mariátegui, se examinan 5 textos redactados y difundidos por la Facción Roja<sup>45</sup> conocidos antes del inicio del Conflicto Armado Interno. Algunos de ellos fueron elaborados por el propio Abimael Guzmán, incluso cuando era secretario de organización del PCP- BR. Los incluimos como parte de la muestra porque creemos que existe una continuidad entre lo que era la Facción Roja al interior del PCP- BR y su desarrollo autónomo como grupo subversivo en la década posterior. Los textos seleccionados fueron publicados en un margen de tiempo de aproximadamente diez años: desde 1966 con la publicación del IX Pleno, hasta 1975 y la publicación de *Retomemos a Mariátegui y construyamos nuestro Partido*, etapa que corresponde a la fase previa al inicio del conflicto armado o, como también se le llama, su periodo preoperacional (Hidalgo 1992).

Dichos textos han sido elegidos bajo dos criterios. El primero forma parte de aquello que Koopman y Olzak (2004) llama “oportunidades discursivas”. Según estos autores, dichos factores constituyen los espacios contextuales de todo discurso que permiten que este sea legitimado y tenga éxito. El segundo criterio tiene que ver con su resonancia; es decir, con la valoración positiva y las reacciones que pueda generar.

Al respecto, asumimos que dichos textos cumplen con dichos requisitos, lo que les brinda una relevancia notoria: en primer lugar, dichos textos seleccionados y distribuidos ya sea entre la población o al interior de la propia militancia del PCP y luego del PCP-SL, entre los que figuraban profesores de la UNSCH, estudiantes universitarios, dirigentes zonales, juventud del FER (Frente de Estudiantes Revolucionarios), entre otros. Esta distribución se dio a través de publicación de

---

<sup>45</sup> La Facción Roja fue el núcleo del denominado Comité José Carlos Mariátegui, que, a su vez, sería lo que conocemos, posteriormente, como Sendero Luminoso.

folletos, conferencias y, en especial, Bandera Roja<sup>46</sup> y Voz Popular, órganos de difusión del PCP-SL en su momento. En segundo lugar, dichos textos, además, parecen haber tenido una resonancia importante, hasta el punto de, tiempo después, haber sido citados por el propio Guzmán como documentos importantes y parte central del “derrotero” de la Facción Roja (Guzmán e Yparraguirre 2014: 389); adicionalmente, dos de ellos han sido recogidos por Arce Borja en la antología *La guerra popular en el Perú. El Pensamiento Gonzalo* (1989), publicado en pleno conflicto armado, como parte de los “principales documentos teórico-ideológicos” de SL.

Los 5 textos seleccionados son los siguientes:

1. **XIX Pleno, verdadero homenaje del PCP a Mariátegui, su fundador y guía** (1966). Documento partidario publicado por el Comité Central y reproducido por Bandera Roja en los Nros 18 y 19 en 1966. Parte de este documento también está publicado en Guzmán e Yparraguirre (2014). Se trata de un documento que fue producto del XIX Pleno, calificado por Guzmán como aquel en el que “comenzamos a reivindicar al fundador del Partido, José Carlos Mariátegui”.
2. **Acabemos con la santificación contrarrevolucionaria** (1967). Volante puesto en circulación en Huamanga y publicado en Bandera Roja Nro 30 (1967). Dicho documento es significativo, porque a partir del mismo, según Guzmán, se empezó a hablar más en Huamanga de la “vigencia” de Mariátegui, término muy utilizado en documentos posteriores. También se encuentra publicado en Guzmán e Yparraguirre (2014). Algunas de sus referencias son retomadas en algunos textos del FER, como se consignará.
3. **Para entender a Mariátegui** (1968). Conferencia dirigida a docentes y estudiantes de la Universidad San Cristóbal de Huamanga, como parte de un conjunto de charlas organizadas por el sindicato de maestros de dicha universidad, en las que concurrían, en especial, jóvenes de la UNSCH (Degregori 2013: 114). Se trata de un texto significativo, pues fue considerado en la antología de Luis Arce Borja (1989), ex director de *El Diario de Marka*<sup>47</sup>, como un texto “extraordinario”. Según Ascencios, dicho texto que fue leído en

---

<sup>46</sup> Sobre el rol que cumplió dicho órgano de difusión, en ese momento (hubo una BR de Lima y otra de Ayacucho), dice Guzmán e Yparraguirre (2014): “Bandera Roja” de Ayacucho en esta su primera etapa, fue una de las tareas más fructíferas del trabajo partidario regional; cumplió su papel de vocero llevando ideología, política y orientaciones no solo para la militancia sino también a las masas; sirvió a la construcción ideológica-política, unió a la organización, la ligó a las masas y educó a nuevos combatientes, así como atrajo al Partido a muchos que estaban por la revolución; fue, pues, en síntesis, un concitador de voluntades y canalizador de energías revolucionarias, sobre todo entre los jóvenes”. En algunos casos se imprimieron 25, 00 ejemplares de dicha publicación.

<sup>47</sup> Se trata del periódico que apoyó al senderismo y sirvió para dar a conocer algunos documentos senderistas a militantes luego de 1985. Según Ascencios, a partir del testimonio de un senderista, dicho diario aportó a la capacitación de los senderistas, al ser un instrumento de divulgación.

reuniones de estudio entre militantes de los años 70, como en el caso citado de “César”, un antiguo cuadro senderista (2016: 80).

4. **Aprendamos de Mariátegui y sigamos su camino** (1972). Pronunciamento del Comité Regional José Carlos Mariátegui de Ayacucho, publicado también por Guzmán e Yparraguirre (2014). Posteriormente, fue publicado también en BR 45 en mayo de 1976, así como en la revista del FER Crítica y preparación en abril de 1973, entre otros.
5. **Retomemos a Mariátegui y reconstituamos su partido** (1975). Folleto escrito con ocasión del 80 aniversario del nacimiento de Mariátegui. Es considerado por Guzmán como un “documento sumamente importante sobre el pensamiento de Mariátegui”, “cuya lectura y estudio es fundamental para comprender el Partido a mediados de los setentas (Guzmán e Yparraguirre 2014). Se imprimieron en Ayacucho 30 mil ejemplares de dicho documento para su distribución, y figura también como un documento central en la antología de Arce Borja (1989); se trata, junto a *Para entender a Mariátegui*, de los dos textos antológicos por el autor sobre el Amauta. Ha sido incorporado también en varios fragmentos por el propio Guzmán en una publicación (Guzmán e Yparraguirre, 2014) y ha sido publicado virtualmente en la página web del PCP, y en otras páginas virtuales. Según Ascencios (2016) fue uno de los documentos que la organización distribuyó para su estudio, junto con “Para entender a Mariátegui” en la década de los 70, como lo recuerda uno de sus testimoniantes.

Este conjunto de textos son los centrales en el análisis que presentamos. Sin embargo, de forma complementaria, tomamos en consideración otro conjunto de textos de múltiple contenido emitidos por el Comité Central del PCP- BR, avalados por la Facción Roja en su momento, o por el Comité Central PCP-SL. Dichos textos secundarios y referenciales buscan confirmar los hallazgos en los 5 textos centrales y constituyen, en su mayoría, documentos distribuidos en Ayacucho y recogidos por Gorriti en un archivo donado a la Universidad de Princeton y al Instituto de Estudios Peruanos (IEP)<sup>48</sup>. Entre ellos se encuentran documentos oficiales del Comité Central, pero también publicaciones de otros organismos adscritos a esta organización como el FER o el CTI. Otros insumos fueron los dibujos de la organización recogidos en páginas virtuales, canciones<sup>49</sup> y exposiciones realizadas en instituciones públicas.

---

<sup>48</sup> Recalamos que en este estudio no se aboca al análisis de dichos textos secundarios, pues esta constituiría una tarea de largo plazo; su función es solo referencial, pues constituye, de algún modo, una “caja de resonancia” de las representaciones halladas en los 5 textos centrales ya mencionados.

<sup>49</sup> Nos referimos a Sol Rojo (<http://www.solrojo.org/>), el recopilatorio “Las luminosas trincheras de combate” y el Lugar de la Memoria (LUM).

### 1.3.2. Definición de variables, identificadores e hipótesis

El camino que ha seguido esta investigación ha reposado en el uso y cotejo de dos variables que se derivan de nuestras dos aproximaciones teóricas centrales: por un lado, las propiedades que sirven para la construcción de un autoesquema de grupo: pertenencia, tareas, objetivos, normas, valores, posición, recursos (Van Dijk 1999) y, por otro lado, las estrategias del discurso político utilizadas para revelar dichas propiedades y darles contenido. Al realizar dicha operación, no nos remitimos solo a un análisis textual sino a uno que aborde una aproximación sociológica del texto, desde el punto de vista discursivo. Así, el contenido de la primera variable se enriquecerá por el uso contextual del discurso de la segunda. El resultado (la correlación entre la variable identitaria y la variable discursiva) llevará a consolidar el objetivo de nuestra investigación: establecer el marco interpretativo de Mariátegui (marco del protagonista), a partir de la identificación proposiciones de distinto nivel que den cuenta del marco interpretativo que usó la Facción Roja, o el autor de sus documentos, Abimael Guzmán, del considerado fundador del socialismo peruano.

En la siguiente tabla, brindamos una síntesis de dichas variables, a partir de lo explicado en nuestro marco teórico.

**Cuadro 1. Variables para el análisis del marco interpretativo**

Variables	Categorías	Identificadores
<b>MARCO DEL PROTAGONISTA (IDENTIDAD)</b>	Pertenencia	Origen, Procedencia, Apariencia
	Tareas/ Actividad	Rol, tarea, misión, acciones para alcanzar el objetivo
	Objetivos	Metas, Objetivos, Misión, Rol
	Normas/Valores	Principios, creencias, ideologías
	Posición	Clase social, grupo al que pertenece
	Recursos	Materiales, simbólicos
	<b>Estrategias discursivas</b>	
	Nominación	Relaciones léxicas, metáforas, metonimias, sinécdoques,

<b>LENGUAJE POLITICO</b> <sup>50</sup>		presuposiciones, sobreentendidos
	Predicación	Agencia, autoelogio, predicaciones implícitas, modalidad (mitigación, intensificación)
	Argumentación	Falacias, narración, generalización, apelación a la autoridad, entre otras.

### 1.3.3. Metodología de trabajo

El estudio que presentamos se ha realizado a partir de un enfoque cualitativo y, como tal, pretende profundizar en los significados existentes en los textos senderistas. Así, se basa en la descripción, interpretación del contenido de los mismos, a fin de dar cuenta de ideas y experiencias que se difundieron en el auditorio.

Para efectos de dicho análisis, se ha tomado en cuenta los pasos siguientes<sup>51</sup>:

- a. Identificación de temas, conceptos y proposiciones
- b. Categorización de la información
- c. Comprensión de los datos en contexto
- d. Elaboración del análisis integral

Dichos pasos buscan cubrir los cuatro aspectos que tomamos en cuenta para dar cuenta del marco interpretativo de Mariátegui: las proposiciones de distinto nivel, los marcos del auditorio tomados en cuenta (que pudieron ser susceptibles de un proceso de relevancia), los recursos discursivos y la resonancia del marco.

Hay que decir que, aunque nuestro trabajo incide de manera central en 5 documentos particulares, el análisis que hacemos de ellos busca ser transversal a partir de patrones comunes existentes en los mismos. Como se ha dicho, también se complementa con documentos de carácter subsidiario.

<sup>50</sup> Los recursos seleccionados sintetizan aportes de Van Dijk (1999), Wodak (2003) y Gallardo Paúls (2014).

<sup>51</sup> Vease Bernal (2010), Hernandez, Fernández y Baptista (2014), Muñoz Razo (2011). Puede verse también Van Dijk (2003) en el que se establecen cuatro pasos análogos a los propuestos: Análisis de las macroestructuras semánticas, análisis de las proposiciones específicas, análisis de las estructuras formales, análisis del contexto. Obviamente no seguimos dicho orden en este estudio, pero se presentan de forma integrada en el análisis realizado.

## 2. Sendero Luminoso en el contexto de la Reconstitución

“sin José Carlos Mariátegui ni hablar cabe de reconstitución”

FER (1974b)

El Partido Comunista fue fundado en 1928 por José Carlos Mariátegui, aunque con el nombre de Partido Socialista del Perú. Luego del fallecimiento de su fundador, fue dirigido por Eudocio Ravines, quien lo adscribió totalmente a la ortodoxia de la III Internacional o Komintern, a diferencia de la posición más flexible de Mariátegui de tener un socialismo indoamericano<sup>52</sup>. Desde 1930 hasta 1960, al menos en el Perú, dicho partido llega debilitado, aun bajo el influjo de la URSS, debido a las persecuciones de las que fue víctima, su enfrentamiento con el APRA, pero, también, según el propio Guzmán, debido a la falta de unidad ideológica y organización partidaria (Guzmán e Yparraguirre 2014).

Años antes, Guzmán formaba parte del Comité Regional de Arequipa, como parte de la secretaria de organización, antes de su viaje a Ayacucho- Huamanga en 1962. De dicha experiencia y de lo observado en Lima, hace suyo el siguiente diagnóstico del PCP:

La estructura partidaria se sustentaba en cédulas amodorradas, de letanías y buenas intenciones sin rumbo revolucionario de clase ni planes concretos de acción; reuniones, casi mecánico ritual de conversaciones y encargos de cosas a hacer; en pocas palabras, células de adherentes no de militantes. La clandestinidad era a lo sumo ocultismo, preservación propia y hasta teatralidad. No hablemos ya de una política de cuadros ni dirigentes dedicados totalmente al Partido, ni de eventos partidarios bien organizados (...) el trabajo de masas era simple sindicalismo; trabajo obrero reducido al pliego y la lucha derivada del mismo, y el Partido a la cola (...) (Guzmán e Yparraguirre 2014: 31).

---

<sup>52</sup> La conocida discrepancia entre Mariátegui y la Internacional Comunista se expresó en torno al cambio de nombre de Partido Socialista Peruano a Partido Comunista Peruano, que era una de las condiciones de afiliación a la Internacional. Así, mientras el partido fundado por Mariátegui se definía como “socialista”, la Internacional planteaba que los partidos adscritos debían denominarse “Partido Comunista de...”. Mariátegui se opuso a aquella denominación, porque no suponía un simple cambio de nombre, sino, como afirma Flores Galindo (2008), un cambio de orientación: por un lado, por razones tácticas no era conveniente usar el adjetivo “comunista” en el Perú, a diferencia de lo que ocurría en Europa; por otro lado, mientras la Internacional planteaba que la tarea de los pueblos poscoloniales y atrasados era consolidar el capitalismo, a fin de lograr una legión de proletarios que hicieran la revolución, Mariátegui planteó la posibilidad de un socialismo indoamericano, “sin calco ni copia”, que no necesariamente deba pasar por la fase capitalista, en la medida que en las comunidades andinas prevalecía un comunismo agrario. De modo que tampoco eran necesarios solo proletarios en el sentido tradicional del término.

Se trata, entonces, de un partido sin política de cuadros, sin un estudio de la lucha de clases ni con un trabajo de masas. Una situación parecida es la que encontraría en Huamanga, cuando empiece a formar parte del Comité Regional de Ayacucho.

En este apartado pasaremos revista a tres aspectos centrales que constituyeron la vida de la llamada Facción Roja, grupo inicial del cual surge el PCP-SL al mando de Abimael Guzmán: sus inicios, cómo se embarca en la llamada Reconstitución del PCP y qué significó lo que denominaba la “lucha entre dos líneas”<sup>53</sup>.

## **2.1. El Comité Regional “José Carlos Mariátegui” y la Facción Roja**

En 1962 llega Guzmán a la UNSCH y se inscribe en la zonal ayacuchana del Partido Comunista. Lo que observó fue una situación similar la que encontró en Arequipa: no había estructura partidaria, las reuniones eran ocasionales y amplias, había discursos esperanzadores y compromisos de buena intención, pero sin ningún plan concreto que pueda aplicarse; tampoco existía una organización juvenil propia. Es decir, era una organización, que estaba lejos de ser, como él esperaba, “la palanca transformadora del mundo” (Guzmán e Yparraguirre 2014: 43)

En ese contexto, es cuando, como responsable de la secretaria de organización, empieza a gestionarse el trabajo de la zonal ayacuchana, centrada básicamente en lo que se conocería como la Facción Roja, agrupación que devenirá en lo que conocemos como Sendero Luminoso. Dicha cédula, como parte del Comité Regional de Ayacucho (el más consolidado del Partido, según el líder senderista), buscaría realizar un trabajo de masas, estudiantil e intelectual que pueda darle identidad a dicha organización. Así, según Guzmán, en 1962 y 1963 se movilizaron al campo todos sus miembros; en particular, la Juventud Comunista reorganizada en el Frente Estudiantil Revolucionario (FER), a fin de realizar diferentes tareas. Por ejemplo, en Huanta, San Miguel, Tambo, Vilcashuamán, Cangallo, entre otros, se realizaban charlas y organizaban escuelas ideológicas de forma clandestina. También se incrementaron las pintas y la labor de agitación, promovida por la publicación de “Bandera Roja” como órgano de difusión de la Juventud Comunista. En 1963 se organizan o auspician varios eventos como parte del PC: congresos campesinos en Ayacucho, (Cangallo, Huanta y Huamanga), el Primer X Congreso de Campesino en

---

<sup>53</sup> Para dicha explicación nos basaremos centralmente en los documentos de dicha organización (PCP, 1965, 1969, 1975, 1988) contenidas en Documentos de la Reconstitución del Partido Comunista Peruano – Ira parte, Degregori (2013), Guzmán (1988), Guzmán e Yparraguirre (2014), Jiménez (2000) y CVR (2003: 13-27, tomo II)

Cangallo (1963); el Primer Congreso Provincial de Campesinos de Huamanga, con la que colaboró la Federación de Estudiantes de la UNSCH (1963), el Primer Congreso de Campesinos en Huanta, el 1er Congreso Provincial de Campesinos de Huamanga (1964) y el 1er Congreso de Barrios de Ayacucho (1964), el cual creó la Federación de Barrios de Ayacucho, en torno al cual se construyó, posteriormente, el Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho (FDPA). Esta organización sería central en 1969 en la protesta por la gratuidad de la enseñanza, en la que participaría la Facción, pero también una serie de organizaciones estudiantiles relacionadas a la misma, así como diversos gremios ayacuchanos. De este último movimiento, la Facción buscó aprovecharse, a fin de articular en torno de sí la demanda popular e impulsar un trabajo de masas que pueda lograr cierto liderazgo entre obreros, artesanos, estudiantes y campesinos<sup>54</sup>.

A partir, entonces, de ese pequeño pero compacto grupo que fue la Facción, se elaboran planes de trabajo, se organizan las células partidarias y se las reglamentan, se establecen reuniones con mayor frecuencia entre los miembros y se promueven campañas de formación ideológica en varios lugares de la sierra ayacuchana. La misma gestión se aplica en la Juventud Comunista, a la que se la organiza en círculos con su respectiva dirección. Todo este ordenamiento iba a permitir el funcionamiento de la “correa de transmisión” entre la dirección y las bases, así como la retransmisión de tareas específicas, consignas, cronogramas, entre otros.

Hay que decir, sin embargo, que la Facción Roja, a pesar de tener esa intención estaba supeditada a un nivel de organización mayor, pues formaba parte del PC y del PC-BR, luego de 1965), lo que generaría fricciones entre el camino que pretendía establecer Guzmán desde el trabajo de la Facción y la visión que tenían las otras facciones de dicha organización sobre los aspectos de construcción partidaria<sup>55</sup>. Así, el PCP se dividiría en dos (el PCP- Unidad y el PCP- Bandera Roja) en 1965, y este último, también, terminaría dividiéndose y dejando al Comité Regional y a la Facción Roja aislados de otros sectores del Partido hacia 1970. Con esa división, el grupo de Guzmán perdió buena parte de organizaciones campesinas, y tuvo que empezar casi de cero, hacia la continuación de lo que llamaba la Reconstitución, autodesignándose como el único partido heredero de Mariátegui.

---

<sup>54</sup> Según Degregori (2010), la Facción no pudo articular en torno a sí dicho movimiento, porque el propio Frente de Defensa tenía cierta autonomía. Para Guzmán (Guzmán e Yparraguirre 2014), fue la Facción la que creó el Frente de Defensa.

<sup>55</sup> Por ejemplo, si el partido debía ser clandestino o no, si la dirección central debía estar en el campo o en la ciudad si había que basarse en Mariátegui o ya había elementos en sus planteamientos que no eran vigentes. Incluso, si deberían usarse las armas y en qué circunstancias.

Luego de la separación del PCP-BR, la Facción estaba constituida por 12 personas en Ayacucho y su centro de operaciones, digamos, fue la Universidad San Cristóbal de Huamanga. Guzmán no era solo docente en dicha universidad, sino que se desempeñaba por entonces como Director Universitario de Personal, a cargo de los docentes y empleados de la UNSCH. Por su parte, otro miembro de SL, Antonio Díaz Martínez, ocupaba el puesto de Director de Bienestar Estudiantil, y tenía a su cargo el funcionamiento del comedor y la vivienda universitaria, lo que permitía la relación con el alumnado provinciano más pobre que llegaba a la UNSCH. En dicho círculo, la Facción se replegará en una labor ideológica de reflexión a fin para emprender una labor de construcción partidaria basada en tres aspectos: por un lado, en realizar un estudio de los planteamientos de Mariátegui, a fin de discutir su vigencia en los años 70; por otro lado, en generar órganos de fachada que le permitan relacionarse con sectores sociales perdidos luego de la ruptura con Paredes, y, finalmente, en fortalecer el “circuito educativo” entre los estudiantes de educación de la UNSCH y los profesores rurales. En el primer caso, dicho proyecto de investigación dio como resultado la elaboración de los esquemas de estudios de la obra de Mariátegui, a cargo del denominado Centro Intelectual José Carlos Mariátegui, que tendría también una filial en Lima. En el segundo caso, ya para 1973, Guzmán crea lo que denomina “órganos generados” los que le permitirá acercarse a la población. Estos se presentaban como organismos independientes, aunque estaban totalmente vinculados a la dirección del Partido. Finalmente, a partir del dominio que se tenía de departamentos claves de dicha universidad, se captaban estudiantes de la UNSCH, básicamente de la Facultad de Educación, para iniciar progresivamente el “circuito educativo” que le pueda permitir intervenir en el campo hacia fines de los años 70. Este consistía en enviar a estudiantes o egresados como profesores a zonas a las que muchos docentes que querían ir, a fin de ir creando bases de apoyo o escuelas populares. En muchos casos, se trataba de estudiantes que volvían a sus zonas de origen y eran mirados con autoridad.

Todo esto para lograr el objetivo que perseguía Guzmán desde la V Conferencia, cuando todavía formaba parte del PC-BR: reconstituir el Partido en base a la línea de Mariátegui, llevar a su organización a la clandestinidad e iniciar la lucha armada, como paso decisivo.

## **2.2. La Reconstitución del Partido Comunista Peruano y el interés por Mariátegui**

La llamada Reconstitución del Partido Comunista fue un fenómeno que se enmarca dentro del contexto de las tres etapas de la historia del PCP, según Guzmán: Constitución, Reconstitución e Inicio de la Lucha armada (1989). Lo que se buscaba era volver a revalorizar la figura de Mariátegui<sup>56</sup> para que, a partir de sus lineamientos, se pueda refundar el PC. Dicha refundación obedecería a convertir a dicha organización en un partido con rasgos bolcheviques, preparado para iniciar la lucha armada. Dicha decisión se realiza constatando que existe una situación internacional y nacional en el que la lucha de clases es insostenible y que las masas se encuentran en una etapa de ascenso, producto de dicha confrontación. Por supuesto, todo esto era posible bajo la interpretación de Guzmán de la realidad, que conforme avancen los años, brindará una imagen de la situación nacional e internacional cada vez más calamitosa, a fin de exigir un partido más equipado para dejar de ser esa organización que encontró cuando fue militante en Arequipa y en Ayacucho<sup>57</sup>. Si dicho partido debía prepararse para la guerra como forma suprema de la lucha de clases, debía, primero, tener bases sólidas, una identidad, que le permitiera darle cohesión a dicho grupo de “iniciadores”. Es por ello que la etapa de la Reconstitución implicaría volver a construir a dicha organización, a partir de cuatro fases: la Determinación, la Aplicación, el Impulso y la Culminación de la misma. Una vez reconstituido, el Partido estaría listo para emprender la lucha armada.

### ***La Determinación de la Reconstitución (1960-1969)***

Se trata de un episodio largo, que abarca desde inicios de los años 60 hasta enero de 1969, donde se realiza la VI Conferencia Nacional. En esta última, se aprueba la Reconstitución del Partido sobre la base de unidad partidaria: marxismo-leninismo, pensamiento Maotse tung, pensamiento Mariátegui y línea política de la V Conferencia. Esta aprobación fue perseguida por la Facción desde la V Conferencia (1965), pero las discrepancias al interior del entonces PC hicieron que esta se postergara. Así, a inicios de los 60 empiezan a ingresar de forma clandestina

---

<sup>56</sup> Esta fue supuestamente olvidada o menospreciada por la dirigencias respectivas desde la muerte del mismo; en especial, desde la dirección de Eudocio Ravines, dirigente del PCP a inicios de 1930.

<sup>57</sup> En los documentos partidarios, se observa, luego de la V Conferencia, una representación de la situación internacional (en todos los documentos aparece un análisis de dicho aspecto) cada vez más conflictuada, incluso hasta representar a las dos potencias consideradas “imperialistas” (Estados Unidos y la Unión Soviética) como si fueran bestias apocalípticas. Similar situación se observa cuando se refiere a la representación de los opositores a la línea política de la Facción.

documentos editados por el Partido Comunista Chino, lo cual permite ir rompiendo el monopolio soviético e ir cuestionando la línea prosoviética del PCP<sup>58</sup>, en especial en la Facción Roja. Las primeras discrepancias sobre las dos vías surgen en el IV Congreso de 1962. Esta se consolidará en 1963, cuando llega una copia de La Carta China del PCHCH a la Fracción Roja y su estudio desata una campaña feroz contra el revisionismo. Dichas discrepancias se agudizan en 1964, cuando se realiza la IV Conferencia Nacional, en la cual se expulsa del partido a los miembros más ligados a línea soviética (Jorge del Prado, Acosta, Barrios), lo que originará una primera división al interior del PCP. Surge, por un lado, el Partido Comunista Peruano- Unidad, de línea prosoviética, y el PC- Bandera Roja (PCP-BR), con línea maoísta. Entonces, se realiza la V Conferencia en la que se concluía, luego de revisar algunos textos de Mariátegui, el carácter de la sociedad peruana como semifeudal y semicolonial, pero también la descripción de que se vivía en una situación revolucionaria y la necesidad de iniciar una guerra popular. Adicionalmente, se diagnostica el gobierno de Belaúnde como “gran burguesía”<sup>59</sup> y se determina que el PCP debía constituirse como una organización clandestina, con un ejército e ideología que se base en el marxismo-leninismo maoísmo. También se apostaba por la constitución de un frente único con distintos sectores de la sociedad (obreros, campesinos, artesanos, burguesía nacional). Todos estos aspectos constituían los puntos centrales que debían desarrollarse con tareas concretas, lo que permitiría que se desarrolle la Reconstitución. Por supuesto, tuvo sus límites: no todos le dieron la importancia que Guzmán le dio a Mariátegui, pues “no se analizó a fondo la cuestión del campesinado y la tierra, ni la del trabajo militar del Partido” (Guzmán e Yparraguirre, 2014: 161). De hecho la base ideológica planteada por dicha reunión no incluye todavía a Mariátegui, sino al pensamiento de Mao. A pesar de ello, fue el evento que determinó los elementos propios de la Reconstitución y que debían ser aplicados a partir de tareas específicas.

En marzo de 1966 se desarrolla el XIX Pleno, evento que representó el inicio de la reivindicación explícita del Amauta. Esta reunión se centró en cómo llevar a cabo la línea política de la V Conferencia y fue una reafirmación respecto de retomar a

---

<sup>58</sup> La polémica chino soviética refiere a las dos posiciones que dominaron el escenario de los partidos comunistas a finales de la década de los 50. Implicaba dos interpretaciones distintas del marxismo-leninismo concretadas en la existencia de dos vías: la de la lucha armada, por parte de la tendencia china, y aquella que optaba por una vía pacífica para llegar al socialismo, y, por tanto, por una “coexistencia pacífica” con los países capitalistas. A estos últimos se los tildaba de revisionistas, incluso de forma peyorativa, por haber, supuestamente, tergiversado el mensaje original del marxismo leninismo.

<sup>59</sup> Dicha interpretación permitía considerar a dicho gobierno como aliado del imperialismo, puesto que solo era posible establecer un frente con algunos sectores de la burguesía nacional (los “progresistas” como figura en la V Conferencia) en la medida que el conflicto imperialista la “proletarizaba”.

Mariátegui, pero también de desarrollarlo. La idea era que en el XX pleno se empiecen a implementar las medidas para la aplicación de los tres instrumentos: hacer efectivo un Partido con unidad ideológica y política, capaz de iniciar la lucha armada y sostenerla; constituir un frente revolucionario y sentar las bases de un ejército revolucionario, como aplicación de los acuerdos de la V Conferencia. Pero ese pleno nunca se realizó: se convoca a una VI Conferencia para enero de 1968, con la sorpresa de Guzmán que se encontraba de viaje en China. Por el contrario, se trataba de un acuerdo entre paredistas, bolcheviques y Patria Roja<sup>60</sup> (las tres facciones que también conformaban el PCP-BR) que fue interpretado por Guzmán como un acto de deslealtad a los acuerdos de la V Conferencia: convocar a una VI Conferencia implicaba, cambiar la dirección y los acuerdos que llevarían a la Reconstitución.

Sin embargo, en 1968 la VI Conferencia Nacional fue pospuesta y en su lugar se dio una reunión extraordinaria, que fue el comienzo de la división del Partido. En 1967 se produce la primera escisión en Bandera Roja: Patria Roja, en la visión de Guzmán, buscaba apoderarse de la dirección y, además, no se encontraba de acuerdo con la línea de la V Conferencia. En enero de 1969 se realiza la VI Conferencia Nacional, sin la presencia de Patria, en la que la Facción Roja, apoyada por el Grupo bolchevique de Lima se impone a Saturnino Paredes en volver a poner en vigencia los acuerdos de la V Conferencia. Se elige, entonces, por primera vez el Comité Central y el Buró Político, dándose por culminada la Determinación de la Reconstitución.

En dicha reunión se establece la Base de Unidad Partidaria (la BUP) (el marxismo, el leninismo, el Pensamiento Mao Tse Tung y el Pensamiento Mariátegui), la Línea Política General (partido clandestino, ejército, educación ideológica y conexión con las masas) y se acuerda la necesidad de Reconstituir el Partido (es decir, de llevar a cabo las tareas concretas). Si bien como parte del debate se buscó hablar del legado de Mariátegui y así quedó escrito en los documentos, Guzmán pugnaba por no hablar solo del “legado de Mariátegui”, sino del “pensamiento de Mariátegui”, a fin de darle mayor vigencia<sup>61</sup> pero utilizará dicha denominación años después. En dicha reunión también se sancionó el final de la lucha interna contra la línea oportunista de Patria Roja, y el inicio de una nueva etapa de lucha, en torno a la aplicación de los postulados de la V Conferencia. Así, implicaba una etapa de movilización de la militancia para dejar atrás “lo viejo” y hacer que “lo nuevo” (la línea política de la V Conferencia) se imponga: la lucha por la reconstitución del Partido, a partir de las

---

<sup>60</sup> “Paredistas” refiere a los seguidores del secretario general Saturnino Paredes; los “bolcheviques” son los dirigentes de la zonal de Lima 14 de Junio, y Patria Roja era una facción con fuerte presencia en el magisterio y el centro del país.

<sup>61</sup> Más adelante veremos cómo dicha denominación permite darle agencia a dicho pensamiento, a partir de personificación que se hace de esta.

medidas necesarias para aplicar los postulados ya determinados.

### ***Aplicación (1969- 1974)***

Este periodo se da luego de la VI Conferencia hasta antes del VI Pleno del CC. Luego de la VI conferencia, Paredes viaja al extranjero, Guzmán es relegado de sus funciones<sup>62</sup>, lo cual fue asumido como una intención de trasgredir los principios determinados. Así que se desarrolla otra “lucha” contra Paredes, que ya mostraba dudas sobre los acuerdos de la V y VI Conferencia, en relación a la tipificación del gobierno de Velasco, por ejemplo, o la Reforma Agraria. Ya sin Patria Roja y el sector de Paredes, que arrastraba a varios dirigencias campesinas, la Facción queda sola y tuvo que continuar con la reconstitución partiendo prácticamente del inicio, y asumiendo que ellos eran los verdaderos herederos de Mariátegui, el legítimo Partido Comunista Peruano con el apoyo del Grupo Bolchevique de Lima.

En 1970 se da el II PLENO de la VI Conferencia en donde la Facción asume la dirección del PCP en un periodo que denominó “la defensa de la vida del Partido” hasta 1973<sup>63</sup>. En dicha etapa se concluye que había que desarrollar, como base, el trabajo con el campesinado y el trabajo partidario como guía. Por ello, entre 1970 y 1971, la Facción realiza tareas de investigación y formación de nuevos cuadros, creando el Centro de Trabajo Intelectual, y en 1972 se realizó el V Pleno ampliado en el que se acordó un Plan Estratégico para poner el Partido en el campo. En este segundo pleno, se acuerda desarrollar la Gran Polémica en el PCP; es decir, esclarecer el rol que tenía Mariátegui: si su pensamiento es vigente todavía y si se debe aplicar.

En 1973 se da el III Pleno del CC que buscó sentar las bases de la Reconstitución (bases políticas, ideológicas) y que constituye el término de la defensa de la vida del Partido y el verdadero comienzo de la fase Aplicación. Fue así que se crearon los organismos generados, que fueron organismos de fachada, dirigidos por personal clandestino en los distintos frentes sociales. Así, se creó el Movimiento de Obreros y Trabajadores clasistas (MOTC), el Movimiento de Campesinos Pobres (MCP), el Movimiento Juvenil Popular (MJP), el Movimiento Femenino Popular (MFP),

---

<sup>62</sup> En 1970, Saturnino le envía una carta a Guzmán diciéndole que ya no se iba a encargar de los frentes de organización, agitación y propaganda, y que, en su lugar, lo haría de forma temporal el “secretario general”.

<sup>63</sup> Dicha “defensa” implicaba reconocer que existía el peligro de que el Partido desapareciera, debido a que la supuesta línea correcta solo estaba confinada a la facción ayacuchana (además de haber perdido relación con la Confederación Campesina del Perú vinculada a Saturnino Paredes). Dicho peligro se acentuaba por las redadas policiales de 1970 que llevó a la cárcel a Guzmán y otros miembros de la Facción (Guzmán e Yparraguirre 2014: 242)

el Movimiento Clasista Barrial (MCB). De ese modo, mientras el II pleno planteó la defensa de la vida del Partido de Guzmán, el III Pleno planteó el final del mismo y el inicio de la Reconstitución, con sus bases partidarias y los frentes creados por dichos organismos.

### ***Impulso (1975- 1977)***

En octubre de 1974 se da inicio al IV Pleno del Comité Central, que tuvo como consigna “Retomar plenamente el camino de José Carlos Mariátegui y desarrollarlo”, aunque, según Guzmán, la guía era “Retomar plenamente el camino de Mariátegui para desarrollar el trabajo de masas tomando como centro el Partido”. En dicha reunión se debate y estudia a Mariátegui, respecto de aquello que estaba vigente en su pensamiento y aquello que no. Fue la reunión en la que más se combatieron las posiciones del grupo bolchevique, a pesar de que desde el II pleno ya existían diferencias, por su oposición a la existencia de organismos generados, su cuestionamiento de que el peso del trabajo partidario se realice en el campo, su temor frente al gobierno militar y por reducir la base de unidad solo al legado de Mariátegui. Es así que en noviembre de 1975, durante el desarrollo del V Pleno de la VI Conferencia Nacional, se plantea “¡Retomar plenamente a José Carlos Mariátegui e impulsar la reconstitución!”, y se expulsa a la facción bolchevique de Lima.

Ambos plenos constituyen una unidad, en el que, según Guzmán, se sanciona lo que denominaría el Camino de Mariátegui; es decir la línea política general de su organización. Esta permitía interpretar el pensamiento de Mariátegui como un antecedente del maoísmo, considerado este por el líder senderista como “el marxismo leninismo de nuestra época” (PCP-BR 1966). Así, se establecen, como parte de dicho “camino”, 5 principios básicos que todo comunista debe admitir: el carácter de la sociedad peruana como semifeudal y semicolonial, la comprensión de que existen dos etapas de la revolución peruana: la democrática- burguesa y la armada, la necesidad de que la lucha sea de carácter antifeudal y antiimperialista, el convencimiento de la necesidad de un frente único, la constitución de una legión militar, la necesidad de un Partido del proletariado (estos tres últimos factores serían considerados los tres instrumentos de la revolución y el establecimiento de una línea de masas en la lucha por el socialismo.

### ***Culminación la Reconstitución y bases para el ILA (1977- 1979)***

Esta fase abarca el VI, VII y VIII plenos del CC. En estos se empiezan a aplicar

las “medidas” que la Facción había sugerido aplicar desde antes de la VI Conferencia ( ) y se planteó que el Partido debía construirse ya en función de la lucha armada y no solo en función del trabajo de masas. Por ello, en la I Escuela de Cuadros en 1981 se empezó a preparar a decenas de militantes para su desplazamiento, y se elaboró un Plan de Investigación del campo, que contemplaba una investigación en los ámbitos económicos sociales, religiosos, familiares, a fin de tener un diagnóstico del terreno sobre el cual se iba a desarrollar la lucha armada<sup>6465</sup>. Finalmente, se establece llevar a cabo la construcción partidaria en todo el país, no solo dentro del Partido, a partir de la elaboración de un Plan Nacional de Construcción. A partir del balance del funcionamiento de este plan, se elaboraron directrices para los comités regionales y para las ciudades.

En 1978, se realiza el VIII Pleno y se establece terminar con la Reconstitución y pasar a sentar las bases para iniciar la lucha armada. En dicha reunión la discusión fue ardua, hubo militantes que regresaban del campo mencionando que no habían encontrado signos de feudalidad ni lucha de clases, lo cual implicaba un debate entre seguir con la reconstitución o darla por terminado. Luego del debate, se concluye que debía culminarse con la Reconstitución del Partido y sentar las bases para el Inicio de la Lucha Armada (ILA), a pesar de las evidencias y cuestionamientos, que, en el parecer de la dirección, no se ajustaba a la realidad.

En diciembre de 1978 se lleva a cabo una sesión de trabajo del CC y se acuerda organizar las guerrillas populares. Al mes siguiente el CC lleva a cabo una sesión extraordinaria en donde se sanciona la inmediata reorganización del Partido para iniciar la revolución. En este contexto, en 1979 se da el IX pleno ampliado calificado como “batalla campal” por ser un pleno de definición y decisión en el que se aprueba el inicio de la lucha armada y la clandestinidad del Partido. Asimismo, se envían cuadros para preparar la insurrección del campesinado. En marzo de 1980 se lleva a cabo la II plenaria bajo la consigna “desarrollar la militarización del Partido a través de acciones”, en donde se acordó, entre otras cosas, realizar la Primera Escuela Militar con cuadros que irían a conformar parte de las dirigencias zonales de la sierra sur, norte, sur central, ya sea como mandos políticos o militares en el Ejército Guerrillero Popular.

---

<sup>64</sup> Se trataba de una nueva revisión del mismo Plan de Investigación en el campo de 1968.

<sup>65</sup> Respecto de esta investigación, se planteó abrir escuelas populares e incorporar militancia, así como elaborar cuál sería la línea de intervención en la zona rural.

### 2.3 La lucha entre dos líneas

El interés por retomar el Partido de Mariátegui no era solamente de la inicial cúpula senderista, sino de varios partidos peruanos con sus diferencias particulares<sup>66</sup>. A pesar de dicho interés, había una serie de interpretaciones sobre la vigencia de dicho mensaje y más sobre si este era aplicable a la realidad de entonces. La propia Fracción llevó dicha discusión a primer plano desde que formaba parte del PC-BR para desarrollar lo que se definía como “la lucha entre dos líneas” o “lucha interna” a fin de “depurar” la línea correcta y “combatir” a la contraria, así como a sus representantes. Se trata de una lucha ideológica, que refleja la lucha de clases pero al interior de la organización y, por tanto, y que se constituye en un motor que permite el funcionamiento y la unidad del Partido en la medida que permite dialécticamente el debate y la autocrítica (PCP-SL, 1988). Esta se daría en toda la fase Determinación, hasta 1969-70, en la que la Facción Roja se desliga de PC-BR, pero continuaría hasta fines de los años 70. En el fondo se partía de que en el PCP-SL existían ideas revisionistas infiltradas por la burguesía que buscaban socavar el avance revolucionario<sup>67</sup>. En consecuencia, había que luchar contra ellas, desenmascararlas y quedarse con la línea revolucionaria correcta.

Cuatro fueron las luchas que “enfrentó” la Facción<sup>68</sup> antes de 1970 y una final luego de dicha fecha:

- 1) La lucha contra el revisionismo de Del Prado- Acosta. Barrio
- 2) La lucha contra Sotomayor y su oposición a los acuerdos de la V Conferencia (1966)<sup>69</sup>
- 3) La lucha contra la llamada “línea oportunista<sup>70</sup> de derecha con fraseología de

---

<sup>66</sup> Según Adrianzén (2011: 48), Jorge del Prado propuso retomar desde 1943, aunque sin cambiar la línea impuesta por Ravines, lo que significó una revalidación superficial.

<sup>67</sup> “La lucha interna es constante y es consecuencia y reflejo en el Partido de la lucha de clases en la sociedad” (PCP-SL 1970a).

<sup>68</sup> Se trata de “luchas” que ocurrieron cuando la Facción era parte del PCP-BR, pero que las colocamos como parte del derrotero de dicho grupo que conformaría SL. En especial, porque, a pesar de que Guzmán había roto con Paredes a fines de 1960, dicha “lucha” continúa y es registrada en documentos posteriores, como parte de la historia de SL.

<sup>69</sup> Se suele incluir esta dentro de la primera (la del revisionismo de Del Prado) en algunos documentos de la organización.

<sup>70</sup> Siguiendo al Lenin de “De nuevo acerca de un gabinete salido de la Duma” (1906) y “Nada de campesinos, nada de pactos electorales”, el oportunismo refiere una conducta revisionista que buscaría la colaboración con la clase burguesa, bajo la creencia que los objetivos socialistas están alejados o las condiciones le son adversas. Según Lenin, los oportunistas buscarían contentarse con pequeños logros “burgueses” considerados progresistas, y no inclinarse por la opción socialista, bajo el argumento de la unidad del Partido. En el fondo se trataría de una forma de conciliar al socialismo con el capitalismo. Así, el oportunismo de Patria Roja se concretaría en la actitud de cuestionar los acuerdos de la V Conferencia, entre las que estaba la inexistencia de una situación revolucionaria (Guzmán y Yparraguirre 2014: 195-196).

izquierda” de Patria Roja

- 4) La lucha contra “el liquidacionismo<sup>71</sup> de derecha” de Paredes, secretario del PCP.BR.
- 5) La lucha contra el liquidacionismo de izquierda de la Facción bolchevique

#### *La lucha contra el “revisionismo” de Del Prado*

Desde 1964, empezaba al interior de la organización la lucha contra las posiciones de Del Prado, de tendencia soviética, a diferencia de la mayoría de posiciones del PC-BR, de carácter maoísta. Prado y compañía fueron acusados de burgueses y fueron expulsados en la IV Conferencia (1964), básicamente por tres aspectos: por un lado, por oponerse a calificar a la sociedad peruana de semicolonial, y más bien de diagnosticarla como dependiente<sup>72</sup>; por otro lado, por diagnosticar al gobierno de Belaúnde como “burguesía nacional” y no como gran burguesía<sup>73</sup>; finalmente por no reconocer que existía una situación revolucionaria en el Perú. Otros elementos de la discusión tenían que ver con que si era necesario o no constituir un ejército revolucionario, además de si el partido debía ser clandestino para ser un verdadero partido revolucionario

#### *La lucha contra Sotomayor y Sapater o el liquidacionismo de izquierda*

Luego de expulsar a Del Prado y otros miembros de dicho grupo, se desarrolla otra “lucha”. Esta se da básicamente antes del XIX pleno (1966) y es considerada como parte de la lucha contra el revisionismo también. A raíz de esta, Sotomayor y Savater renunciarían al Partido y se les declarará “desertores del Partido y la revolución” (Guzmán e Yparraquirre, 2014: 172) por no estar de acuerdo con la línea expresada en la V Conferencia en torno a la situación revolucionaria (situación propicia

---

<sup>71</sup> El liquidacionismo implica una actitud de cuestionamiento de los principios supuestamente “marxistas leninistas del PCP, en torno a sus métodos de organización y sus características centrales. Así, se le da más importancia a otras formas de organización como los sindicatos, los frentes populares u otro tipo de asociación no sujeta al centralismo ni al nivel de dirección del Partido de Guzmán. Se trataría de diluir la organización en las masas campesinas, sin que exista un control sobre ellas. Esto es asumido como una posición más peligrosa, en la medida que busca ser un oportunismo renunciante, y no solo un oportunismo que no renuncia al Partido (Tronti, 2001). En el caso de SL, la actitud de Paredes fue tildada de liquidacionista por su afán de controlar el partido, de criticar su carácter clandestino, de desconocer la influencia que debería tener el Partido en las masas, entre otros. Se suma a ello el hecho central de expulsar a Guzmán del Comité Central (PCP-SL 1970a).

<sup>72</sup> El hecho de que sea dependiente hacía que el carácter de la sociedad peruana implicaba un menor dominio por parte del imperialismo.

<sup>73</sup> Si el gobierno de Belaúnde era leído como el gobierno de la “burguesía nacional”, esto implicaba luchar en alianza con ella, pero no contra ella. Si, por el contrario, se trataba de la “gran burguesía”, lo que había que hacer era confrontarla.

para la revolución, sociedad peruana semicolonial, y gobierno de Belaunde como Gran Burguesía) y las tareas (creación de un ejército, necesidad de convertirse en un partido clandestino y educación en el marxismo y maoísmo).

#### *La lucha contra Patria Roja y su oportunismo de derecha*

Del mismo modo que en el caso anterior, ya desde la Comisión Política Ampliada (1967), el sector de Patria Roja cuestionaba aspectos de la V Conferencia. De hecho, según Guzmán, siempre puso obstáculos para la realización del XX pleno donde se discutirían las tareas concretas para llevar a cabo los acuerdos de dicho evento. De ahí que su actitud fue la de “asaltar” la Dirección, mientras Paredes pugnaba por el control de la misma. Sin embargo, dicho pleno no se dio porque se convocó a una VI Conferencia- lo cual implicaba volver a revisar lo planteado en la V. En el fondo, según Guzmán, la posición de Patria Roja era escisionista porque en algunos momentos se mostraba de acuerdo con la línea de la V Conferencia y en otras reuniones en contra<sup>74</sup>, lo que lo llevo a calificar dicha actitud de oportunista.

#### *La lucha contra Paredes y su “liquidacionismo de derecha”*

Fue calificada como la más peligrosa porque se basaba en la terquedad de Paredes de controlar el Partido, según Guzmán. Con Paredes había ya discrepancias desde que en alguna reunión afirmó que había un sector progresista en el gobierno de Belaúnde. Esta se fue agudizando en el modo de ver la reforma agraria, respecto de las leyes dadas por Belaúnde, así como la de Velasco en 1968: para Guzmán era un modo de asumir el imperialismo norteamericano, mientras para Paredes y la Confederación Campesina del Perú (de la cual era dirigente), constituía un avance en los derechos de los campesinos. Dicha posición buscaba darle más peso a dicha agrupación que al Partido, en la mirada de Guzmán. Para 1969, Paredes empieza a cuestionar el trabajo de la Facción y Guzmán es retirado de sus funciones. La posición de Paredes empieza a reconocer algún rol importante a la CGTP, así como a mostrarse disconforme con algunos acuerdos realizados desde la V Conferencia. Para Guzmán, esto era una forma de revisionismo y culminó con la división del PC- BR y la Facción. A esta última la apoyó el Comité 14 de junio de Lima o, como se le llamaba, Grupo bolchevique.

---

<sup>74</sup> Por ejemplo, algunos de sus miembros calificaban a la sociedad peruana de capitalista (y no de semicolonial) y se acercaban a posiciones castristas sobre la lucha revolucionaria, y no maoístas.

## *La lucha contra el liquidacionismo de izquierda de la Facción bolchevique*

En la década de 1970 se daría otra confrontación, en contra de lo que se llamó el “liquidacionismo de izquierda”, y que se desarrolló hasta 1975 en contra del único sector que continuaba de forma aliada con la Facción Roja, el Comité 14 de Junio de Lima o “Grupo bolchevique”, representado por “Sergio” y “Manuel”. Estos solo asumían que la base de unidad partidaria era Mariátegui (cuando la pretensión de Guzmán era incluir a Mao); también cuestionaban colocar el partido en el campo y la construcción de organismos generados. Finalmente, asumían que ante el supuesto fascismo de Velasco había que replegarse y no hacerle frente hasta que pasara, a riesgo de exponer a la militancia a la violencia del régimen, a diferencia de Guzmán que incidía en hacerle frente.

Todas estas “luchas” internas no acababan con los personajes que las representaban. Por el contrario, durante los 70 había que cuidarse de posiciones semejantes que, con otros nombres, podían asumir dichas formas de oposición (o de revisionismo) a lo que se consideraba la verdadera línea política de la Reconstitución<sup>75</sup>.

### **2.4 La audiencia del discurso senderista**

“El mito vivía en los Andes. Las luchas campesinas tenían un sustento en el recuerdo pero también en la misma vida material de las comunidades, que en pleno siglo XX mantenían esas relaciones colectivas que fueron el entramado mismo de la sociedad incaica”  
Flores Galindo (2008:294)

“Los combatientes no eran extraños al mundo rural, porque hablaban quechua, habían nacido allí, tenían parientes en los pueblos y por eso consiguieron llevar a muchos campesinos” Flores Galindo (2008: 343)

---

<sup>75</sup> Al ser la lucha interna una lucha entre dos vías (la burguesa, revisionista, por un lado, y la verdaderamente revolucionaria, por otro lado), la contradicción podría volver a surgir en cualquier momento, en la medida que las ideas burguesas no solo se dan en el seno del Partido, sino al interior de los propios militantes (Guzmán e Yparraquirre 2014: 221). Así, la lucha entre las dos líneas se reflejó en un momento, en la aceptación de Mariátegui como punto de partida para la Reconstitución; después, en torno a otros acuerdos como el de la clandestinidad; posteriormente, en la creación de organismos generados. Sin embargo, dicho reflejo también se concretó al interior de los militantes en torno a la necesidad de empezar o no la lucha armada, y dejar los temores atrás. Es por eso que el revisionismo es vinculado a una enfermedad que se encuentra en el cuerpo de una persona, la cual hay que purgar o expulsar (PCP-SL 1980a)

Para analizar cómo fue elaborado el marco interpretativo de Mariátegui, resulta útil precisar cuál fue el “terreno” sobre el cual actuó dicho discurso. Por ello, para dar cuenta de cómo este logró legitimidad entre los propios senderistas, lo primero que hay que definir, con más claridad, es cuál es su audiencia y, en segundo lugar, cuáles son los patrones de interpretación dominantes. Para desarrollar el primer aspecto, una aproximación importante es la de Degregori (2013: 186-189; 2010:185-188), aunque referido al contexto del inicio del conflicto armado. Dicho autor plantea que SL tenía un mecanismo de convencimiento e integración que era piramidal. En la cumbre de la pirámide, se situaba el grupo dirigente y los estudiantes universitarios, cohesionados por la ideología y la línea del partido; luego, venían los jóvenes rurales, hijos de comuneros, cuya función era la de ser nexo entre SL y las poblaciones rurales<sup>76</sup>. Estos últimos eran operadores que no estaban interesados en la línea política, sino en la fascinación por el uso de la acción; finalmente, en la parte inferior se situaban los campesinos, con una impronta cultural muy marcada, integrados por lo que Degregori llama la “fuerza del poder”, y que constituyeron el “coro” que acompañó a SL durante conflicto armado. Esta relación piramidal se asemejaría, siguiendo al autor, a la relación que existe entre teólogos (la dirigencia y profesores), curas del pueblo (los maestros rurales y los estudiantes universitarios) y feligreses (el campesinado y los jóvenes rurales). Así, en la medida que el mensaje senderista “descendía” de la cúpula hacia el campesinado, este revestía connotaciones vinculadas a los contextos culturales y simbólicos del mundo rural. De ese modo, dicho mensaje se convertía en utopía campesina, a diferencia de lo que ocurría al ser recibido por el sector militante universitario. Esta idea es también expresada por Del Pino (2007), cuando afirma que la ideología del Partido “se vuelve más flexible según va descendiendo de la cúspide a la base social” y es sugerida por Ritter (2013: 130), en especial contradicción con la creencia del rechazo de SL hacia lo étnico, al expresar que los incumplimientos de la política partidista, respecto del folclor, eran más comunes en los niveles más bajos en la jerarquía. El siguiente gráfico ilustra la estructura piramidal descrita<sup>77</sup>:

---

<sup>76</sup> Se trata de jóvenes con educación secundaria o de últimos años de primaria, que se encuentran social y políticamente disponibles, y que convencerán a los adultos a plegarse a la organización.

<sup>77</sup> De modo semejante, la CVR incluye a un grupo intermedio entre los jóvenes universitarios y los jóvenes rurales (a quienes llama “estudiantes secundarios”), que es el sector de “maestros rurales”. Se entiende que muchos de estos habían sido “jóvenes universitarios” que seguían la línea de SL. Luego de 1973, la conexión será entre Gonzalo, juntamente con la facción, el resto del Partido que, a través de los organismos generados, tendrían vínculo con las masas (CVR 2003: 20, tomo II).

**Cuadro 2. Instancias de retransmisión del mensaje senderista  
(Adaptación de Degregori 2013: 188)**

<b>Núcleo dirigente</b>
<b>Jóvenes universitarios</b>
<b>Jóvenes rurales</b>
<b>Campesinado</b>

Así, la retransmisión del mensaje senderista se organizaba en base a dichos auditorios: por un lado, jóvenes universitarios de la UNSCH, vinculados a la dirigencia del Partido y, por otro lado, jóvenes rurales y campesinos principalmente<sup>78</sup>.

En buena cuenta, esta es la explicación de la retransmisión del mensaje senderista durante al conflicto armado interno. Al respecto, creemos que dicha dinámica es aplicable también a la etapa de la Reconstitución<sup>79</sup> (CVR 2003: 18-22, tomo II), con la diferencia que en esta etapa el énfasis lo tuvo el auditorio universitario como instancia privilegiada de recepción de la documentación senderista.

Como se sabe, en gran parte de la década de los 60 y 70, el lugar de reclutamiento prioritario de SL no fue el campo, sino el espacio educativo<sup>80</sup>: la UNSCH, el sindicato de maestros de la región, las organizaciones de estudiantes universitarios y secundarios (Degregori 2013:12). De hecho, al iniciar la lucha armada, SL estuvo conformado básicamente por profesores universitarios, alumnos y exalumnos de dicha institución. Muchos de ellos provenientes de las “zonas de influencia” de la universidad (Ayacucho, Apurímac y Huancavelica), organizados en el Frente Estudiantil Revolucionario (CVR 2003: 13-27, tomo II; Ritter 2013).

Dicha situación no quiere decir que la Facción Roja no tuviera la intención de

---

<sup>78</sup> Para entender mejor la relación entre Facción y Partido, citemos a Lenin (referido, a su vez, por Guzmán) para esclarecer mejor dichas dimensiones: “(...) la fracción no es el Partido. En el partido puede haber toda una gama de matices de opinión, cuyos extremos, pueden incluso estar en aguda contradicción entre sí. (...) la fracción es otra cosa. En el partido, la fracción es un grupo de hombres unidos por la comunidad de ideas, creada con el objetivo primordial de influir sobre el partido en determinada dirección, con el objetivo de aplicar en el partido sus propios principios en la forma más pura posible. Para eso es necesario una auténtica comunidad de ideas” (Guzmán e Yparraguirre: 2014: 66).

<sup>79</sup> Es posible identificar tres momentos de dicho circuito educativo: al principio, los estudiantes que iban a ser profesores eran captados y formados por los principales cuadros del Partido en la UNSCH; luego, estos son designados a escuelas en donde forman a los hijos de comuneros; finalmente, los campesinos son formados en Escuelas Populares. En FER-UNI (1973) la propia organización de estudiantes se atribuye el rol de “transmisor” del mensaje senderista.

<sup>80</sup> En esta etapa, según refiere la CVR, no parece haber una presencia significativa del PCP-SL en el campesinado, en términos de recepción de dicho discurso. Y si lo hubo, fueron los estudiantes secundarios quienes más se engancharon con este (CVR 2003, 13-27, tomo II).

establecer vínculos con el campesinado<sup>81</sup>, pero es claro que estos eran propiciados, con mucha dificultad, desde los organismos de fachada que el propio partido creaba, y no desde los propios sectores rurales ya organizados. A esto hay que sumarle el hecho de que, luego de la ruptura con Paredes, SL perdió contacto significativo con el sector campesino<sup>82</sup>, y se dedicó al estudio de la obra de Mariátegui en el claustro universitario, para vincularse nuevamente con la masa en 1973, con la mediación de dichos organismos<sup>83</sup> (Degregori 2013: 142, 143; 2010: 176; Jiménez 2000: 58; Manrique 2015: 354; CVR, 13-27, tomo II).

Por ello, es el grupo de estudiantes universitarios dedicados a SL – algunos futuros cuadros intermedios, miembros de dirigencias zonales, de pelotones de la Fuerza Principal, o líderes de la futura Fuerza Local - el que adquiere un rol más

---

<sup>81</sup> La relación con el campesinado no solo estaba asegurada porque los estudiantes procedían de dicho espacio, sino porque retornaban a este ya sea para labores de investigación, de docencia escolar y/o partidarias. Hay que recordar que, ya sea desde los programas universitarios de capacitación de la UNSCH o por su cuenta, los estudiantes viajaban a las comunidades indígenas, aprendían sus lenguas, estudiaban su realidad, salían a organizarlas y les asignaban tareas y clases (Mc Clintock 2000), lo cual permite inferir el grado de compenetración existente. Por otro lado, según Guzmán, esta conexión fue establecida desde 1963 por parte de la Facción: “a través de escuelas, conferencias y charlas no solo en Ayacucho sino en Huanta, San Miguel, Tambo, Vilcashuamán, Cangallo (...) y no solo en las ciudades y pueblos sino en el campo” (Guzmán e Yparraguirre, 2014: 51). Hay que señalar que en 1968, la Facción Roja redactó una *Plan de investigación* en el que, entre otras cosas, brindaba pautas a sus militantes para realizar un diagnóstico del campo. Este debía comprender los aspectos económicos y sociales (historia, características económicas y sociales, tipos organización existentes, educación, familia, entre otros), así como los religiosos y festivos. Se trataba de una labor de investigación, en muchos casos, casi antropológica. Dicho plan, con algunas variantes, será también publicado en 1977 para su aplicación, en un contexto de distribución de cuadros intermedios en diversas zonas del campo. Dicho interés por la investigación de la zona rural también fue propiciado por otros líderes senderistas que eran docentes de la UNSCH. Tal es el caso de Antonio Díaz Martínez, que en 1969 publica el libro *Ayacucho: Hambre y esperanza*, realizado con un conjunto de estudiantes de la propia universidad, en el que se hace un estudio de campo del ámbito rural ayacuchano. Según Catalina Adrianzén, esposa del fallecido dirigente, (y docente de la UNSCH de entonces) el libro fue acogido por estudiantes y profesores, sobre todo de extracción campesina, además de profesores secundarios y de primaria. Finalmente, es pertinente enfatizar que luego de 1970 el acercamiento del núcleo senderista al mundo rural contribuirá a que se incorporen motivos senderistas en canciones de los carnavales andinos (Ritter 2013), y que desde la UNSCH, Víctor Zavala Cataño comenzará a formar brigadas de estudiantes para representar obras exitosas de teatro en comunidades ayacuchanas, detrás de las cuales estaban los militantes del Partido (Portocarrero 2012b: 90).

<sup>82</sup> Saturnino Paredes se encontraba vinculado a la Confederación Campesina del Perú (CCP).

<sup>83</sup> No es claro qué tan efectiva fue la construcción de dichos frentes. Lo que se sabe es que para esos años SL no tenía presencia significativa en el campesinado, y hay una discusión sobre si dicha falta de vinculación fue intencional (no le interesó dicha relación) o simplemente no pudo hacerlo debido a su separación con Paredes y el dogmatismo que imperaba en la Facción. La primera plantea el hecho de que SL no quiso aprovechar las organizaciones sociales existentes para vincularse a ellas, sino generar organizaciones alternas que puedan infiltrarse, a fin de ganarles hegemonía y supeditarlas a la dirección del partido (Manrique 2015: 47; Guzmán e Yparraguirre 2014). La segunda supone el hecho de que el inicio de la lucha armada fue producto de la frustración que experimentó SL al no poderse vincular con las organizaciones sociales (Degregori 2010, 2013; López 1987)

importante e inicial en el circuito educativo senderista<sup>84</sup>. Se trata de un grupo que pertenece a una generación nacida entre 1950 y 1960 aproximadamente<sup>85</sup>, y que al iniciarse la insurrección tenía entre 17 y 28 años. Es la generación que se dedicó íntegramente a la militancia y, en muchos casos abandonó sus estudios. Tuvo acceso a documentos oficiales (a través de Bandera Roja, o copias mimeografiadas), asiste a conferencias de Guzmán, lee y reproduce los textos senderistas y se agrupa, como ya se ha dicho, en torno al FER<sup>86</sup>.

Una vez definido el auditorio – básicamente por un criterio de proximidad al discurso senderista -, interesa fijar algunos aspectos que lo determinan. Al respecto, una primera aproximación central es la de Degregori en relación a la identidad del mismo. Dicho autor detecta una “tendencia” de este, en los años 60 hacia sus tradiciones rurales, a pesar del marcado avance del llamado “mito del progreso” (Degregori 1986). Así, dichos estudiantes tienden a “reconstruir los puentes” con su pasado andino, al ver que sus “raíces” no se ajustan a la realidad urbana. En cambio, el estudiante de los años 70 se encuentra en una “tierra de nadie”, entre dos mundos: el tradicional andino de sus padres (cuyos mitos, ritos, costumbres no comparten “aunque frente a la agresión urbana, se sienten étnica y culturalmente solidarios con él” y el mundo occidental que los rechaza por ser provincianos (Degregori 2013: 174). La actitud de estos últimos sería la de búsqueda de una nueva verdad que sustituya la de su pasado andino en el que ya no creen: la modernidad, cuya versión más prometedora, en el claustro universitario, era el marxismo-leninismo. Es por ello, continúa Degregori, que “en su maduración, SL recogió tendencias arcaicas de la sociedad regional” pero también “aspectos premodernos de la cultura política peruana” (Degregori 2010: 184, 194)<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> Remitimos al análisis de la CVR de la intervención senderista en las distintas regiones del país, así como otros capítulos en los que figuran estudiantes universitarios en dichas zonas. El libro de Jiménez (2000) también ayuda a identificar, a partir de seudónimos, la posición de algunos miembros de SL que fueron universitarios y asumieron roles distintos en las dirigencias zonales o el EGP.

<sup>85</sup> Hacemos referencia al estudio de Chávez de Paz (1987) que distingue tres generaciones respecto de los militantes de SL: los fundadores y la élite dirigente con edades, al inicio de la guerra, que oscilan entre 30 y 50 años; los activistas, con edades entre 20 y 30 años, y los apoyos, con edades menores a 20 años. Lo que planteamos se corresponde con los llamados “jóvenes universitarios” y no con los dirigentes fundadores de la organización. De forma aproximada es la misma información brindada por Portocarrero (2012b: 128).

<sup>86</sup> La mayoría de estudiantes ayacuchanos tenía una procedencia diversa. Según la CVR, en orden de afluencia entre 1968 y 1976, procedía de Huamanga, Cangallo- Víctor Fajardo (considerado eje principal en las prioridades de SL), Huanta, La Mar y Lucanas. Conforme pasaban los años, la cantidad de alumnos huamanguinos descendía y se incrementaban los alumnos de provincia. En cualquier caso, los alumnos ayacuchanos en la especialidad de Educación constituían entre el 60 y 69% de alumnos de la UNSCH (2003: 580, tomo V).

<sup>87</sup> Dicha posición parece cambiar posteriormente, cuando el mismo autor afirma, a fines de los 90, que es “insostenible” ya pensar que existe un sustrato común entre ambos sectores (Manrique 2015: 137),

Sin embargo, aun cuando el debate no está agotado, nuestro interés es centrar la atención en torno al hecho de que los estudiantes de la Reconstitución mantenían un horizonte cultural común con el mundo sincrético andino. Las referencias a Degregori, Galindo y Portocarrero en torno a este periodo nos llevan a afirmar que efectivamente sí existió tal “tendencia”, ya sea que esta se viera interrumpida totalmente o existiera una continuidad en los años 80, o se encuentre “parcialmente” (Degregori 2013). Nos interesa, en todo caso, ampliar las razones por las cuales pensamos que es posible imaginar dicho escenario.

Creemos que hay tres elementos que entran en juego respecto de dicha tendencia: en primer lugar, el grado de alfabetización que poseían dichos estudiantes; en segundo lugar, su condición de migrantes en Huamanga, provenientes, en su mayoría, de zonas rurales, y, finalmente, los sucesos que fueron parte de los años 60 que inciden en su experiencia de vida en la UNSCH.

En el primer caso, según Biondi y Zapata, el auditorio universitario de SL se caracterizaba por una alfabetización funcional básica, lo que permitía una empatía mayor respecto de los repertorios míticos, narrativos y simbólicos de sus lugares de origen<sup>88</sup>. Es decir, no eran estudiantes con una alfabetización exitosa que les permita acceder al mundo del “progreso” de forma plena. Más bien, se caracterizan por tener una alfabetización marginal (Biondi y Zapata 2006: 145). Dicha condición se expresaría en un alfabetismo “funcional” y “periférico” respecto de la “cultura oficial libresca”, de modo que el acceso a producción y comprensión escrita resultaba poco exitoso<sup>89</sup>. Si esto es así, dicho escenario resultaría más drástico respecto de los estudiantes

---

aunque también declara que “el elemento étnico juega (...) un papel en la cohesión interna senderista” (Degregori 2013: 187). Al respecto, y buscando entender dichas declaraciones, aparentemente contradictorias, nos parece que el autor se refiere al hecho de que en los años 60 y 70 existe todavía una tendencia hacia dicha identificación, en la medida que el acceso a la modernidad no es total, a diferencia de los años 80 en el que dicho proceso se encuentra en un nivel de desarrollo mayor. Esta última posición formaría parte de un debate con Flores Galindo en los años 80, quien planteaba la existencia de un sustrato cultural común entre SL y el campesinado, básicamente en torno al repertorio de la utopía andina. Portocarrero (2012a), posteriormente, ha seguido la misma línea y ha intentado demostrar las raíces culturales que tuvo SL respecto del mundo andino, a partir del estudio de canciones, dibujos senderistas y características de la sociedad ayacuchana. Sin embargo, no es claro si la referencia incluye a los estudiantes de los 60 y 70, o al SL de los 80, tratando de seguir la idea que hemos planteado: son distintos ambos grupos en términos de “tendencia” hacia la modernidad. Inclusive, la idea de que ya a fines de los 80 dicha “tendencia” ha desaparecido solo es imaginable si concebimos que entre la generación de los 60 y 70 y la del inicio del conflicto mismo nos existe continuidad, lo cual es discutible, en la medida que muchos senderistas de la etapa de la Reconstitución fueron protagonistas de diversas acciones o funciones políticas en los primeros años de 1980.

<sup>88</sup> Solo en los sectores de influencia senderista, entre 1981 y 1983, se recogieron diversos relatos acerca del *wamani*, los condenados, entre otros, asumidos por Ansión como parte del “pensamiento mítico ayacuchano” (Ansión 1987).

<sup>89</sup> Los autores sugieren que esa condición era propia de los estudiantes universitarios, incluso de los que estudiaban en las “mejores” universidades privadas, aludiendo al hecho de que muchos se forman como profesionales de espaldas a la lectura de textos o a dicha cultura oficial libresca.

provincianos procedentes de la zona rural, que tenían, en su mayoría, al quechua como lengua materna (Scott Palmer, 1994). Por ello, afirmamos que la necesidad del vínculo con lo andino podría haber sido una clara salida ante la frustración de dicha alfabetización marginal, o, por lo menos, una dimensión no del todo ausente. El hecho de que la lengua materna de muchos de esos estudiantes haya sido el quechua pudo haber contribuido a ello. Al respecto, Godenzzi (2005:18-20), a partir de las propuestas de Whorf (1956)<sup>90</sup>, ha estudiado cómo las formas lingüísticas del quechua se vinculan con categorías de una visión andina del mundo. Términos como *pacha*, *yanantin*, *awqa*, *tinku* y *kuti* hacen referencia a procesos sociales relacionados a la “coexistencia complementaria”, “división”, “encuentro” e “inversión”, que son parte del pensamiento andino. En el mismo sentido, algunas marcas morfológicas evidencian el aspecto recíproco de la experiencia andina del trabajo, así como el análisis de las formas *qhipa* y *ñawpa* permiten plantear un modo de ver la relación espacio/ tiempo en dicha lengua: a diferencia del castellano (en donde el pasado se vincula con el “atrás” y el futuro con el “adelante”), el quechua asocia el pasado al “adelante” y el futuro al “detrás”<sup>91</sup>. Esto mostraría, en nuestra opinión, una concepción circular y reiterativa del tiempo<sup>92</sup>. Estos ejemplos reflejarían la dificultad del estudiante cristobalino frente al código escrito que refleja otra forma de modelación del pensamiento, pero también su inevitable relación con la oralidad en donde es posible encuentre más coherencia<sup>93</sup>. Por supuesto, el uso de manuales sencillos, breves, directos, facilitarían posteriormente la comprensión de los aspectos doctrinarios complejos que se les presentaba en la universidad, pero no del todo. Un testimonio de un estudiante del FER, recogido por Degregori confirman dicha actitud frente a la cultura escrita: “Odón”, por ejemplo, admite frente a su entrevistador que se expresaban “en forma muy mecánica”: “mira, hablábamos de los contenidos de Politzer, por ejemplo: sobre materia, sobre idea, clases sociales, algunas conclusiones de la V Conferencia Nacional [del PCP-Bandera Roja]”(…)

---

<sup>90</sup> Básicamente, dicha propuesta busca vincular la estructura del lenguaje con el pensamiento. Similar posición ha sido destacada por Cecilia Monteagudo (2008) respecto de la propuesta hermenéutica de Gadamer.

<sup>91</sup> Un estudio que, en muchos casos, parte de las consideraciones lingüísticas del quechua es el de Depaz (2015), en el que analiza las formas lingüísticas *Pacha*, *Yana*, *Camaq*, entre otras, a fin de brindar una interpretación de la experiencia andina con la sociedad y el cosmos contenida en *El Manuscrito de Huarochirí*.

<sup>92</sup> Del mismo modo, ocurre con las metáforas quechuas que refieren a la vía láctea como “río”, así como diversas figuras que se trazan en el cielo para dar cuenta de ella: “serpiente”, “pez”, “ojo de cóndor”, “cuello de vicuña”, entre otros.

<sup>93</sup> Hay que agregar que, según estudios estadísticos citados por Contreras y Oliart (2014:63), entre 1960 y 1970 el porcentaje de analfabetismo en Ayacucho era entre 71 y 60% respectivamente. Scott Palmer (1994) brinda también información importante al respecto: “Las cifras del censo de 1961 muestran una población básicamente rural (90 por ciento), casi toda hablante de quechua, y una tasa de iletrados de casi el 73 por ciento en todo el departamento”. Al respecto, puede verse también Degregori (2010, 2013).

“repetíamos las categorías sin conocerlas bien, tipificábamos al gobierno de fascista, y no sabíamos bien que era eso” (2010: 114)

Dichas dificultades también se manifestaban en torno a la apropiación de la escritura en castellano como vehículo de acceso al saber moderno. Al respecto, Ansión (1992: 141) ha señalado que muchos de estos jóvenes universitarios tenían dificultades para expresarse por escrito. De hecho, afirma, había en las tesis de la universidad huamanguina una tendencia al plagio y a la repetición mecánica de lo que afirmaba el profesor y el libro<sup>94</sup>.

Se trata, entonces, de estudiantes en los que subsisten rasgos de una matriz oral, en mayor o menor medida, “donde la tradición y la fe son fuerzas poderosas mientras que la duda y el debate argumentativo resultan muy incipientes” (Portocarrero 2012a: 121)<sup>95</sup>. Por ello, es posible que estén presentes en sus formas de modelar la realidad algunas características propias de dicha matriz: la tendencia a vincularse con un lenguaje narrativo, rítmico y con repeticiones que permitan facilitar la memorización y la repetición oral, la necesidad de contextualizar e integrar los saberes con otras unidades de pensamiento y con bajo nivel de diferenciación analítica, las conjunciones coordinantes, la ausencia de cláusulas subordinadas, el uso de la primera persona, referencias a espacios y tiempos (aun cuando sean metafóricos), las redes de opuestos binarios, el pensamiento simultáneo e integrador, por ejemplo a partir de metáforas que plantean semejanzas integradoras entre conceptos, entre otros<sup>96</sup>.

En segundo lugar, otro elemento a considerar es la condición de migrantes de dichos estudiantes. Algunos estudios demuestran que, en general, los migrantes no necesariamente dejan de lado sus creencias para adoptar las del mundo urbano. Por el contrario, se reconstruyen a partir de una identidad híbrida que asume aspectos de los dos mundos (Franco, Degregori, Cornejo Polar 2014). De esa manera, la relación entre tradición y modernidad tiene más un carácter dialógico que una relación de exclusión de uno de sus términos. Cornejo Polar (2014), a partir del estudio de migrantes en Lima, sugiere que las experiencias de desplazamiento nunca son tan tajantes como para afirmar que un sujeto migrante se sienta en “tierra de nadie”. Por el contrario, su discurso es, más bien, descentrado, pues se construye alrededor de varios ejes contradictorios que no necesariamente logra sintetizar. Esto se debe a que

---

<sup>94</sup> Adicionalmente, Ansión revela lo siguiente: “El espíritu crítico y creativo no ha sido desarrollado en los alumnos que llegan a la universidad. Tampoco la educación oficial ha sido tomada en cuenta, su lengua materna, el quechua, y ha tendido a despreciar su cultura”.

<sup>95</sup> De hecho, lo que se encuentra en el discurso senderista es falta de argumentación lógico-demostrativa y, más bien, presencia de simbolismo y referencias cristianas, como se verá. Puede revisarse, incluso, el análisis de los discursos previos al conflicto hecho por Degregori, en el que se detectan dichos aspectos.

<sup>96</sup> Al respecto puede verse Deeny (2013), Havelock (2013), Olson (2013), entre otros.

“el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar”. Contreras y Oliart (2014:55), por su parte, citan un estudio de Vásquez<sup>97</sup> en el que se afirma que para 1965 el “indio leído” de las escuelas rurales compartía elementos de la cultura nativa con otras occidentales, sin estar integrados a ninguna.

Dicha afirmación nos parece que es también válida para el caso de los estudiantes cristobalinos de los 60 y 70: si bien la UNSCH constituyó el impulso modernizador o “la punta de lanza” de la modernidad en Ayacucho (Degregori 2013:132), fue, a la vez, un espacio en el que lo simbólico no fue posible ponderar en “un ambiente ideológico y cultural feudal dominado centenariamente por la Iglesia” (Guzmán e Yparraguirre 2014: 39). El argumento de que el avance de la escuela en las provincias fue desligando a los jóvenes de sus tradiciones no es contundente. Más bien debemos entender que el mundo subjetivo cristobalino está atravesado de continuidades y rupturas.

Nos parece, entonces, que el estudiante que migra a la capital ayacuchana lo hace sin perder del todo las creencias de grupo<sup>98</sup>, y que más bien estas actúan de una forma presupuesta y no explícita en el modo cómo concibe el esquema marxista<sup>99</sup>.

Siguiendo la distinción periodos estables/ inestables de Ann Swidler, planteado en nuestro marco teórico, podemos imaginar que el universitario cristobalino, lejos de dejar atrás sus tradiciones, las pudo incorporar como “caja de herramientas” para elaborar modos de comportarse o de entender el mundo urbano y el marxismo leninismo. En el primer caso, debido a que se entra en colisión con escenarios nuevos, el sujeto experimenta sus repertorios como articulados (aun cuando no lo sean totalmente), a fin de competir con los repertorios alternos; es decir, como ideología. En este caso, no es que el sujeto se aferre a sus valores, sino que es un modo de dar respuesta a la dificultad de cambiar de estrategias de acción, respecto de las que ya tenía aseguradas. En el segundo caso, en periodos estables, el sujeto experimenta sus repertorios de forma menos rígida, de modo que estos se encuentran más disponibles para elaborar estrategias de acción diversas para cada situación: dado el relajamiento ideológico el peso de las creencias, rituales, símbolos, será menos consciente y más tácito, pero de ningún modo la posibilidad de elegir repertorios tradicionales

---

<sup>97</sup> Nos referimos a *Educación rural en el valle del Callejón de Huaylas: Vicos* de 1965.

<sup>98</sup> Las creencias sociales acerca del mundo normalmente son guardadas en lo que se denomina la “memoria semántica”. Dicha información puede estar almacenada por años o de forma indefinida, dependiendo de las repetidas recuperaciones que se operen, ya sea de forma natural o intencional en la mente.

<sup>99</sup> Portocarrero (2012b: 24) llega a la misma conclusión, por ejemplo, en relación a cómo la creencia en los *pishtacos* se recicla en nuevas versiones y se acomoda al esquema marxista en la representación del sujeto capitalista.

desaparece. Bajo dicha perspectiva, el estudiante cristobalino que migra a la UNSCH, en un primer momento, vive una experiencia no asentada, lo que le permitiría asumir sus repertorios como articulados, en la medida que estos compiten contra los repertorios de la modernidad<sup>100</sup>. Sin embargo, posteriormente, es posible que dicho sujeto, ya asentado en la universidad, experimente que sus repertorios están más disponibles para elaborar estrategias particulares en la medida que están más “suelos”, respecto del grado anterior de ideologización. El uso de dichas “estrategias de acción” podría generar diversas situaciones. Por ejemplo, un observador externo podría asumir que el universitario cristobalino usa tal o cual repertorio para adaptarse o enfrentar a la modernidad, cuando, en realidad, puede contar con más repertorios de los que emplea, pero que son invisibilizados en la medida que el nivel de rutinización es mayor. Así, es posible que los repertorios iniciales de los estudiantes universitarios hayan tomado formas distintas implícitas y no evidentes, pero de ningún modo quiere decir que hayan quedado en el olvido. De hecho, hasta podría parecer que su accionar es contrario a algunos preceptos ideológicos iniciales (por ejemplo, detectar un desajuste entre lo que hace y lo que plantea su ideología), precisamente porque dichos repertorios no se conciben aquí de manera integrada<sup>101</sup>. De hecho, si uno analiza el discurso de SL, se verá que este apela, en el caso de la Reconstitución, a repertorios racionales y, también, simbólicos, en la medida que dicho periodo es uno de estabilidad- inestabilidad para el estudiantado (no se inicia el conflicto armado, pero se prepara para ello). Caso contrario ocurre cuando en el inicio de la lucha armada, los discursos se vuelven altamente simbólicos, como el propio análisis de Degregori evidencia (2013: 250-266). En dicho análisis, el autor interpreta el discurso de Guzmán como uno en el que se establece una analogía entre el Partido y la Iglesia, entre el mensaje senderista y el Santo Grial, entre Dios y la materia. Además, dichos textos constituirían una especie de “repositorio de simbología” de alusiones bíblicas, según el propio autor, en los que existen referencias a la Virgen María, Jerusalén, Lot, San Pablo, entre otros.

Frente a la contundencia del “mito del progreso”, asumimos, entonces, una posición intermedia que coincide más con la de Portocarrero (2012a, 2012b) y Manrique (2015): la transición de los campesinos indígenas del mundo estamental al mundo moderno no implica un proceso lineal ni cancelatorio<sup>102</sup> (migrar no significa

---

<sup>100</sup> El mismo proceso ocurriría si dicho estudiante ya llega a la universidad con repertorios mixtos.

<sup>101</sup> Para mayor detalle, ver Santos (2012) y Swidler (1996).

<sup>102</sup> Citamos a Manrique (2015: 300) que, a su vez, cita a Degregori para criticar esa actitud de ruptura con el pasado andino que expresa: “el tránsito del mito del Inkarrí al mito del progreso reorienta 180 grados a las poblaciones andinas, que dejan de mirar al pasado. Ya no esperan más el Inka, son el nuevo Inka en movimiento”.

olvidar el pasado). Por el contrario, existe en el migrante una intersubjetividad que permite continuidades en su mundo interior, en una dimensión situada “más allá del control voluntario y de racionalizaciones intelectuales: el territorio del inconsciente”, lo que permitiría que coexistan ambos discursos (el moderno y el del imaginario tradicional, colonial) en distintos niveles (Manrique 2015: 299-316). De hecho, ya Favre (1994) había planteado ya que SL no es un movimiento portador de una cultura estructurada, sino que se ubica en un espacio producto del cuestionamiento de la tradición sin una síntesis. El propio Manrique nos da luces sobre los límites de la mirada sociológica tradicional respecto de dicho escenario:

Nuestro entrenamiento como investigadores sociales nos ha preparado para captar los fenómenos sometidos al control consciente de los individuos. Pero con frecuencia nos lleva a olvidar o a subestimar esa otra dimensión situada más allá del control voluntario y de las racionalizaciones intelectuales: el territorio del inconsciente (...) Esto lo convierte en una fuerza objetiva, cuya influencia no debiera desdeñarse en el estudio de la dinámica histórica concreta de las sociedades (2015: 315-316).

En ese sentido, la influencia en la interpretación del marco marxista nos parece que permitió que este se asuma de diferentes maneras entre los propios estudiantes, dependiendo del grado de incidencia de su memoria semántica<sup>103</sup>: es probable que los estudiantes de los 60 conservaran más que los de los 70 su apego por las creencias culturales de sus padres, pero no quiere decir necesariamente que estos últimos se encuentren en un espacio de indeterminación total, cuya única vía, ante el rechazo por ser provincianos, sea la aceptación del marxismo tal cual. Creemos que en los estudiantes existió más bien esas dos demandas de un reconocimiento múltiple, señaladas por Cornejo Polar respecto del fenómeno de la migración: la de la modernidad, pero también la de la tradición. No hay un modo de saber cuan prioritario fue uno respecto del otro, pues eso dependería de qué tan intensa fue su experiencia con cada una de dichas demandas. Lo cierto es que en ese proceso de forjar una identidad múltiple<sup>104</sup> debemos suponer que ambas se relacionan de diferente manera con énfasis diversos.

---

<sup>103</sup> Se trata, como se sabe, de un tipo de memoria que almacena hechos factuales del mundo; no biográficos.

<sup>104</sup> La tendencia de los estudios de la identidad es a considerar a esta como una instancia estratégica que en realidad es construida a partir de discursos que se yuxtaponen y resultan hegemónicos dependiendo de las demandas del Otro. Puede consultarse Burr (2003), Hall (1997), Laclau y Mouffe (2006), entre otros.

Por ello, dada las múltiples variantes y segmentaciones hipotéticas que pueden realizarse<sup>105</sup>, preferimos plantear la idea de que los estudiantes cristobalinos se mueven entre los dos extremos ya señalados: la ideología y política partidaria, por un lado, y los elementos andinos-católicos propios del mundo rural, por el otro. Un tercer tipo de repertorio que se vincula con los dos anteriores viene dado por el recuerdo de las luchas campesinas de la década de los 60, el impacto de las guerrillas del MIR y el ELN y las movilizaciones por los derechos de los estudiante, a través del impulso del Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho. En cualquier caso, se trata de aproximaciones diversas que permiten asumir que el discurso senderista aprovechó dichos insumos para producir un discurso que vincula lo humano, particular, lo verificable, racional, con lo sobrehumano, universal, mítico y simbólico.

Sobre este último aspecto, creemos que existió una base común de supuestos culturales compartidos entre élite, estudiantes- cuadros y el mundo rural (en mayor o menor grado)<sup>106</sup>. Dicha base estaría conformada por los siguientes repertorios (Portocarrero 2012a): una concepción endogámica que concibe a lo extragrupal como peligroso y maligno, y que potencia la identidad del grupo; una representación de la historia de forma dramática, en el que se espera una conclusión final a la lucha entre el bien y el mal, representada por un cataclismo (o algún suceso semejante) y la concepción de la autoridad como fuerte, representada por un padre o instancia sabia que educa y, al mismo tiempo, castiga. Son, de hecho, elementos que encontramos en el discurso de Guzmán respecto de Mariátegui, como se verá en el análisis realizado posteriormente.

Aparte de los elementos mencionados, creemos que es posible complementar dicho imaginario con algunos otros, propuestos por Marzal, sobre la religiosidad popular y andina, básicamente influenciada por la Iglesia Católica y, en menor medida, por las Iglesias Evangélicas<sup>107</sup>, ambas enemigas de SL. En el primer caso, Marzal, nos

---

<sup>105</sup> Es posible asumir una serie de variantes de acercamiento a los elementos propiamente marxistas y a los andinos, por parte de los estudiantes: por ejemplo, jóvenes que asumen la racionalidad occidental como verdadera, pero guardan simpatía por las tradiciones andinas; estudiantes que guardan solo interés por la racionalidad occidental, pero asumen la racionalidad mítica andina como verdadera, estudiantes que para algunos contextos hegemonizan un discurso y para otro contextos privilegian otro, así como alumnos que sintetizan ambos de forma sincrética o híbrida.

<sup>106</sup> El trabajo de Portocarrero (2012b) intenta precisamente mostrar las “raíces culturales” de SL a partir del análisis de algunos dibujos senderistas, canciones y aspectos de la cultura andina, a fin de demostrar que existe un sustrato andino.

<sup>107</sup> Remitimos al Tomo III, capítulo 3, inciso 3.3. *La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas*, para tener una idea de la presencia, ya empezado el conflicto armado, de ambas organizaciones en el territorio peruano. Quisiera enfatizar que en el caso de las iglesias evangélicas, la CVR ha registrado ataques a dichas organizaciones en Ayacucho en Santa Rosa- La Mar en Ayacucho, y en Callqui entre 1982 y 1984. En 1984 unas 20 familias evangélicas viajan, en un primer momento, como colonos al Alto Mayo, y semanas después, otras 30 familias. En 1985, un pastor evangélico de la comunidad de Santa Bárbara. Huancavelica, es apresado por la Policía. En 1989 el PCP-SL asesinan a 25 miembros de la Asamblea de

recuerda que pensar el mundo andino sin la influencia del catolicismo es irreal<sup>108</sup>, en la medida que ya en la segunda mitad del siglo XVII, la mayoría de peruanos había sufrido una transformación religiosa de diversos modos: “creen en Dios, en los “santos” y en el diablo, celebran ritos de transición (bautismo de los niños, matrimonio católico y ritos fúnebres con sus difuntos), organizan fiestas en honor a sus santos patronos, peregrinan a los santuarios y rezan por sus problemas cotidianos” (Marzal 2005: 153).

De hecho, los censos de América Latina comprueban que la gran mayoría de sus habitantes se declaran católicos, aun cuando no compartan totalmente los aspectos doctrinarios del catolicismo oficial, lo que permite afirmar que la matriz cultural andina, si bien no fue desterrada del todo, fue incorporada a la matriz católica, tanto en el caso de la población rural quechua como en la aymara y nativa, lo que configuró una nueva religión sincrética: el catolicismo andino (Marzal 1983, 2002, 2005)<sup>109</sup>. Por otro lado, Ayacucho fue siempre una sociedad altamente conservadora (Portocarrero 2012b:54)<sup>110</sup>, aún más antes de la refundación de la UNSCH, en donde la importancia de la religión era central. Para Ansión (1992: 142), inclusive, dicha universidad, y otras también, estuvieron bajo la influencia del “ergotismo escolástico tomista”, caracterizado por una enseñanza dogmática. De hecho, en la misma línea de Degregori, plantea que el discurso de SL es parecido al discurso teológico predicado en la UNSCH. Dicha concepción convive con la visión servilista del campesino, asegurada en las zonas rurales por los hacendados, quienes fueron el sustento de la Iglesia Católica, en la medida que controlaban el culto y el mantenimiento de las capillas” (Del Pino 2007, Portocarrero 2012b). SL no desconoció dicha realidad. Por ello, en el *Plan de Investigación* publicado por la Facción Roja en 1968 (retomado en 1977, como ya se dijo), una de las indicaciones que se brindaba a los estudiantes universitarios era investigar sobre los aspectos religiosos y festivos de las comunidades andinas: qué pensaban los pobladores de la religión, cómo operaba la iglesia católica para generar conformismo, que celebraciones se realizaban, cómo se difundía la prédica católica, pero también la de otras iglesias. Hay que agregarle a este

---

Dios de Canayre- Huanta; en 1990, asesinan a 31 feligreses y los queman con gasolina en Ccano- La Mar, Ayacucho, entre otros muchos sucesos que dan cuenta de la existencia de iglesias evangélicas diversas en zonas de Huanta, La Mar, Huamanga, Vinchos, entre otros. En 1992, el recuento de víctimas evangélicas suman 529, entre pastores y miembros de iglesia asesinados.

<sup>108</sup> De hecho, creencias como la del *Inkarri* fueron fruto de un sincretismo entre las creencias andinas y las occidentales.

<sup>109</sup> . Si nos remitimos a Millones (1998), en el censo de 1981, la población no católica en Ayacucho era solo de 4.33%, lo que nos permite inferir que ese año y los previos al conflicto, existía un porcentaje bastante alto de personas que decían profesar dicha fe. En los censos nacionales de 1940 y 1993 la población católica fue de 98.5 y 91.2% respectivamente.

<sup>110</sup> “En la sociedad ayacuchana de mediados del siglo XX es central la religión como organizadora de la experiencia de la vida. El racionalismo no ha erosionado significativamente el edificio de la fe”.

dato, el hecho de que no solo en la zona de influencia de SL predominaba el catolicismo andino, sino que muchos de los estudiantes, provenían de un contexto rural en el que dichas prácticas estaban aseguradas. El propio Guzmán había tenido una formación religiosa en su infancia, lo que permite pensar en que el catolicismo andino no solo fue parte del repertorio andino rural de algunos estudiantes y campesinos, sino que constituyó una verdadera herramienta de elaboración de marcos cognitivos para los fines de esta agrupación, tal como ya se ha dicho.

Creemos que recoger dicho componente pudo haber respondido a la necesidad de convertir la ideología senderista en religión y su militancia en purificación, como afirma la CVR (2003: 1-15, tomo I). Al respecto, nos parece útil asumir la propuesta de Marzal (2002, 2005) sobre la existencia de un pluralismo católico en el Perú (aunque no solo en este), a fin de dar cuenta de cómo ese horizonte andino-católico es también relativamente heterogéneo. Nos interesa resaltar tres formas de asumir dicha religiosidad desde el campo popular y rural: un “catolicismo popular”, un “catolicismo sincrético” y aquel que surge de las llamadas “comunidades eclesiales de base”. Si el discurso senderista – y, en especial, el de Mariátegui – actuó sobre estudiantes y campesinos provenientes de un territorio en el que la iglesia ejercía cierto dominio, es pertinente imaginar que estos no solo podían tener una matriz católica en forma genérica, sino también gradativa, que se oriente hacia algunos de estos tipos de “catolicismos” no de manera explícita.

En el caso del “catolicismo popular”, considerado la “forma en que se expresan religiosamente (...) las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se definen a sí mismas como católicas”, se centra en la creencia de Dios, en Jesús, en la Virgen María y en el Demonio, pero, sobre todo, en los Santos. Cabe aclarar la representación que se hace de los dos primeros: sobre Dios, se le asume, a diferencia de la visión trascendental y lejana de la doctrina teológica, como alguien más bien cercano, que se revela en sueños. En algunos casos, es posible que muchos “católicos populares” no lo distinguan de Jesús, y simplemente lo llamen “Señor” (Marzal 2002: 344). Sobre Jesús, este es visto como un intercesor divino, pero, dado que se lo representa con imágenes, se lo interpreta también como un “santo”, aunque entre Cristo y los santos haya diferencias ontológicas no percibidas. Se trata, como afirma Marzal, de una deformación del culto de Cristo, pero que resulta legítima para vastos sectores populares. Para estos, los santos no solo hacen milagros, sino que “están de alguna manera vivos” (Marzal 2002: 375)<sup>111</sup>. Los ritos más celebrados para los católicos

---

<sup>111</sup> Según Marzal, la vida del santo fue un recurso fácil para la catequesis en la época colonial. Los antiguos peruanos no solo sentían que ellos los escuchaban, sino que, además, equivalían en la religión indígena a “wakas móviles”, que hacían favores a los indios a cambios de ofrendas y culto.

populares son la navidad, la semana santa (es decir, los ciclos festivos del nacimiento de Cristo, su muerte y su resurrección), pero también algunos ritos de transición, como el bautismo, el matrimonio y las celebraciones fúnebres. Un tercer grupo de celebraciones tiene que ver con fiestas patronales, vinculadas, inicialmente con la fundación de un pueblo, y peregrinaciones a santuarios, a fin de dar culto al santo. Este tipo de catolicismo es considerado por Marzal como “la forma en que se expresan religiosamente (...) las grandes mayorías del pueblo de América Latina” (2002: 315) y es el que se practica en casi todo el territorio peruano.

Sin embargo, dicho tipo de religiosidad puede ser experimentado por sectores de la sierra sur como producto de una relación sincrética entre creencias andinas previas que revisten formas católicas. Así, algunas de las ideas ya planteadas, como la estructura dramática de la historia, la idea de un tiempo circular o escatológico y la creencia en un mesianismo o utopía andina, forman parte de ese proceso de hibridez sufrido por la evangelización colonial, que permitió que algunas creencias andinas revistan formas cristianas. En este trabajo resaltamos la noción de “viaje” como elemento arquetípico que aglutina a las características señaladas presente en la representación de Mariátegui. El nivel de sincretismo podría evidenciarse en creencias más particulares. Tal es el caso de la identificación entre el Dios católico asumido como el andino, solo que este último es un Dios “para el aquí y el ahora” (Marzal 2002: 409), que se presenta como un indio pobre en una fiesta de pueblo y castiga a los que no lo reciben con un aluvión o cataclismo (como es el caso de Wiracocha). Es el caso también de la consideración de la Pachamama y los Apus/Wamanis como intermediarios ante Dios, a partir de la analogía entre estos últimos con el santo católico (la imagen del santo), que tiene como base a la categoría andina de *wakas móviles* (Marzal 2002: 282). Al respecto, Fuenzalida (1977) ha planteado que existe un revestimiento cristiano en las creencias andinas que permiten asumir que Dios es análogo a Wiracocha, Cristo a Inti y el Espíritu Santo a Illapa<sup>112</sup>.

La religiosidad popular andino-católica, entonces, puede tener aspectos generales, puede nutrirse de sincretismos formulados a través de procesos históricos, pero, también podría, gracias a la influencia que ejercieron a partir de los 60 las comunidades eclesiales de base en la zona rural, relacionarse con el protagonismo del “pobre”, lo que hacía del mensaje cristiano un mensaje centrado en las preocupaciones sociopolíticas en el que este vive: su familia, su barrio, la comunidad local. Ello permitía que las creencias religiosas se orienten hacia la adopción de

---

<sup>112</sup> Según Marzal, el bautismo fue aceptado, pero bajo la justificación de que el rayo no persiga a los niños sin bautizar; o el matrimonio, asumido como una forma de servinacuy; el pago a la Pachamama, como una forma de agradecimiento a la Virgen María, a partir de la identificación relativa entre ambas (Marzal 1983: 408)

opciones políticas, revolucionarias, que se constituirían en vehículos para el cambio social. En este contexto, la opción por los pobre resultaba relevante, pues a partir de la reflexión de su condición, se lograba desarrollar una conciencia social y política, en la medida que dicho personaje se redescubre como protagonista en los diversos pasajes bíblicos estudiados.

Finalmente, lo que creemos es que, respecto de la religiosidad andina, el auditorio rural y en alguna medida, universitario al que llegó el discurso senderista cultivaba repertorios que se orientaban a la adoración a un Dios cercano y la devoción del “santo”, tal como se ha explicado; una religiosidad que vincula a los intermediarios andinos como el *Wamani* y la Pachamama con sus pares católicos, pero que también promueve sincréticamente ritos de paso con ritos festivos; y, finalmente, una religiosidad y una fe vinculadas a las necesidades y la esperanza del pobre, cuya vida es leída como análoga a la vida de los protagonistas de los pasajes bíblicos, lo que permite ubicarlo en un escenario providencial.

Sobre la presencia evangélica, es importante enfatizar su presencia. Esta se asentó en el centro- sur del país y en 1972 había crecido más que en otros lugares en los departamentos más afectados por el conflicto armado, como Apurímac y Ayacucho. En departamento se establecieron en el Valle del Apurímac, desde su foco de irradiación que fue Huanta y en menor medida Huamanga. De hecho, los grupos más asentados durante la década de los 70 en Ayacucho fueron los presbiterianos (Huanta, Huamanga), la Asamblea de Dios (Huanta), los pentecostales (La Mar, Huamanga), y la Iglesia Evangélica Peruana (Huamanga). Como se aprecia, en todos los casos nos encontramos con zonas privilegiadas de la influencia senderista futura (De la Torre López, 1996; CVR, 2002: capítulo 2 y 3, Tomo III. Algunos repertorios de las mismas serían compartidos con el catolicismo, lo que pudo haber consolidado, en determinado nivel, una matriz católico-evangélica, a partir de la creencia en la trinidad, en la resurrección y en la segunda venida de Cristo, la idea de que las Sagradas escrituras son “verdad” sagrada, la concepción del bautismo como “nuevo nacimiento”, entre otros. Pero también pudo haber sufrido un proceso de sincretismo con ritos o creencias originariamente prehispánicos, como ocurrió con la fe católica oficial. Finalmente, tuvo rasgos propios, no lejanos del campo del cual parten ambas, el cristianismo, a partir de interpretaciones particulares. Señalemos algunos de ellos (Marzal 1983, 2002, 2005):

- Una fuerte práctica proselitista
- Una necesidad de cambio ético, a partir de un encuentro cercano con un Dios personal. Este pretende cambiar los referentes éticos inestables anteriores a la conversión.
- El descubrimiento o “redescubrimiento” de la biblia como palabra “viva” y única

verdad.

- Las sanaciones o curación por fe, como carismas dados por el Espíritu Santo, a partir de la creencia de que dichos atributos no solo pertenecieron al mundo cristiano primigenio, sino también al actual. Inclusive, podría llegarse a creer que Jesús opera a través del Espíritu Santo quirúrgicamente durante el sueño y que el espíritu santo se manifiesta con el don de lenguas.

Ligado a ello, mencionamos dos características adicionales: el carácter sectario de la organización evangélica y el rechazo del creyente a su antigua condición.

Finalmente, hay un tercer grupo de repertorios vinculado a los sucesos que marcan los años 60 y que se vinculan con la vida de los estudiantes de la UNSCH. Nos referimos al movimiento campesino de 1963, referido en los documentos de la organización, como parte de una serie de movilizaciones por toma d tierras, presente en el Centro- Sur del país. En segundo lugar, la presencia de las guerrillas del MIR y el ELN, presentes en lugares cercanos al sur del país (en especial la primera que tuvo presencia importante en la provincia de la Mar). Adicionalmente, existieron dos acontecimientos en la que los estudiantes universitarios estuvieron directamente involucrados: la movilización en contra del recorte presupuestal de la UNSCH, centro de adoctrinamiento y de ingreso a la modernidad, y la protesta por la gratuidad de la enseñanza en 1969. Se tratan de hechos que forman los modelos de contexto de los estudiantes, disponibles para su activación, a fin de experimental un efecto contextual que los vincule.

En síntesis, el repertorio del estudiante senderista es uno que se orienta hacia una visión racional del mundo, por un lado, y hacia un horizonte común en el que priman las tradiciones andino católicas. A estos paradigmas hay que añadir un tercer conjunto de “recuerdos”<sup>113</sup> asociados al contexto social y político de los años 60 y 70. Es sobre esta base en la que dicho discurso generará, pragmáticamente, información (*inputs*), que permitan conectar el enunciado propuesto con procesos cognitivos que resulten en conclusiones relevantes sobre la forma de representación de Mariátegui.

---

<sup>113</sup> Nos referimos a la información almacenada de manera consciente (memoria declarativa), como también de forma implícita (memoria procedimental).

### 3. Análisis del marco interpretativo de Mariátegui en el periodo de la Reconstitución (1967-1975)

“El vulgo no sutaliza tanto. El hombre se resiste a seguir una verdad mientras no la cree absoluta y suprema. (...). Hay que proponerle una fe, un mito, una acción”

J.C Mariátegui. *El hombre y el mito*

“Mariátegui es para nosotros un modelo ideal de militante”

PCP-SL (1970b)

En este capítulo, identificaremos cuáles fueron los marcos interpretativos usados por el PCP-SL para la construcción de un autoesquema de grupo de sus cuadros, militantes y simpatizantes en la etapa de la Reconstitución. Dicha representación utilizará la figura de José Carlos Mariátegui como insumo, a fin de elaborar una representación del Amauta para los fines e intereses políticos de dicha fase<sup>114</sup>. Así, hay que resaltar que los atributos prototípicos asignados a Mariátegui solo constituyen una versión, en la línea constructivista, de su figura, pues toda representación supone una elección interpretativa entre diversos discursos que pugnan por un sentido hegemónico y no una condición preexistente (Burr 2003; Berger y Luckman 1995; Hall 1997; Laclau y Mouffe 2006). De ese modo, dicho marco interpretativo no necesariamente da cuenta de rasgos identitarios auténticos, sino que constituye una verdadera “invención” en la que se proyectan intereses y valores que el propio Guzmán intenta privilegiar, en relación al considerado fundador del PCP<sup>115</sup>. La búsqueda de dicho marco implicará analizar qué instrumentos discursivos y repertorios culturales fueron utilizados para convertir a Mariátegui en un recurso<sup>116</sup> para los

---

<sup>114</sup> Remitimos al apartado 2.2 para la explicación respectiva. En términos sintéticos, sin embargo, podríamos decir que se trata de la etapa preoperativa del inicio de la lucha armada, en la que existe un interés por consolidar el PCP. Dicha aspiración se lograría a partir de la fijación de una base común que tenga como punto de partida el reconocimiento de los aportes de Mariátegui.

<sup>115</sup> Mariátegui, en realidad fundó el Partido Socialista. Luego, dicho partido se incorporará a la III Internacional como Partido Comunista, tal como esta exigía. Guzmán asumía que Mariátegui estuvo de acuerdo con dicha acepción, a pesar de la polémica que sostuvo con la Internacional.

<sup>116</sup> Yúdice (2002) planea que lo simbólico como instancia cultural es un recurso que puede ser controlado para fines de reconfiguración del tejido social o su legitimación. En este estudio la cultura es asumida de esa manera, como un conjunto de repertorios que permite consolidar marcos interpretativos convenientes para los fines del senderismo inicial. Dichos marcos sobre Mariátegui son los que se integran en el mecanismo de convencimiento en el proceso de retransmisión ya referido.

jóvenes universitarios de la UNSCH <sup>117</sup>.

El análisis realizado está dividido en 5 secciones. En la primera sección analizamos la representación de Mariátegui en torno a su naturaleza y su procedencia, tal como se presenta en los textos analizados. Incidimos en sus rasgos humanos y divinos atribuidos, propios de la figura heroica. La segunda sección se ocupa de la representación del pensamiento o el aporte intelectual del Amauta. Se incide en la idea de que esta es dual, en la medida que su pensamiento es visto como una doctrina, pero también como un saber divino y de difícil acceso para la militancia. En la tercera sección, nos centramos en las atribuciones de fundador y guía, como dos atributos que se corresponden con la distinción humano/divino en la medida que el estatus realista de Mariátegui se corresponde con su pasado como fundador del PC y como guía en la etapa de la Reconstitución. En la cuarta sección nos ocupamos de analizar las atribuciones morales asignadas al Amauta. Dicha atribución se corresponde con la intención de la Facción de formar a un estudiante que sea operador político, pero que, a la vez, se convierta en un guerrillero, a la luz de las dificultades de organización partidarias detectadas por Guzmán.

Una vez analizadas las atribuciones más recurrentes en las secciones precedentes, los incorporamos en la quinta sección en un marco interpretativo más general que engloba y les da sentido (el marco maestro): el Monomito o viaje del héroe. Dicha narrativa se encuentra presente de forma subyacente en el relato sobre Mariátegui, como lo está, también, en los relatos míticos del héroe civilizador. De ese modo, las implicancias simbólicas son cotejadas con los arquetipos presentes en la narrativa mítica del “viaje” desarrollada por la bibliografía estudiada (Bauzá 1998; Campbell 2006; Rank 1992).

### **3.1. Naturaleza y origen**

Como ocurre, muchas veces, en el caso del mito, las circunstancias de la concepción del héroe y su posterior desarrollo son inusuales: puede nacer de una imposibilidad u obstáculo, puede ser engendrado milagrosamente (por ejemplo a través de la intervención divina en una figura humana), ser anunciado por un oráculo (o mensajero), o provenir de padres considerados “nobles” (Bauzá 1998; Genovés 2014; Rank 1992). Sin embargo, a pesar de su ascendencia humana, el héroe no es un dios,

---

<sup>117</sup> Recalamos que, a pesar de que fueron propiamente los universitarios los que tuvieron acceso privilegiado a los textos estudiados, la difusión de los marcos construidos a partir de dichos textos estuvieron también presentes, de alguna u otra manera, en publicaciones y dibujos difundidos por jóvenes universitarios de otra parte del país. Justamente algunas publicaciones y dibujos son tomados en cuenta como complemento del estudio de los textos principales que hemos seleccionado.

propriadamente, aunque viva dicha contradicción entre su naturaleza profana y, al mismo tiempo, sagrada.

En los textos senderistas, la representación del origen de Mariátegui guarda relación, precisamente, con esos dos aspectos paradójicos de la naturaleza del héroe: el de tener un origen humano, pero, al mismo tiempo, divino.

El propósito de esta sección es mostrar cómo se da esa representación general humano-divino de Mariátegui, a partir de la referencia a su procedencia y su naturaleza. Para ello, me valdré de dos objetivos específicos. En primer lugar, se mostrará que la procedencia de Mariátegui se encuentra asociada a su propia biografía. En segundo lugar, me interesa mostrar que la representación del Amauta reviste atributos divinos y mesiánicos, que surgen de alusiones propias de un proceso de extensión de marcos hacia una audiencia indecisa.

### **3.1.1. Mariátegui como figura humana- heroica**

Una de las representaciones que se hace de Mariátegui es la de un ser mortal que tiene trascendencia histórica. Dicho rasgo se vincula con su referencia a un tiempo pasado<sup>118</sup>. Así, por ejemplo, es posible atribuirle dicho carácter cuando se afirma que “nació un 14 de junio” (FER-UNI 1971a; PCP-SL 1972a) y que “murió muy joven, a los 35 años” (Guzmán 1968), o que “hace ya buenos años ha muerto físicamente” (Guzmán 1968)<sup>119</sup>. La referencia al Mariátegui “real”, fallecido a muy temprana edad, permite que este sea visualizado como una figura histórica, con un estatus similar al de los héroes nacionales, de quienes siempre se da cuenta de su lugar de origen, su muerte y el sacrificio que hicieron por su patria<sup>120</sup>. Así como ellos, se afirma que su misión, incluso por la cual dio su vida, era consolidar el socialismo peruano (PCP-SL 1972a, 1975), y que no había figura alguna en el Perú “de esa talla”, puesto que tenía “una perfecta dimensión histórica que descuella”. Otras atribuciones son las siguientes: “el más grande revolucionario” (PCP-SL 1972a), “un gran ideólogo del Perú y América Latina” o “el ideólogo de nuestra patria”, situado a la par de “otras figuras de nuestra historia, como por ejemplo, Túpac Amaru” (Guzmán 1968). Todos estos atributos van de la mano con algunas menciones a su obra política y ensayística.

Como se aprecia, el énfasis en las atribuciones heroicas del Amauta son hiperbólicas, lo que permite no solo consolidar esa gran estrategia ideológica de

---

<sup>118</sup> Aparte de los documentos citados, el interés por mostrar esta dimensión se encuentra en FER-UNI (1971a) y FER-UNI (1971b) en donde se hace referencia a la “época” de Mariátegui y se pasa registro al contexto internacional, el viaje del Amauta a Europa, sus obras, entre otros.

<sup>119</sup> Otra expresión similar es la siguiente: “en sus 35 años de existencia (...) trabajó denodadamente propagandizando el marxismo-leninismo” (PCP-SL 1975).

<sup>120</sup> Explícitamente se afirma que “Mariátegui es una figura histórica en nuestro país” (Guzmán 1968).

resaltar los aspectos positivos y mitigar los negativos (Van Dijk 1999) (no hay ninguna crítica ni cuestionamiento a Mariátegui o sus ideas en los documentos analizados), a fin de consolidar la identidad del mismo y del grupo, sino, también, permitir su visualización como un ser excepcional cuya naturaleza se encuentra en la frontera de lo humano.

¿Qué sentido tenía revestir a la figura del Amauta como héroe histórico<sup>121</sup>, cuando podría identificárselo, más bien, como un pensador relevante, acorde con la revitalización de su obra a partir de los años 50?<sup>122</sup> Lo primero que hay que decir es que los estudiantes cristobalinos compartían modelos de contexto propicios para reforzar dicho rol. Entre ellos, el movimiento campesino de 1963, la lucha por los predios rústicos de Huanta en 1965, las luchas de las guerrillas del ENLN y el MIR, las protestas por el recorte presupuestal de la UNSCH, así como el movimiento por la gratuidad de la enseñanza en Huamanga (1969). En el primer caso, estamos ante un movimiento de ocupación de tierras, que, según Guzmán, fue “el más grande y estremecedor movimiento campesino de este siglo” (Guzmán e Yparraguirre 2014: 130). Aunque en Ayacucho fue un conflicto de baja intensidad (Degregori 2010; 2013: 91), en el “Informe, Programas y Tareas” que presenta la Facción a la Primera Convención de Campesinos de la Zona de Ayacucho (1969), se le vincula a una larga tradición de lucha del campesinado desde la Colonia, en la que se incluye a este departamento, citando el protagonismo heroico de Basilio Auqui, Cáceres, junto a otras figuras como José Santos Atahualpa, Rumi Maqui, Túpac Amaru, Atusparia. Incluso, se le relaciona también a las exigencias y levantamientos locales existentes en Pomacocha, Ccaccamarca, Llacolla, Ongoy, Chungui, Yanta-Yanta, Qachir, Qochaq, Iquicha, Jasier, Totorá, Urcay, Samana, Pacaicasa. En esa línea, Mariátegui debió ser también un héroe como ellos, a partir de las referencias existentes para la población estudiantil. Tanto así que en el mismo informe, al plantear las razones por las cuales dichos movimientos no tuvieron éxito, se exprese que era por la “ausencia” de una clase que los dirija y se cite a Mariátegui al respecto<sup>123</sup>.

En el segundo caso, se trata de la protesta de la Asociación de Pequeños propietarios del valle de Huanta que reacciona frente a impuesto del gobierno a los

---

<sup>121</sup> El héroe “es la persona que se distingue por haber realizado una hazaña extraordinaria, especialmente si requiere mucho valor” (RAE). En el Perú, desde Manco Inca hasta José Abelardo Quiñones, los héroes nacionales se asocian a la defensa de la soberanía nacional en un contexto bélico. No es el caso de Mariátegui: no participó de ninguna contienda bélica. Por el contrario, su contribución, como se sabe, fue política e ideológica, como el mismo documento de 1968 le atribuye: “un gran ideólogo del Perú y América Latina”.

<sup>122</sup> Sobre dicha revitalización, nos remitimos a Adrianzén (2011: 48)

<sup>123</sup> Puede verse Degregori (2010) para una mayor comprensión de los movimientos campesinos y urbanos de los 60 y 70 en Ayacucho.

predios rústicos. Dicha “lucha” es asesorada por un ex militante del FER San Marcos, el Dr. Mario Cavalcanti, quien organizó a los campesinos e impulsa la forja de la alianza campesinos- estudiantes, lo que le permite ser percibido como un “guía” de dicha protesta<sup>124</sup> (Degregori 2010: 94-100).

En tercer lugar, la década de los 60 estaba llena de referencias heroicas trucas: la participación de Hugo Blanco en la toma de tierras en el valle de La Convención y Lares y su encarcelamiento en la isla del Frontón en 1962<sup>125</sup>; las guerrillas del MIR de 1965, en la que algún sector de la Facción participó por propia decisión<sup>126</sup>, como también ocurrió con dos militantes que participaron en el Ejército de Liberación Nacional (ELN), presente en la zona ayacuchana de La Mar (Guzmán e Yparraguirre 2014: 142)<sup>127</sup>.

Todos estos elementos fueron los antecedentes de la consolidación del Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho (1966)<sup>128</sup> impulsado por la Facción Roja en dos sucesos relevantes: la movilización convocada como respuesta al recorte de rentas del Estado a la UNSCH, bajo el pretexto de que era foco de subversión, y el movimiento por la gratuidad de la enseñanza (1969), a raíz de un decreto del gobierno de Velasco de restringir la gratuidad a alumnos que desaprobaban algún curso en el año lectivo<sup>129</sup>. En ambos casos, dicha organización, aprovechada por la cúpula senderista en su momento, logra convocar a movilizaciones importantes. En el primer caso, se logra que el gobierno ceda y restituya las rentas recortadas a la UNSCH. En el segundo caso, dicha organización logra incorporar al Frente Único de Estudiantes de Huanta

<sup>124</sup> El atributo de “guía” será uno de los más recurrentes de Mariátegui como veremos después.

<sup>125</sup> Dicho hecho hizo que, según Guzmán, se le diera una “aureola de guerrilleros” a sus dirigentes por la fuerte repercusión que tuvo. Hay que señalar, también, que en la I Escuela Militar en 1980, Guzmán hizo estudiar a sus cuadros militares dichos episodios heroicos como temas específicos: “La lucha en La Convención 1962/63”, el “Movimiento Campesino 1963/64”; “Las guerrillas del 65”; adicionalmente se incluía la “lucha popular en la actualidad” y finalmente “el sistema orgánico (del Partido) y el Inicio de la Lucha Armada” (Gorriti, 2012: 74). La lucha específica del MIR se discutió en el VIII Pleno del Comité Central (1978), IX Pleno (1979), la Primera sesión plenaria del CC de la II Conferencia Nacional (1982). Como se aprecia, una secuencia heroica cuyo punto más extremo es la lucha armada que iniciará en 1980.

<sup>126</sup> Según el propio Guzmán, “Las guerrillas miristas sí repercutieron políticamente en el Partido” (2014:142). De hecho, en las Resoluciones y Conclusiones de la V Conferencia (1965), se le brinda un homenaje al líder de dicha guerrilla, Luis De la Puente Uceda y quienes murieron con él.

<sup>127</sup> Aun cuando fue criticada (Guzmán e Yparraguirre 2014: 138-139), el levantamiento del MIR formó parte del análisis de la Facción. Dicha crítica no invalida, por supuesto, la posibilidad de que constituya un acto heroico reconocible.

<sup>128</sup> En este frente participaban asociaciones barriales, artesanos, comerciantes, colegios profesionales, entre otros. Por ello, según Degregori (2010), 1966 es una “fecha decisiva”, en la medida que en adelante el Frente comienza a tener un gran poder, las luchas estudiantiles y campesinas se incrementan, y es la Facción Roja la que busca canalizar dicha lucha heroica para su propio beneficio.

<sup>129</sup> En esta también participaron campesinos, por ser ellos, muchas veces, los padres de los propios estudiantes. Años antes habían promovido la formación de la Federación de Barrios de Ayacucho (1964) para ayudar a los migrantes que habían invadido tierras urbanas en 1960, presidida por Máximo Cárdenas, quien estuvo al servicio de la Fracción Roja.

(FUEH) y al Frente único de Estudiantes Secundarios de Ayacucho (FUESA) que, junto a alumnos de los colegios de Aplicación Guamán Poma de Ayala (además de maestros, trabajadores, delegaciones provenientes de La Mar y Cangallo), logran convocar un mitin en la plaza principal de Huamanga con más de 10, 000 asistentes. Las consecuencias ayudaron a elaborar un común espíritu heroico: la mayoría de la dirigencia del Frente de Defensa es detenida, hubo muertos y heridos (principalmente campesinos), apresamientos de estudiantes y profesores de la UNSCH (entre ellos, Abimael Guzmán), declaraciones de duelo por parte de las organizaciones, además de velatorios, entierros, transmisión de música sacra por las radioemisoras condenando el suceso, entre otros.

Precisamente, uno de los afiches del Frente de Defensa de Ayacucho, organización protagónica durante la movilización de 1969, llevaba a Mariátegui como estandarte o figura emblemática de dicha lucha urbano-popular<sup>130</sup>.



*Figura 1. Rostro de Mariátegui en un afiche del Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho. (1975). Ayacucho y Huanta-1969: ¡Brillante Ejemplo y Camino de Lucha Popular!*

Entonces, entre abril y junio de 1969, se podría decir que toda una generación de adolescentes ayacuchanos había pasado su prueba de iniciación y se encontraba preocupada en movilizar a campesinos, en la medida que eran sus parientes y, a veces, padres. Se trataba de una nueva fase de lucha contra los poderes locales y de

<sup>130</sup> El interés por vincular a Mariátegui con las luchas populares puede rastrearse desde esta época. Dicha intención seguirá presente luego: en el Primer Seminario de Orientación Política del FER- San Marcos (1973), en sus Conclusiones, se aborda el tema del legado de Mariátegui, como "base de unidad de las organizaciones sociales", y se expresa la necesidad de "dotar" a las organizaciones populares de dicho legado.

una generación ávida de heroísmo y de un personaje que encarnara dicho atributo, a la altura de Túpac Amaru, como afirmaría de Mariátegui el líder senderista en 1968, frente a cuya “talla” nadie en el Perú podía igualar. Así, se colocaba a Mariátegui en la misma línea heroica de los héroes peruanos y huamanguinos (en el pasado y en el presente), lo que permitía un clima de mayor aceptación de su figura en la medida que constituía una analogía de los mismos. Se trata de un procedimiento de extensión de marcos al crear un “puente” con los marcos de la audiencia.

Por otro lado, el revestimiento heroico de Mariátegui iría a tener un estatus rentable para las pretensiones de Guzmán en el futuro, frente a sus cuadros militares. De hecho, uno de los eventos heroicos celebrados por exsenderistas hasta hoy, es el llamado Día de la Heroicidad, que conmemora la muerte de sus cuadros muertos en El Frontón, Lurigancho y el Callao en 1986. Pero existen otras evidencias más explícitas: un año antes del inicio del conflicto armado, en el discurso *Sobre tres capítulos de nuestra historia*, Guzmán les diría a sus cuadros que “la historia estará escrita por nosotros” y en *Somos los iniciadores*, meses antes del inicio del conflicto, los interpelaría diciéndoles que “nunca antes los hombres tuvieron tan heroico destino”, colocándolos en el mismo discurso a la altura de Santos Atahualpa y Túpac Amaru (como en el documento de 1969 ya citado, se colocaba a Mariátegui). Tengamos en cuenta que el estudiante cristobalino tenía referencias heroicas de otro tipo que lo vinculaban con el repertorio heroico: el servicio militar, las fiestas andinas que están llenas de representaciones de seres legendarios y héroes nacionales en donde se cuentan las hazañas de Túpac Amaru, Atahualpa, Andrés Avelino Cáceres, actores de la Guerra del Pacífico, entre otros (Cánepa 2008). En el contexto del redescubrimiento de su figura, se trataba de una presentación introductoria para un auditorio que no se encontraba probablemente familiarizado con Mariátegui ni con su obra. En especial, cuando el propio Guzmán constataba que, hacia la década de los 70, se le leía poco y solo se le repetía constantemente (Guzmán 1968).

En síntesis, el origen del Amauta remite a un tiempo pasado (tiene una fecha de nacimiento y muerte), una nacionalidad (peruana), y una historia cuyo contenido revela una obra política y ensayística, en una etapa que Guzmán considera de “redescubrimiento de la figura de Mariátegui” (Guzmán 1968). A este aspecto textual, hay que añadirle la evidencia de su naturaleza humana, presente en el recuerdo, lecturas y referencias de la audiencia, lo que evita la necesidad de remarcarlo en el discurso<sup>131</sup>. Se trata de un marco interpretativo del sentido común, que liga al Amauta

---

<sup>131</sup> Desde una teoría del contexto, diríamos que la información de la procedencia humana de Mariátegui forma parte de un modelo mental relevante para el auditorio, y ello fija y controla aspectos del discurso en los que no se hace necesario evidenciar dicha información (Van Dijk, 2001). De hecho, como se

a un espacio- tiempo anterior a la Reconstitución, para identificarlo, como se ha dicho, como un personaje histórico, un recurso útil para un estudiantado ávido de heroicidad, a partir de sucesos inscritos en su memoria episódica y semántica<sup>132</sup>. La relevancia de dicho rasgo se ve enfatizado por el uso hiperbólico de atributos asignados que lo ubican en la frontera de lo humano.

### **3.1.2. Mariátegui como figura divina- heroica**

Dicho carácter humano-histórico del héroe es relativizado, de algún modo, cuando se exploran algunos extractos que permiten orientar la comprensión de su naturaleza como divina. En esta sección mostraremos cómo la representación de Mariátegui se vincula con dicha condición, a partir de su referencia como descendiente de la lucha de clases y el proletariado, su revestimiento como síntesis del espacio-tiempo y su vínculo con categorías como “hombre de nuevo tipo” y “cumbre”.

#### **3.1.2.1 La lucha de clases y el proletariado como “progenitores”**

En el primer caso, nos parece que la lucha de clases es representada como una instancia originaria que tiene tres características: es previa a la existencia de Mariátegui (cita 1 y 2); se constituye en un escenario de aprendizaje que prepara al héroe para un fin mayor (cita 3) y tiene a Mariátegui como la figura culminante de la misma.

- (1) “[Mariátegui] Es producto de la lucha de clases, principalmente de la librada por el proletariado” (PCP-SL 1975)
- (2) “[Mariátegui] devino en remate y síntesis de la lucha de la clase obrera peruana” (PCP-SL 1975)
- (3) “[Mariátegui] creció y se desarrolló en el fragor de la lucha de clases” (PCP-SL 1975)

Similares atribuciones las podemos encontrar en otros documentos, cuando se afirma que “por el fragor de la clases y las masas se generó un José Carlos Mariátegui” (1979b); que los revolucionarios “se forjan en la lucha de clases, como primera lección de la vida y obra de Mariátegui” (PCP-SL 1972a) e, inclusive, al referirse a Guzmán como “hijo de la lucha de clases” (Strong 1992:45). En todos los casos, la tendencia es a ubicar a la lucha de clases con las tres características ya mencionadas.

---

sugiere en “Para entender a Mariátegui (PCP-SL 1968), es posible que muchos estudiantes hayan leído pocas obras del Amauta que conocido aspectos sobre su figura.

<sup>132</sup> En la memoria episódica se inscriben experiencias personales mientras que en la memoria semántica se almacenan recuerdos sobre hechos, sobre el mundo, a lo largo de la vida y de manera independiente del contexto.

Ahora, la designación de “lucha de clase” como origen del Amauta busca generar un espacio de camuflaje respecto de su identidad. En el discurso político, las designaciones no son formulaciones gratuitas, sino que refieren a otras con las cuales establecen procesos de desenmatización, que obedecen a intereses diversos por parte de quien las enuncia (Gallardo Paúls 2014). Así, Mariátegui procede de la lucha de clases, como fenómeno independiente (cita 1 y 3), pero también de la lucha de clases librada por la clase obrera (cita 1 y 2 <sup>133</sup>). Dicha referencia equívoca permite establecer una relación léxica de equivalencia entre “lucha de clases” y lo que podríamos llamar la “lucha del proletariado”, a fin de establecer un origen dual del Amauta que, en el fondo, refiere a un único origen, en la medida que “las masas explotadas (...) no tienen otro sentido que la lucha de clases” (1980b). Veamos cómo se comportan ambas designaciones a continuación.

### ***La lucha de clases como principio genésico***

En primer lugar, vincular a Mariátegui, como “producto” de la “lucha de clases” puede contribuir a generar dos efectos en el lector: deshumanizar a Mariátegui (al mismo tiempo que lo desvincula de alguna ascendencia biológica<sup>134</sup>) y ligarlo a una entidad que se comporta de forma vital. La estrategia de la deshumanización y la desvinculación familiar, hay que decirlo, fue clave en la formación del militante senderista. En el primer caso, Guzmán mismo lo planteó públicamente al concebirse como producto de un “accidente histórico” o “hijo de la lucha de clases” (Strong 1992:45). Llama la atención que es precisamente la deshumanización la forma de referir al otro asegurada en nuestra tradición colonial<sup>135</sup>: el enemigo es considerado un ser maligno (el *pishtaco*), y el siervo una instancia sin alma (Portocarrero 2012b). En un contexto bélico, es claro que la deshumanización del enemigo, pero también del endogrupo, puede servir para llevar al extremo la vida y el sacrificio, en la medida que se suspende la dimensión ética de las personas, y he ahí su justificación. En el segundo caso, la anulación del vínculo familiar o, incluso, amical fue un recurso también utilizado en el conflicto armado. Dicho vínculo, en el contexto de la revolución,

---

<sup>133</sup> En la cita 1 y 2, además, se incide que no es la lucha de clases como fenómeno independiente, sino la lucha de clases “librada por el proletariado” o “la lucha de clases obrera”, enfatizando en el hecho de que la lucha de clases es la “lucha de clases del proletariado”.

<sup>134</sup> Lo que lo análoga a la condición de los propios estudiantes que se encuentran también en una situación de desvinculación respecto de sus familias, y permite visualizar a Mariátegui como un hermano mayor o padre, respecto de los mismos.

<sup>135</sup> Puede verse Portocarrero (2012b: 17-30)

no existe, como lo ha sugerido el propio Oscar Ramírez Durand (“Feliciano”)<sup>136</sup>. El mismo fenómeno se puede apreciar en lo sucedido en 1984, en la base Sello de Oro: SL obligaba a muchos niños a llamarse por sus nombres y no utilizar apelativos que evidenciaban relaciones de parentesco (mamá, papá, tío, por ejemplo) para definirse como combatientes o camaradas (Del Pino 2007). De ese modo, se rompía el tejido familiar, pues este hecho garantizaba la dominación de los grupos, a partir de las prácticas de separación de niños<sup>137</sup>. Se trata de lo que el autor llama la “valoración del sacrificio familiar”<sup>138</sup>, reproducida también en las distintas estructuras del Partido<sup>139</sup>.

Cabe señalar, además, que la desvinculación familiar es uno de los rasgos recurrentes en los héroes, precisamente, por la alta misión que deben cumplir. Muchas veces, esta implica romper el tejido familiar, a fin de instaurar otra familia: el héroe cristiano, por ejemplo, afirmaba que había venido “a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra”; dicho conflicto podría ser extremo al considerar que los enemigos del “hombre” “serán los de su casa”. El héroe cristiano, quien es fruto de una relación “milagrosa”, al referirse a su familia, afirmaba, por el contrario, que “cualquiera que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano y hermana y madre” (Mc,

---

<sup>136</sup> Remitimos al portal web del Lugar de la Memoria (LUM) en el que están registradas sus declaraciones: <http://lum.cultura.pe/cdi/video/ram%C3%ADrez-durand-oscar> (Consulta: 15 de diciembre de 2017)

<sup>137</sup> No solo para entender que el origen de todo es la materia, sino también para concretar otros fines más pragmáticos, como proveerse de un ejército de reserva, el ajusticiamiento de personas en manos de un propio familiar, la prohibición de prácticas ancestrales, entre otros

<sup>138</sup> La lucha por la muerte del padre y la del hijo es un componente presente en los mitos andinos. La ausencia del padre y el abandono de los hijos, por parte de algunos cuadros senderistas, tiene su correlato precisamente con dicha lógica mítica, traducida en una conducta parricida y fratricida en un contexto figurativo (Hernández, Lemlij, Péndola, Rostorowski 1985)

<sup>139</sup> El mismo Del Pino (2007) nos recuerda que los principales cuadros del senderismo habían sacrificado, a su vez, a sus familias: Osmán Morote y Teresa Durand dejaron a sus hijos en manos de sus suegros, el médico Eduardo Matta y Yenny María Rodríguez, dejaron a su hija a un “conocido” a los pocos meses de haber nacido, y se dice que el propio Guzmán y Augusta La Torre decidieron no tener hijos para dedicarse al trabajo político (Roncagliolo 2007: 77). Es claro que el sacrificio familiar también fue experimentado por los propios senderistas. Kirk (1993:14), por ejemplo, testimonia cómo “Betty”, una ex senderista, fue abandonada muy pequeña por su madre. Dicha militante fue criada por una tía alcohólica que la golpeaba hasta que a los 17 huyó de la casa dejando una carta que decía lo siguiente: “Ya no pertenezco a esta familia. Cuando la gente pregunte, díles que me fui sin mirar atrás”. Por otro lado, llama la atención que el mismo autor, en una entrevista a “Gloria”, en la que se le pregunta sobre sus hijos, la respuesta que ella le diera fuera la siguiente: “Eso es secundario. También es secundario dónde están ellos. Finalmente, en torno a la figura de Guzmán, el motivo del sacrificio, a partir de la ruptura del vínculo familiar (o la ausencia del mismo), se encuentra presente desde su niñez (no olvidemos que el líder senderista fue también “abandonado” por su madre a sus abuelos y parientes maternos, además de haber sido un hijo ilegítimo, tal como lo fue Feliciano, otro miembro de la cúpula senderista). Este rasgo tiene una constatación anterior: el mismo Mariátegui fue abandonado por su padre cuando él y su madre se mudaron a Huacho, y creció con el estigma de ser un hijo ilegítimo. Como sea, es claro que la ruptura del tejido familiar, que implicaba un sacrificio en esa misma dimensión, fue un motivo que no solo forma parte de la biografía del propio Mariátegui, sino también de los propios cuadros y líderes senderistas, así como de la figura del héroe, condenado a desvincularse de su matriz familiar para cumplir su misión.

3, 34- 35). Del mismo modo, si pensamos en el repertorio andino, los héroes fundadores son fruto de entidades divinas y humanas. La misma noción de familia, en el pensamiento mítico andino, muchas veces no solo se extiende a las relaciones parentales existentes, sino a aquellas que se dan entre los seres humanos con los muertos, ancestros, o entre elementos inanimados que también se asumen con vida (Ansión 1987), lo que permite cuestionar los principios éticos mínimos como el respeto a la vida, la dignidad, la libertad, entre otros.

Pero si bien la deshumanización y la desvinculación familiar fueron estrategias claves, el vitalismo de objetos inanimados se vuelve también en otro recurso que construye un escenario discursivo sobrenatural, mágico, en el que el límite entre lo vivo y lo inerte es inexistente, y en el que el destino se impone, en desmedro de la agencia humana. De algún modo es lo sucede con esa gran noción de Historia en la doctrina marxista, un agente vital que dirige el desarrollo de la humanidad a través de la lucha de clases. El repertorio andino- católico, respecto de ese agente vital que es dueño del destino es evidente y, de hecho, es uno de los rasgos de la sujeción colonial asentada en las zonas andinas, que se asocia a la idea de la salvación (Portocarrero 2012b)<sup>140</sup>. Es precisamente en el mundo andino en donde la sacralización de personas por sus cualidades humanas, heroicas o políticas tiende a realizarse; en especial si han muerto por causas no naturales. Lo mismo puede decirse de fenómenos naturaleza como el agua, las heladas, e incluso con los pronósticos que son convertidos en santos y, por tanto, en actores de la historia. (García Miranda 1998).

En segundo lugar, la idea de un Mariátegui que no solo es producto de la lucha de clase, sino que crece y se desarrolla en el “fragor” de la misma (cita 3) revela su carácter formativo, y ubica a Mariátegui en un proceso de aprendizaje que lo consolida progresivamente como combatiente<sup>141</sup>. Es precisamente el contexto bélico el que domina la descripción de la situación nacional e internacional en los documentos senderistas. En estos se representa a las potencias “imperialistas” (EEUU y URSS) como bestias que luchan entre sí que serán arrojadas al mar, en alusión al apocalipsis bíblico. Lo mismo sucede cuando la lucha interna es representada no como un debate arduo entre puntos de vista (que es lo que realmente fue), sino como una lucha de carácter bélico<sup>142</sup>. En estos casos, el contexto en el que aparece Mariátegui y en el que

---

<sup>140</sup> Incluso en algunos himnos católicos quechuas como el “Pacha pakkariy uylla”, analizado por Portocarrero (2012b), subyace la idea de que la historia debería ser como un “proceso sin sujeto”, como parece sugerirse en la concepción de la Historia del marxismo.

<sup>141</sup> La atribución de Mariátegui como “combatiente” se desarrolla en el apartado 3.4.2.

<sup>142</sup> Remitimos al apartado 3.4.2 en el que se desarrolla dicho aspecto.

vive el militante es uno ya de fragor de una lucha “librada por el proletariado” (cita 1)<sup>143</sup> y la mención de que JCM “creció y se desarrolló en la lucha de clases” contribuye a ello<sup>144</sup>. Cabe mencionar que una dimensión importante del mito del héroe es precisamente la de su aprendizaje como combatiente, en la que debe superar una serie de pruebas que, en el fondo, representan la lucha por solucionar sus propias contradicciones<sup>145</sup>.

En tercer lugar, la referencia al Amauta como “síntesis” o “remate”, y no solo como “producto”, tiene un fuerte componente heroico y hasta mesiánico. En el mito, el héroe sintetiza las contradicciones de su sociedad a partir del aprendizaje realizado y las pruebas que tiene que superar. El propio marxismo no es ajeno a dicho espíritu: la lucha de clases orienta su procedencia hacia el dominio de la dialéctica, como proceso autogenerador de la realidad y del hombre<sup>146</sup>. Para un estudiante emparentado con dicha doctrina<sup>147</sup>, Mariátegui, efectivamente, sería producto de un proceso dialéctico que determina todo fenómeno natural (para Marx existe una perfecta unidad entre el mundo natural y el humano). Dicha concepción, como sugiere Steiner (2001) no está alejada de una visión sagrada y mesiánica de la historia, en la medida que esta colocará al proletariado como agente revolucionario llamado a consolidar, de forma mesiánica, el universo socialista.

De modo que podemos hablar de la prefiguración de tres Mariátegui: uno que tiene a la lucha de clase como origen previo, otro que realiza su aprendizaje iniciático en el fragor de dicha lucha, y, finalmente, otro que es la síntesis y conclusión de la misma.

Estos tres aspectos, sin embargo, podrían desprender otros sentidos si los vinculamos con los repertorios andinos- católicos, “activados” a partir de un proceso de

---

<sup>143</sup> Como se verá en el apartado 3.4.2, la equivalencia entre “vivir” y “combatir” es absoluta en varios documentos posteriores a 1970.

<sup>144</sup> Añadamos los modelos mentales ya descritos, sobre los conflictos sociales, las guerrillas de 1965, la protesta por la gratuidad de la enseñanza, entre otras. Para mayor detalle, ver el apartado 3.1.1.

<sup>145</sup> Para mayor detalle, puede verse Campbell (2014:26,37,92)

<sup>146</sup> No nos referimos al hombre como producto de la conciencia de sí mismo, determinado por las formas del pensamiento y, en última instancia, por el desarrollo de la materia, reflejada en la lucha de clases. Nos referimos al hombre como un elemento que es también producto de la materia. De hecho, la supuesta familia consanguínea de Mariátegui no sería propiamente su origen, sino aquella base material que, incluso, dio sentido a esa superestructura llamada “familia”.

<sup>147</sup> Hay que recordar que la enseñanza de la dialéctica marxista estuvo presente en los manuales usados por los estudiantes cristobalinos, procedentes de la URSS, muchas veces difundidos por los mismos profesores universitarios, y entre los propios estudiantes secundarios. Además, parte de las reformas curriculares hechas en la UNSCH y otras universidades públicas hechas a inicios de los 70 se insertaban cursos como Dialéctica de la Naturaleza, nombre de uno de los libros emblemáticos de Engels. De hecho, el curso de Física para los alumnos en el primer año era “materia y movimiento” (Degregori 2013:178-179; 2015b). Agregamos a ello el hecho de que en las escuelas políticas, Elena Yparraguirre y Augusta La Torre (dos cuadros centrales de SL) impartían clases en las que el primer tema era el de la “ley de la dialéctica y de la contradicción como motores de la historia” (Zapata 2017:88)

“ampliación de marcos”: en el camino de buscar entender el mensaje, la audiencia llena los vacíos interpretativos con proposiciones que guarden coherencia con sus propios repertorios. Dichas proposiciones constituyen verdaderas implicaturas, a partir de la aplicación relevante de dichos marcos previos. En especial, considerando que estamos ante una audiencia que privilegia la oralidad en un contexto universitario<sup>148</sup>. Así, las referencias a la lucha de clases como principio dual y otras referencias en el discurso senderista<sup>149</sup> pudieron haber tenido un correlato mítico en los procesos duales de la cultura andina<sup>150</sup>. Dicha analogía ha sido sugerida por Ansión (1992), Flores Galindo (2008), Manrique (2015), Portocarrero (2012a, 2012b), entre otros<sup>151</sup>.

Considero, adicionalmente, que dicho correlato podría evidenciarse, también, en los siguientes aspectos<sup>152</sup>. En primer lugar, se trata de principios que, a pesar de ser distintos, se complementan (es decir, que cada uno posee lo que le hace falta al otro). En la doctrina marxista, la clase capitalista lo es a partir de la plusvalía obtenida de la clase trabajadora. A su vez, esta se autodefine en virtud de una situación de explotación ocasionada por la falta de propiedad de los medios de producción. En el mundo andino hay una lógica similar: existen paradigmas base de oposición complementaria (*yanantin*), como el de varón- mujer, primogénito- segundo hijo,

---

<sup>148</sup> Puede verse Biondi y Zapata (2006:144-145) respecto de dicha mentalidad oral. En una publicación más reciente, Zapata (2017:51, 64) advierte que muchos de esos iniciales estudiantes constituían “la primera generación letrada” o “primera generación alfabeta de su familia.

<sup>149</sup> En el discurso senderista, aparte de la lucha de clases, la referencia a realidades duales como lo viejo/ lo nuevo, las contradicciones “que se agolpan” en el guerrillero (PCP-SL 1980b) se encuentran referidas al inicio de la lucha armada. Lo mismo podríamos decir de la llamada “lucha entre dos líneas”, la bandera negra y la bandera roja, y una serie de elementos duales que deben solucionarse en la propia lucha armada. Así, al referirse a la revolución y la contrarrevolución se afirma que “somos dos partes de una unidad ligadas y en lucha creciente” (PCP-SL 1980b)

<sup>150</sup> La idea de que la cultura andina se organiza en torno a principios duales y complementarios, tanto en su pensamiento como en su organización, es bastante extendida. Puede verse Sánchez (2015), Depaz (2015) Pease (2014), entre otros.

<sup>151</sup> En concreto, Ansión identifica la presencia de dicho aspecto con la inversión del mundo en algunos volantes senderistas, al lograr distinguir una imagen dual y hasta tripartita de la visión andina.

“La obscuridad frente a la luz. Lo negro frente a lo rojo. Son las imágenes que podemos encontrar en uno de los pocos volantes conocidos de Sendero Luminoso: un lado negro que a su vez se subdivide en dos: a la izquierda, los presos, la cárcel, y a la derecha, otro recuadro a su vez dividido en dos sectores, arriba los guerrilleros con atuendos andinos y abajo las fuerzas del ejército y la policía cometiendo masacres y despedazando cuerpos. En el otro lado, el lado rojo, no hay divisiones: una sola imagen que se organiza alrededor de un sol rojo naciente, banderas desplegadas al viento y una multitud portando carteles (...)

En el caso de Flores Galindo, la dualidad andina, en el contexto del conflicto armado interno, es la que “emerge y se encuentra con un discurso político”, refiriéndose al discurso senderista; incluso, señala que dicho dualismo estaba presente en las imágenes del cristianismo interiorizado en los Andes, a través del apocalipsis y el juicio final” (2008: 341- 342). En el caso de Portocarrero, uno de los rasgos que configurarían la base común entre SL y la élite de la UNSCH sería la presencia esa lucha dicotómica entre el bien y el mal que espera una conclusión final, un cataclismo (2012a:128).

<sup>152</sup> En lo que sigue, se detallará una explicación relativa a los principios duales andinos. Para ello puede verse Depaz (2015), Montes (2014), Núñez del Prado (1979), Pease (2014), Rostworowski (2014), Ossio (2008), entre otros.

derecha- izquierda, que pueden constituir, a escala mayor, otras oposiciones como el de puna- valle, individuo- comunidad ayllu- Estado, arriba- abajo<sup>153</sup>, masculino-femenino, moderno-antiguo, entre otros. En estos casos, como afirma Montes (1999), nos encontramos ante dos conceptos contrarios, pero que se complementan, pues dicha dependencia contribuye a mantener el equilibrio social. Estos aspectos contrarios pueden dar pie también a la dicotomía bien/mal presente en la tradición andina como un rasgo que sustenta una concepción mítica de la historia. En esta se suceden edades que se corresponden la creación y destrucción continuas de la humanidad.

Un segundo aspecto es que entre ambos elementos existe una relación asimétrica. Dicha condición, al poner en peligro el sistema, introduce una solución que posibilita el equilibrio. Para la doctrina marxista es la revolución y la futura dictadura del proletariado. Para el mundo andino, existen, al menos, 3 “soluciones”: la compensación, que es un recurso correctivo, a fin de que la parte más favorecida brinde a la otra una compensación en reciprocidad por los privilegios recibidos; la mediación, que supone la existencia de un tercer elemento que permita la articulación entre los elementos opuestos. Se trata de un movimiento de apertura, en el que no existe dicotomía entre las mismas, pues hay un vínculo unificante que permite el discurrir de la vida; se trata del tercer elemento, el *chawpi*, que compagina los principios duales del mundo y permite la creación de un ciclo de vida, una nueva humanidad. Una tercera “solución” es el *cuti* (que quiere decir inversión, vuelta, regreso, restitución, retorno, revolución), que consiste en la alternancia jerárquica de los opuestos. Dicho fenómeno se da a partir de la exacerbación de la violencia o lucha entre ambos principios duales. El resultado será el predominio de uno sobre el otro y la lucha posterior para invertir dicho ordenamiento jerárquico. De todas estas “soluciones”, es claro que *cuti* es el que más se aproxima a la idea de la revolución: el proletariado (abajo) tomará el poder (arriba), en un proceso de inversión de las condiciones hegemónicas.

Un tercer aspecto es que hay una semejanza sobre lo que anima el devenir histórico. En la doctrina marxista, es la lucha de clase como “motor” espontáneo de la historia<sup>154</sup>. En el mundo andino, un concepto semejante es el de *Kamaq*, que puede interpretarse como “aliento vivificador” (Depaz 2015), y que permite, del mismo modo

---

<sup>153</sup> Por ejemplo, en un solo ayllu pueden existir dos parcialidades: la alta masculina y la baja femenina. Se juntan para enfrentar a otros ayllus; sin embargo, hay reglas que prohíben el matrimonio entre miembros de dichas mitades.

<sup>154</sup> Según Degregori (2010: 160), uno de los rasgos del senderismo es precisamente la “valoración positiva” que se tiene de la espontaneidad de las masas, y la idea de que la vanguardia debería estar al servicio de dicha espontaneidad.

que la lucha de clases, el discurrir de los principios duales andinos que propician la creación y la civilización. Dicha noción no está vinculada al hombre sino a la dinámica de toda la creación (Depaz 2015: 219). De hecho está asociado a las huacas, a los ancestros y al inca como fuentes de la misma (Hernández 2012: 127).

Finalmente, la analogía entre lucha de clases y la dualidad andina también se evidencia en el rasgo universal de ambas. En el primer caso, hay que decir que su componente universal radica no solo en la disputa entre la clase capitalista y la clase obrera, sino en el hecho de que se constituya como la concreción del carácter multidimensional en un contexto de disputa hegemónica. En otras palabras, la lucha de clases implica la compaginación de los distintos saberes subordinados al principio del antagonismo de clase, en la medida que esta dinamiza la superestructura, inclusive, más allá de los periodos históricos<sup>155</sup>. Del mismo modo, en la tradición andina, los opuestos complementarios son elementos que trascienden la singularidad y más bien están presentes como propiedad inherente en los múltiples procesos de la vida. Sánchez (2014: 41), por ejemplo, afirma que el principio de pares en la sociedad andina es universal, pues hace posible una homologación de las dimensiones sociales, temporales y espaciales de la realidad<sup>156</sup>, lo que nos permite inferir que el héroe, a partir de su procedencia de la lucha de clases como *cuti*, trasciende las referencias locales y temporales. De hecho, esta dialéctica entre lo singular y lo universal está presente en la representación de Mariátegui cuando se expresa que “fundió la verdad universal del marxismo-leninismo con las condiciones concretas específicas del proceso revolucionario peruano” (PCP-SL 1972a). Similar afirmación puede encontrarse en FER UNI (1971b) y en PCP-SL (1970b), en el que se dice que la Base de Unidad del PCP “liga lo universal con lo particular y lo internacional con lo nacional”<sup>157</sup>.

Por supuesto, lo expuesto no implica asumir una equivalencia exhaustiva entre la dialéctica marxista y el dualismo o paridad andina. Javier Lajo (2017) ha planteado que la diferencia entre la primera y la segunda es que aquella implica superar la contradicción a través de un término que sintetice los contrarios y los supere. En la dialéctica andina, por el contrario, no se busca un tercero que sintetice y anule los contrarios, sino que busque mantener el equilibrio proporcional entre los mismos, sin anularlos. Es claro, sin embargo, que, a pesar de estas diferencias, la analogía

---

<sup>155</sup> En el Manifiesto del Partido Comunista, Marx y Engels plantean esta idea de forma clara: "La historia (escrita) de todas las sociedades existentes hasta ahora es la historia de la lucha de clases."

<sup>156</sup> Portocarrero (2012a:27) plantea, a partir del análisis de textos posteriores, algo parecido cuando afirma que la lucha de clases es, para Guzmán, la causa primordial, el hecho fundante y dinamizador del mundo.

<sup>157</sup> Se afirma que fue capaz de “poder fundir la realidad universal del marxismo-leninismo con la vigencia concreta de nuestro profeta revolucionario” (Guzmán 1968).

aparente entre ambas podría suscitar cierta adherencia al mensaje senderista, a partir de las semejanzas ya señaladas y los niveles de comprensión y adherencia del auditorio a dichos paradigmas. De hecho, parece claro que el propio perfil del estudiante huamanguino podría haber propiciado este acercamiento poco crítico al marxismo, que propicie un contacto entre los marcos interpretativos señalados<sup>158</sup>. Un dato que ayuda a complementar dicha hipótesis es que el propio Mao parece concebir la contradicción dialéctica (a la que hemos vinculado con la lucha de clases) como un fenómeno más cercano a la dualidad del taoísmo que a la del marxismo, lo que le permitió que muchos militantes chinos la entendieran así. El taoísmo, precisamente, concibe el *ying* y el *yang* como elementos similares a los componentes de la paridad andina, en la medida que son opuestos que en determinados momentos se encuentran en lucha y, en otro, se complementan (Montes Ruiz 1999: 129-160; Ossio 2005: 203; Toledo Brückmann 2016)<sup>159</sup>.

Finalmente, la lucha de clases también puede ser análoga a la dualidad presente en el repertorio católico extendido en el territorio ayacuchano. Me refiero a la creencia en la existencia de Dios y el demonio (el bien y el mal), vinculadas a las circunstancias culturales y experiencias de vida de la población: el primero explicaría la prosperidad y la armonía, mientras que el segundo las desgracias que puedan suceder (Marzal 2002). Ambos son entidades antagónicas y dicha tensión será superada por el advenimiento de un mesías que combata al Demonio. También, podemos considerar la dualidad Padre-Hijo (espíritu- materia), profeta (antecesor – mesías, la doble venida de Cristo, entre otros. En un contexto andino, incluso, “poco preocupado” por tener una lectura fiel de los escritos bíblicos (Marzal 2002), es posible que Dios y Jesús sean dos divinidades distintas o la misma. Por otro lado, Campbell parece sugerir la presencia de la dualidad en la creación bíblica cuando cita el segundo verso del Génesis, en el que se afirma que “el espíritu de Dios se movía sobre la haz de las aguas”, lo cual revela, como en otras culturas, la relación entre el espíritu generador (Padre) con la Madre<sup>160</sup>.

¿Cómo estos aspectos pudieron aportar a la construcción del marco interpretativo de Mariátegui respecto de su origen?

Si nos centramos en los principios de mediación y de inversión del orden, la lucha de clases puede vincularse al principio dual mítico que organiza el mundo de

---

<sup>158</sup> Las causas de ello, por supuesto, no se deben necesariamente a una incapacidad intelectual, sino al modo autoritario de enseñanza, a los manuales hechos para la repetición, y, entre otros motivos, a las dificultades de lectoescritura de un estudiante provinciano. Al respecto, remitimos a la lectura del apartado 2.4.

<sup>159</sup> En la misma línea, Strong ya había planteado que la visión marxista se vinculó al mundo andino a partir de lo cercana que había entre el Pensamiento Mao Tse Tung y aquel (1992:88).

<sup>160</sup> Al respecto, puede verse Campbell 2006: 268.

forma complementaria (la clase capitalista y la clase proletaria son “clases” finalmente, en tensión), lo que permite un ciclo de la vida en donde el antagonismo no es todavía radical. El tercer término, que media entre ambos, el vínculo unificante, sería el capitalismo, en la medida que permite y viabiliza dicha relación; de modo que podríamos decir que este permite esa tensión colaborativa, una fase de la humanidad creada por dicha dualidad o tripartición (clase burguesa, clase obrera y capitalismo) que asegura la creación y mantenimiento del *statuo quo*. En dicho contexto, Mariátegui, como “producto” de la lucha de clases, podría asumirse como hijo del capitalismo, no en el sentido de “agente” del mismo (primer hombre, dios creador, *chawpi*, inca, mesías), sino como hijo de la lucha de clases al interior del mismo, en el que se va produciendo una tensión radical entre los polos opuestos y se desarrolla un proceso de inversión (*cuti*). Se trata de la lucha entre un dios creador y otro que aparece (el proletariado personificado en Mariátegui) para vencer y cambiar el predominio de la relación. En la analogía que venimos realizando, se trata de la clase proletaria frente a la clase burguesa. En ese sentido, Mariátegui es “producto” de la lucha de clase en la medida que lo es de una contradicción insalvable, en la que el dios- proletariado vence al dios- burguesía<sup>161</sup>: Mariátegui es hijo de la lucha de clases, en el sentido de hijo del proletariado que “no tiene otro sentido que la lucha de clases” (PCP-SL1980b), lo que lo consolida, en términos míticos, en padre de una nueva humanidad.

Así, Mariátegui es el vencedor de un conflicto dual en el cual crece, se desarrolla y es, al mismo tiempo, conclusión. El sustrato mítico andino es revelador al respecto: la lucha de dioses creadores que destruyen una humanidad previa y crean otra es clave en el cambio del mundo de forma sucesiva, hasta la llegada de un dios solar que culmine la creación<sup>162</sup> (como se verá, Mariátegui, como Mao y Guzmán, son identificados con el sol<sup>163</sup>). Este último Dios configuraría la cuarta edad en la genealogía andina mítica. Si seguimos la comparación, Mariátegui encarnaría la divinidad de la cuarta edad de la creación- destrucción del mundo, por su rasgo solar y culminante, debido a la lucha con otra divinidad previa (en el mito andino, la secuencia creación- destrucción viene dada por la lucha de dioses creadores). Y si nuestra hipótesis de la analogía entre Mariátegui y Guzmán se confirma, la representación de este último como la “cuarta espada” tendría no solo un basamento ideológico (Marx, Lenin y Mao serían las tres “espadas” previas) sino también mítico. Este último caso lo emparenta con el aspecto mesiánico que hemos señalado respecto del Amauta.

---

<sup>161</sup> En la misma línea se afirma que FER que “un mundo nuevo surgía de las entrañas del mundo viejo. El socialismo surgía del capitalismo y a la vez lo destruía” (FER-UNI 1971a)

<sup>162</sup> Puede verse Pease (1973: 25).

<sup>163</sup> Puede verse el apartado 3.2.2.

¿Es todo este razonamiento demasiado forzado? Creemos que no. Más bien justifica la forma reveladora cómo la dinámica de los principios duales andinos guarda analogía con los principios marxistas duales sugeridos por Ansión, Flores Galindo y Portocarrero. En especial, cuando constatamos que SL pretende forzar dicho correlato (y en ese sentido, solo corroboramos dicha lógica): la representación que hace Guzmán del capitalismo es la de un ser sobrenatural, monstruoso y apocalíptico, que alberga una dualidad en su interior: la lucha entre los Estados Unidos y la Unión Soviética como agentes del mismo. En otros documentos, la clase obrera nace de la entrañas del capitalismo como “un siniestro sistema que apareció sudando sangre y lodo por todos los poros” en el contexto de una “epopeya mundial” (PCP-SL 1980b<sup>164</sup>).

Adicionalmente, creemos que al ser representado como producto de una instancia dicotómica “sobrenatural”, Mariátegui puede ser visualizado como un héroe primordial. Es decir, como una entidad alejada de la esfera mundana y cercana a la esfera divina creadora (ya que en su origen intervienen dos principios sobrenaturales en constante lucha)<sup>165</sup>. Siguiendo a Campbell (2006), esta clase de héroe será distinta al héroe humano, que cumple con la condición de ser procreado por una divinidad y una mortal, y tiene como misión la fundación de una ciudad o establecer las pautas de la vida social<sup>166</sup>. Estamos, así, ante la prefiguración de un Dios- Padre en la figura de Mariátegui, que es procreado por dos divinidades que entran en conflicto. Mariátegui aparecería como una tercera divinidad creadora que, de acuerdo a la lógica del mito, destruirá la humanidad imperfecta anterior y reconstruirá una nueva (el “hombre nuevo”), en un contexto de lucha por su perfección<sup>167</sup>.

Por otro lado, el atributo paternal de Mariátegui se enfatiza al referirlo como “padre del socialismo peruano” (CVR 2003: tomo 1; Guzmán 1968)<sup>168</sup>, que llega a reiterarse de forma implícita, cuando se acusa a la izquierda revisionista de realizar una “práctica castradora” (cursivas mías), al celebrar siempre el aniversario de la

---

<sup>164</sup> En textos posteriores, la guerra popular será representada prácticamente como una “grandiosa epopeya de la historia mundial” (PCP-SL, 1980b), o con connotaciones míticas al referirla como “un conflicto entre titanes (*Labor de titanes*).

<sup>165</sup> Para Sánchez (2014:247), la dualidad puede asumirse como la participación de dos divinidades lejanas, opuestas entres sí que propician el surgimiento y ordenamiento del mundo. En el caso de Mariátegui, al vincular su origen a la lucha de clases, se le reviste de un estatus divino y no de uno semidivino.

<sup>166</sup> De Mariátegui se dice que trajo “una misión” de su viaje a Europa: “trabajar por la formación del socialismo en el Perú” (Guzmán 1968).

<sup>167</sup> Su labor de creación “gigantesca” puede verse, entre otros, en *Para entender a Mariátegui* (Guzmán 1968) en donde se afirma que fue el “creador del sindicalismo clasista, (...) creador de la Confederación General de Trabajadores del Perú (...)”, pero también en su aspecto civilizatorio, en la medida que “plantea las bases generales de la constitución orgánica de ese organismo sindical, (...) las formas de lucha y nos habla de la huelga (...)” y del “problema de la propaganda y la agitación”.

<sup>168</sup> Entendemos que es una atribución de buena parte de la izquierda peruana de entonces, pero enfatizamos cómo Guzmán la hace suya para efectos de lo que venimos diciendo.

muerte de Mariátegui y no de su nacimiento (PCP-BR 1967)<sup>169</sup>. Ello permite imaginar a Mariátegui como padre de una genealogía familiar compuesta por los estudiantes universitarios, caracterizados, en mayor o menor medida, por el desarraigo<sup>170</sup>. Al respecto, según Kirk (a partir de entrevistas a senderistas presas), el efecto que Guzmán desprendía en ellas era, efectivamente, semejante a la de un padre (1993:149). En el mismo sentido, Portocarrero, en un análisis de la procesión de senderistas presas en una cárcel limeña, precisó que la imagen que se representaba de Guzmán era también la de una figura paternal, a quien se le mira de abajo hacia arriba, y en la que él es representado “serio, pero sonriente, cálido, pero confiado” (2012b:156). Por otro lado, hay que recordar que luego de su captura, el líder senderista, al referirse a Deodato Juárez Cruzatt, jefe de propaganda de SL, y Tito Valle Travesaño, miembro de Socorro Popular, declaró al General Ketín Vidal que se trataban de sus “mejores hijos” (Portocarrero 2012a: 141; Manrique 2015: 246).

Finalmente, llama la atención un relato metafórico de la propia Elena Yparraguirre (1995) escrito en la cárcel, en el que alude a dicho rol paternal: un padre sabio, con sus hijos e hijas, emprenden un viaje épico desde los Andes hacia el mar, a fin de “navegar en sus tormentosas aguas para arrancar de él todas sus bondades y entregarlas a su pueblo”. En la ruta, algunos de sus hijos enfermaron, otros murieron, pero cuando iban a subir la última cumbre, el padre es atrapado por la policía. El relato continúa con el padre intentando convencer a sus hijos que deben guardar el camión por las condiciones adversas presentadas; estos no le obedecen y mueren desbarrancándose en un abismo, hasta que los hijos de los hijos “reconstituyeron” el camión (la palabra que resalto es intencional, precisamente para evidenciar la analogía posible con el proceso de Reconstitución), volvieron a emprender el camino y llegaron al mar. Se trata de una historia- parábola en la que el padre puede ser atribuido a Mariátegui como padre de hijos que reconstituirán el Partido, o a Guzmán, alentando a

---

<sup>169</sup> 8 años después, el Centro de Trabajo Intelectual “Mariátegui” de Lima publicaría “*Viva el 80 aniversario del nacimiento de Mariátegui*” (1975) en donde se redonda en la misma atribución: “Hoy que las clases dominantes (...) intentan canonizar y beatificar a Mariátegui, *castrando* su pensamiento revolucionario y ubicándolo en el “museo de la historia”, es un deber revolucionario poner atención todas nuestras fuerzas para desbaratar esta campaña de la reacción y de sus lacayos (...) (cursivas nuestras)”.

<sup>170</sup> Un dato curioso del interés de Guzmán por la figura del padre es que en el “Plan de Investigación en el campo” elaborado por la Facción para guiar la investigación de sus estudiantes en 1968 se plantea investigar, entre otras cosas, la figura del padre de familia, en relación a la importancia que tiene dicha figura especialmente sobre los hijos. Por otro lado, la idea de conformar una “nueva” familia”, no basada en vínculos consanguíneos se puede apreciar también en el caso ya mencionado de Betty, al afirmar en la carta referida que su familia era “el pueblo”. De hecho, la propia senderista mencionó que ya dentro de SL les hacían repetir algunos principios, “especialmente que eras una familia dedicada a la misma causa” (Kirk 1993:41).

una nueva reconstitución de su organización luego de su captura<sup>171</sup>.

En síntesis, hemos demorado una larga explicación para mostrar que la representación de la “lucha de clases” como instancia progenitora, pueden desprender discursivamente algunos sentidos poco obvios, pero que organizan la experiencia del auditorio sobre la naturaleza y procedencia de JCM. En primer lugar, lo vincula a los principios marxistas como parte de una dialéctica de la naturaleza, en la que se construye un marco sobre el devenir de la misma (todos procedemos de la materia y no de nuestra filiación biológica). En segundo lugar, permite visualizar a un héroe deshumanizado, al dejar de lado su filiación familiar, atribuyendo la agencia a una instancia social (la lucha de clase y el proletariado). En tercer lugar, se le vincula, alusivamente, a los principios duales andinos y cristianos y, por tanto, se le aproxima a la figura de un mesías que equilibre la dinámica de los mismos. Paradójicamente, lo convierte en “padre” de una nueva descendencia: los estudiantes universitarios. Dicho rol paterno se justifica en términos míticos al proponer al héroe como producto de dos instancias no humanas, lo que lo aleja de la figura del hijo- héroe, proveniente de una divinidad y una madre humana<sup>172</sup>. Finalmente, construye un marco de referencia bélico, a partir del sentido confrontacional de “lucha”, que guarda consonancia con la representación bélica que se hace en la documentación partidaria de la situación internacional, nacional y del partido en la que se encuentra inserto el estudiante cristobalino.

### ***El proletariado como Madre Universal***

La representación de Mariátegui como descendiente de la lucha de clases no es la única presente en los textos analizados. En el mismo documento citado (PCP-SL 1975), su origen también se vincula al proletariado como “expresión” del mismo. El caso es similar al de la lucha de clases: el origen del Amauta no es humano, y la agencia es atribuida a un fenómeno externo, lo que enfatiza el rasgo deshumanizante del héroe.

(4) “es su más alta expresión” (refiriéndose al proletariado)

(5) “Mariátegui es expresión política culminante del proletariado peruano”

---

<sup>171</sup> Aun ahora, la hipótesis de que dicha organización se está reconstituyendo es válida. El propio jefe de la Dircote usa dicho término al alertar sobre el mausoleo de presos senderistas construido en comas. Se puede ver la nota respectiva en la siguiente dirección electrónica: <http://elcomercio.pe/lima/mausoleo-comas-version-familiares-sepultados-262805>

<sup>172</sup> Presentarlo como hijo o como padre, en un contexto mítico, no supondría ninguna dificultad. En el catolicismo andino ambos pueden confundirse (Fuenzalida 1979; Marzal 2002, 2005).

(6) “Mariátegui como expresión política concentrada de la clase obrera”<sup>173</sup>

En las citas, al igual que en el caso de la lucha de clases, se enfatiza el carácter de síntesis de Mariátegui respecto del proletariado. Así, Mariátegui es “alta expresión”, o expresión “culminante” y “concentrada” del proletariado (citas 5 y 6) y guarda semejanzas con aquellas que lo vinculan a la lucha de clases como “síntesis” o “remate” (cita 2): la aproximación semántica entre dichos conceptos nos permite establecer una relación de equivalencia entre “proletariado” y “lucha de clases”, de modo que, aunque son distintas, pueden interpretarse como si refirieran al mismo origen: el proletariado en la lucha de clases, y no solo la lucha de clases.

En todos los casos, se trata de un ejemplar modélico que representa un salto cualitativo desde una instancia material hacia una condición humana, pues se trata del proletariado hecho carne, de la misma forma como Cristo es también la encarnación de Dios<sup>174</sup>.

De ese modo, el vínculo con “proletariado” permite reforzar, como en el caso de “lucha de clases”, la existencia de dos Mariátegui: el que desciende de una instancia sobrehumana y el que representa un modelo heroico que sintetiza a la clase obrera como modelo ejemplar. Es decir, como una instancia final y representativa de un proceso previo. Dicha instancia sobrehumana es el proletariado, tal como se desprende del análisis realizado.

Para explicar lo anterior, hay que señalar que junto a la idea de “proletariado” y “clase obrera”, Guzmán tiende a utilizar en otros documentos una noción semánticamente cercana a las mismas, que es la de “masa”, entendida como “muchedumbre”. Por ejemplo, en *Retomemos a Mariátegui y sigamos su camino* (1975), se cita a Mariátegui para afirmar que este “considera que la presencia de las masas llena la época contemporánea, que las muchedumbres, como él dice, son protagonistas de la escena actual; que las inmensas mayorías cuajadas como clase obrera tienen un mito, una meta, la revolución social” (en términos marxistas, es probable que la noción de clase obrera sea similar a la de “masa obrera”). En otros casos es una noción más amplia que “clase obrera” y que “clase obrera peruana”: ya desde su concepción de “muchedumbre”, la cita no solo la relaciona a “clase” en el sentido más directo, sino a un proletariado que incluyera, en el caso del Perú, al

---

<sup>173</sup> Dichos atributos guardan semejanza con lo expresado también en FER- UNI (1971b), en donde se afirma que es “la más alta y acabada expresión del proletariado peruano”; en un documento del Centro de Trabajo Intelectual “Mariátegui” de Lima, en el que se declara que “es expresión política de la clase obrera”, así como un discurso más próximo al inicio de la lucha armada (1979b), en el que Guzmán afirma del Amauta que “la clase lo encarnó”.

<sup>174</sup> Comparar con 1 Juan 1: 14; 1 Timoteo 3:16 y 2 Juan 1:07

campesinado. Así, en el mismo discurso, Guzmán cita a Mariátegui cuando sugiere que las masas están conformadas por “El héroe anónimo de la fábrica, de la mina, del campo (...)”, legitimando esta idea de una clase proletaria más amplia que la de los clásicos “obreros”. De modo que “proletariado”, “clase obrera” y “masa” son términos que guardan cierta equivalencia, tanto para Mariátegui como para el líder senderista. El mismo Guzmán, en *Por la Nueva Bandera* (1979), diría que “(...) por el fragor de la clase y de las masas se generó a un José Carlos Mariátegui”, estableciendo una equivalencia mucho más cercana entre ambas nociones respecto del origen del Amauta. Finalmente, en una entrevista, Guzmán (1989) afirma que su organización se apoya en las masas, a la que identifica también con el “pueblo” y con la “clase”, estableciendo sus componentes en la línea de lo que interpretaba Mariátegui como proletariado: “es nuestro campesinado principalmente pobre, es la intelectualidad, la burguesía”. Entonces, el origen de Mariátegui es atribuido a la lucha de clases, pero también a una instancia descrita por una relación léxica de equivalencia, compuesta por el “proletariado”, la “clase” y la “masa”. En este último caso, el discurso político de Guzmán juega con la dicotomía particular/ universal para referirse a la clase obrera como “masa” (universal), como “proletariado peruano” y “clase obrera peruana” (particular), insistiendo en el carácter dual del héroe, cuyo rasgo es ser universal y particular al mismo tiempo (Campbell 2006).

Además, la noción de Masa en los textos senderistas suele asociarse también a un componente maternal y creador. Por ejemplo, en *Comencemos a derrumbar los muros y desplegar la aurora*, se le llama “la única fuerza de la historia”<sup>175</sup>; asimismo, se afirma que “todo” “se sustenta en la masa”; y que “cuando esa masa habla todo se estremece, el orden comienza a temblar, las altas cumbres se agachan, las estrellas tienen otro rumbo, porque las masas hacen y pueden todo”. En *Somos los iniciadores*, Guzmán afirma que las masas “son la fibra misma, el latido inagotable de la historia. Así van generando el pensamiento, la ciencia, lo más alto”. Lo mismo sucede cuando se expresa que “crean el nuevo Estado que brilla desafiante al sol” y que “de sus entrañas sale todo”, además de la relevante mención de que las masas “nutren al Partido” (MPP, ¿1990?)<sup>176</sup>

Se trata, pues, de la Diosa Madre o principio femenino hacia el cual el héroe mítico se dirige a partir de su llamado, y por quien inicia el viaje hacia el aprendizaje de las verdades del mundo y el autoconocimiento. Centrándose en ello, Campbell (2006) plantea que este encuentro con la Diosa Madre es la última tarea del héroe, la más

---

<sup>175</sup> En términos análogos, en FER (1974a) se afirma que “el pueblo es la fuerza motriz de la historia mundial”.

<sup>176</sup> Nos referimos a la canción “A las masas”.

extrema, semejante a la del amor incondicional de un niño a su madre, que demanda de él compromiso, coraje, a fin de emprender el viaje hacia su fuerza procreadora. En el contexto andino, dicha categoría se asemeja a la noción de *pacha* como matriz genésica; es decir, como creadora del mundo o Madre Cósmica. Otras atribuciones de “pacha” son “la meta que otorga la dicha a la búsqueda terrena y no terrena de todos los héroes (p. 105), la “madre, hermana, amante y esposa”, “el marco que rodea al mundo: “espacio, tiempo y causalidad” (Depaz 2015: 105, 111)<sup>177</sup>. Así parece considerarlo Guzmán cuando en un discurso de 1979, llama la atención a sus cuadros militares al decirles que la “masa” los está llamando, en especial coincidencia con la voz de esa Diosa Madre que “llama” al héroe mítico para cumplir con su misión. En *Comencemos a derrumbar los muros y a desplegar la aurora*, se afirma que “las masas claman organizar la rebelión”, y se dice que los militantes presentes en dicha reunión han “venido a organizar el clamor de la masa”, incidiendo en que “los dirigentes deben escuchar el más leve rumor de la masa, con un “fino oído” para ello. Similar acepción tiene la Madre de Cristo como “simiente del mesías” y, como ya dijimos, ese culto de la diosa-madre de las sociedades agrícolas; recordemos cómo de forma sincrética no solo la Virgen es considerada una santa, sino que, en la tradición andina, se la vincula a la Pachamama<sup>178</sup>.

De ese modo, Mariátegui no solo tiene un origen dual (la lucha de clases) sino único (el proletariado en la lucha de clases), del mismo modo que es Padre o Dios creador de una nueva humanidad, hijo o concreción de la divinidad en la tierra, pero también ambos a la vez: héroe primordial y héroe civilizador<sup>179</sup>. Dicho carácter ambiguo tiene sentido a partir de lo que venimos diciendo: Mariátegui es hijo de la lucha del proletariado, pero padre de los militantes universitarios. Dicho carácter

---

<sup>177</sup> García Miranda (1998) la vincula al pasado, presente y futuro, y también a la eternidad. Ossio (2008) plantea que es espacio y tiempo a la vez.

<sup>178</sup> En el mismo sentido, la masa no tiene una referencia local ni tiempo específico. Según el marxismo, siempre ha existido bajo distintas “máscaras” y ha sido sojuzgada, también, bajo distintas formas de dominación (esclavismo, feudalismo, capitalismo, imperialismo). Se trata de una entidad de carácter universal y atemporal, pues se trata de una dimensión sagrada que no es reductible a coordenadas espacio temporales (Depaz 2015), al igual que la lucha de clases (ya sea en la lectura a partir del repertorio andino como en los alcances de la doctrina marxista). A partir de ello, la lucha que está dispuesto a emprender no se vincula a un concepto doctrinario, sino al origen de la vida y la posibilidad de empezar una nueva creación. El proceso de ampliación de marcos efectuado por Guzmán, a partir del repertorio andino y cristiano, permite también concebir a Mariátegui ya no solo como una divinidad creadora, sino como un hijo- héroe que, en la búsqueda de su origen genésico, retorna de su viaje (o la muerte) con una misión que es la de fundar un pensamiento o, a largo plazo, la nueva civilización comunista. Aunque no se le representa como proveniente de una mujer, su viaje está destinado a encontrar el arquetipo de la madre.

<sup>179</sup> Al respecto, Portocarrero (2012a:27), al estudiar la figura de Guzmán, plantea que él mismo se representa también dualmente, en la línea del análisis que venimos haciendo del Amauta: como hijo dispuesto al sacrificio, pero también, otras veces, como padre omnisciente y todopoderoso que debe ser obedecido sin condiciones.

ambiguo forma parte del repertorio andino y cristiano: en el primer caso, hay que recordar que las divinidades creadoras como Wiracocha, Tunupa, entre otras, fueron representadas en los relatos de las crónicas de forma humana (Millones 2008; Pease 2014:25); lo mismo ocurre con el Incarrí, al que se le atribuye un rol creador (en la versión de Puquio recogida por Arguedas) pero también de “criatura” (en la versión de Qéro de Efraín Morote Best) (Fuenzalida 1977, 1979). En dicha versión, el héroe que es producto de la Virgen, considerada santa, es mesiánico, así como lo es el Incarrí, que es hijo del sol y de una mujer vinculada al pastoreo (“salvaje”), en la versión mesiánica de Puquio (Ossio 2000). En el catolicismo andino, finalmente, la confusión entre Dios y Jesús parece ser bastante frecuente (Marzal 2002, 2005), lo que confirma la idea de que en el mundo campesino Dios y Cristo son “el mismo y uno”, y se les identifica con el sol y el Inca (Fuenzalida, 1979), lo cual estrecha los marcos de interpretación entre ambos discursos.

Finalmente, si se análoga la tensa relación entre clase capitalista y clase obrera como principios divinos masculino- femenino<sup>180</sup>, esta sería análoga a la relación Padre (Capitalismo)- Madre (proletariado, campesinado, pacha). En este sentido, Mariátegui sería el primer hombre creado, el hijo que de forma heroica entablaría la lucha contra el Padre- Capitalismo<sup>181</sup> para sustituirlo y erigirse como el Padre del Socialismo<sup>182</sup>.

En resumen, hemos querido mostrar que, al igual que “lucha de clases”, “proletariado” también funciona como un concepto- trampa, en la medida que desprende sentidos que evitan la posibilidad de una interpretación única respecto de la naturaleza y procedencia del héroe. En un primer caso, se análoga a “lucha de clases”, a partir de las predicaciones equivalentes, lo que permite darle una identidad al estudiante desde una dimensión confrontacional (que ayude a formar una impronta propicia para la lucha armada, aspecto perseguido desde la V Conferencia en 1965), pero, a la vez, estacionaria (que contribuye a una identidad más estable con la masa, propicia para la organización de la misma). En un segundo momento, permite organizar la comprensión de la procedencia de Mariátegui desde repertorios andino- católicos previos, al establecerse relaciones léxicas que aluden a dichos repertorios.

Así, “lucha de clases” puede emparentarse con los principios duales andinos concretados en la idea de un Padre- Capitalismo y una Madre- Socialismo en un

---

<sup>180</sup> Según Ossio (2000) y Montes Ruiz (1999), dichas fuerzas creadoras podrían ser masculina y femenina.

<sup>181</sup> En *La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental* (1923) Mariátegui afirma que “la doctrina socialista y proletaria es hija de la sociedad capitalista y burguesa”.

<sup>182</sup> La lógica fraticida, propia de los mitos andinos, se aprecia en este enfrentamiento entre el Hijo (Mariátegui) y el Padre (Capitalismo). Dicho tipo de lucha, en el mito, ocurre en los orígenes de la creación, de modo que es símbolo de un acto de creación posterior.

contexto de rivalidad, lo que permite la inversión o *pachacuti*, a partir de la aparición de Mariátegui, nuevo Dios creador y padre de una nueva humanidad. Por otro lado, “proletariado” o “masa” pueden tener un correlato con “Pacha”, como instancia genésica, a partir de lo señalado en los discursos próximos al inicio del conflicto armado. Estaríamos ante un Mariátegui- hijo, a partir de su crecimiento en el “fragor” de la lucha de clases y la de ser síntesis y conclusión de la misma. Se trata de una interpretación mesiánica muy relacionado al relato del héroe, y que permite jugar con la ambigüedad Padre- Hijo, como ocurre con las figuras creadoras y mesiánicas en el discurso mítico.

Los aspectos reseñados hasta este momento no hacen sino confirmar lo manifestado por Guzmán en un discurso de 1980, en el que se sugiere la naturaleza divina de la “lucha de clases” y del “proletariado”, entre otras instancias.

- (7) “Entusiasmo es participar de la fuerza de los dioses, por eso rebotamos entusiasmo, pues participamos de la divinidades del mundo actual: la masa, la clase, el marxismo, la revolución” (PCP-SL 1980a)

La construcción sagrada de dichas instituciones nos enfrenta ante un discurso en el que se sacraliza, en este caso, no a personas, sino a fenómenos o hechos sociales, tal como ocurre con el pensamiento mítico y la tradición andina. De hecho, nos invita a establecer una genealogía divina, presente claramente en el discurso senderista: “El primer Congreso es hijo de dos grandes padres: del Partido y de la Guerra Popular” (Guzmán 1988), “la clase engendra al Partido, el Partido se levantó y comenzó a andar, es hijo de la tormenta” (PCP-SL 1979a), “la revolución nos engendró como comunistas” (PCP-SL 1979a), de la misma forma como se afirmaba que Mariátegui provenía de la lucha de clases y el proletariado, y que, a su vez, había “engendrado” el socialismo peruano (Guzmán 1968). En estos casos puede apreciarse cómo la deshumanización y el vitalismo, como recursos ya referidos, son constantes en el discurso de SL, además de la “sintonía” que se establece con el discurso mítico de la creación y la lucha de dioses.

### 3.1.2.2. Mariátegui como héroe que retorna

“El héroe, que en su vida representa la perspectiva dual, después de su muerte es todavía una imagen sintetizadora: Como Carlomagno, duerme solo y se levantará a la hora del destino, o sea, está entre nosotros bajo otra forma”

Campbell (2006: 317)

“Volveré y seré millones”

Túpac Catari

“Nuestros campesinos, pues, reactualizando sus antiguas gestas (Túpac Amaru, los Catari, etc) nuevamente toman el único camino: la lucha”

Facción Roja [1963]

Ahora, si bien la procedencia de Mariátegui como “lucha de clases” y “proletariado”/ “masa” puede activar significados sobre su carácter divino y mesiánico, otros recursos particulares pueden contribuir también a ello. En su estudio sobre el discurso senderista, Biondi y Zapata (2006: 128-130) plantean cómo el uso del verbo en indicativo y en presente produce dos efectos en el lector: por un lado, la sensación de su inevitabilidad y, por otro lado, la ilusión de que se está hablando de algo real y constatable. Expliquémonos un poco más: dentro del modo indicativo, el uso del presente simple puede generar el efecto de un tiempo permanente o atemporal, en la medida que los hechos no están condicionados por contextos cronológicos, lo que permite articular el pasado, el presente y el futuro en una sola dimensión temporal: el “aquí y ahora”. Dicho fenómeno permite un segundo efecto retórico: la naturalización respecto de lo que se explica, en la medida que asegura “la inevitabilidad de lo transcurrido y lo por transcurrir” (Biondi y Zapata 2006: 133)<sup>183</sup>. Se trata de aspectos muy presentes en los discursos que se remiten a contar una historia de carácter político (Oteiza, 2014), a fin de presentarla como verdadera. Así, la audiencia se ve

---

<sup>183</sup> Ambos aspectos son propios de carácter cíclico del tiempo en poblaciones precapitalistas. En estas el tiempo histórico es desplazado por un tiempo mítico. Este concibe la experiencia del tiempo como una sucesión de hechos, sino como la repetición de un arquetipo o hecho primigenio fundamental que dio origen a la realidad, de modo que cualquier acto emula la acción primera y la reactualiza, lo que permite que el pasado, presente y futuro, digamos, estén constreñidos a un eterno presente o a un eterno retorno. De ese modo la experiencia del tiempo implica un tiempo circular que repite de forma permanente el arquetipo, a partir de conductas que se vuelven rituales y que tienen un carácter creador, regenerador, como si todo estuviera nuevamente comenzando. La idea de lo inevitable es también un rasgo de la tradición andino colonial del siervo como recuerda Portocarrero (2012b).

interpelada por este carácter temporal y es invitada a vivir un suceso anterior de forma inevitable, e incluso futuro, a fin de experimentar su actualidad.

En el caso de la representación de Mariátegui, se puede observar que esta oscila entre el uso del pretérito, pero también del presente histórico. Dicho recurso se complementa con la ausencia de relaciones causales que puedan explicar su origen, lo que permite visualizarlo como un ser desvinculado, no solo de una relación familiar, sino también del tiempo, como ocurre con la figura heroica:

los héroes pertenecen al pasado, pero por el solo hecho de haber tenido actitudes y conductas sobresalientes, estos seres singulares han adquirido una categoría que vale por siempre, y escapan, en consecuencia, del plano cronológico, y de ese modo el héroe se adscribe a la intemporalidad del mito (Bauzá 1998: 13).

En el mismo sentido, la idea de un héroe que pertenece a una dimensión atemporal y, por tanto, mítica, lo aproxima al tiempo cíclico, en la medida que los sucesos repiten una pauta ya ocurrida con anterioridad. Cada repetición configuraría uno o varios ciclos que están mediados por un momento de destrucción y recreación del mundo. Al respecto, una investigación hecha por Ansión (1987) a partir de relatos orales recogidos entre 1981 y 1983, en las provincias ayacuchanas de influencia senderista<sup>184</sup>, revela que el pensamiento mítico de Ayacucho concibe el tiempo y el espacio como instancias próximas, y que el primero es asumido como cíclico o escatológico. Este hecho permite confirmar la existencia de una base mítica clara que pudo constituirse en una gran premisa para el estudiante senderista respecto del tiempo. De hecho, las categorías temporales andinas se orientan hacia esa dirección: no remiten a un pasado, presente y futuro, como términos estancos, sino a “kipa” como el “atrás futuro” y “ñaupa” como el “adelante pasado”, ejes que revelan circularidad del tiempo (Godenzzi 2005:23-24). Dicha condición puede apreciarse en algunos gráficos senderistas y en la atribución de “hombre de nuevo tipo”, atribuida al Amauta.

---

<sup>184</sup> Nos referimos a La Mar, Víctor Fajardo, entre otros lugares de influencia senderista.



Figura 2. FER (1975); FER-San Marcos (1978)<sup>185</sup>

En este primer caso, se puede observar cómo se privilegian los tres tiempos cronológicos concretados en la direccionalidad de la mirada del Amauta. En los tres casos, Mariátegui está presente y retomarlo (como exige la portada) implicaría asumirlo en sus tres dimensiones, y no solo en una. Es el presente articulado como punto de encuentro, de modo similar a lo que representaba el principio *Kay* andino (el “aquí y ahora”) y el “eterno presente”, en el que el tiempo sagrado es la reactualización de un evento primordial (el nacimiento de Mariátegui, la Constitución reactualizada como Reconstitución partidaria, entre otras). Así, existe un Mariátegui del pasado (el de la fundación del Partido), uno del presente (el de la refundación del PCP) y uno del futuro (el que guía la lucha armada), recuperado circularmente en un tiempo ahistórico que sintetiza la dinámica del tiempo. De hecho, si se mira bien, la posición misma de los rostros, los planos y la estrechez entre ellos parecen sugerir la idea de una rotación, en la que el rostro de Mariátegui que tiene mayor relevancia es el que se ubica en el centro. De forma similar, en el mundo andino, las distintas dimensiones del tiempo y del espacio son articuladas por el *Chawpi* o Centro que simbólicamente puede ser un árbol, una montaña<sup>186</sup> o el propio Inca; en el mundo cristiano, la figura análoga es la de Cristo<sup>187</sup>. No es de extrañar que el texto bíblico se refiera a Jesús como “el que fue, el que es y el que será”, y que en un documento senderista se diga de Mariátegui que “fue y es, hasta hoy, quien más profundamente sintió, vivió y vió

<sup>185</sup> Quisiéramos insistir en que varios gráficos usados por SL forman parte del repertorio de gráficos de la izquierda peruana que buscó revitalizar a Mariátegui. Esta situación, sin embargo, no exime el análisis que se pueda realizarse de ellos en el contexto de documentos que sí hizo suyos dicha agrupación y de otros gráficos propios que sí uso.

<sup>186</sup> Precisamente en un documento del FER-UNI se afirma que Mariátegui es “el centro de nuestro pueblo” (1975)

<sup>187</sup> Ambos personajes son el Centro del mundo, en la medida que su existencia coloca en equilibrio al cosmos y articula el tiempo hacia un devenir.

nuestra realidad” (1972a). En ambas citas la intención de colocar al héroe más allá de las restricciones cronológicas es evidente. En el primer caso, el héroe bíblico es representado como una instancia que trasciende el tiempo, a partir de los usos verbales (“fue”, “es”, “será”). En el segundo caso, la cita revela la vigencia del Amauta tanto en pasado (“fue”) como en el presente (“es”), pero a través de una construcción oracional particular: Mariátegui “fue y es hasta hoy”, lo que permite visualizar su existencia de forma prolongada, más allá de su presencia física: el Amauta no está muerto sino que sigue viviendo.

Dicho rasgo también se puede apreciar en dos imágenes, correspondientes a Bandera Roja y un afiche sobre su 50 aniversario de la fundación del Partido Socialista respectivamente:



Figura 3. Representación circular de los líderes del marxismo. BR Nro 47 (1976)



Figura 4. Líderes del marxismo alrededor de Mariátegui (BR, 1978)

En las figuras, la configuración de las mismas es la del cosmos en la que los cuatro marxistas emblemáticos, reconocidos por Guzmán, se encuentran fuera de la Tierra, como dioses, satélites o planetas en una posición expectante. El orden que se establece busca centrar la atención en el rostro de mayores dimensiones, que es el de Marx, flanqueado por Engels y Lenin, en una primera línea, y, en una segunda instancia, por Stalin y Mao. En esta segunda línea, aparece también la Tierra, observada con expectativa por los demás líderes marxistas. En la imagen 4 aparece una configuración similar, con la diferencia de que los mismos personajes se encuentran ordenados cronológicamente, de izquierda a derecha: Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao. A diferencia de la figura 3, aparece el rostro de Mariátegui en lugar de la Tierra, lo que acentúa su rasgo universal. Este se encuentra de perfil como si estuviera dirigiéndose hacia el este, que es precisamente el lugar donde sale el sol y nace el

héroe<sup>188</sup>. Además, se encuentra en la parte inferior del ciclo (dentro de una configuración ascendente/descendente), como si el héroe todavía no hubiera vuelto a nacer. El estarlo supondría dejar la posición de perfil, y figurar de frente como los cuatro otros teóricos marxistas en la parte superior. En el mito, precisamente, el héroe emprende un viaje hacia un mundo lejano, muchas veces emparentado con la muerte, el infierno o el mundo subterráneo (arriba/ abajo). A través de este, rejuvenece<sup>189</sup> y regresa al mundo, o vuelve a nacer para cumplir su misión. En cualquier caso, su nacimiento es reiterativo, y su muerte constituye “otra modalidad de la existencia humana” (Eliade 1981: 91).

Lo dicho hasta el momento es atribuible también a Guzmán: en la figura 5 se aprecia un escenario similar al modo cómo es presentado Mariátegui en las figuras 3 y 4. El líder senderista se encuentra en la tierra y sobre esta (“adentro” y fuera de la misma) y es observado con agrado por los otros líderes que son representados como divinidades o planetas, de forma similar a lo que ocurre con Mariátegui en la figura 4. Sin embargo, en la imagen 6, a Guzmán se le aprecia como una entidad netamente sobrehumana, cercano a los otros líderes marxistas. En este caso, no solo está sosteniendo la bandera del marxismo-leninismo, sino que está asentándola en el Perú, como si fuera un aplicador o fundador de dicha doctrina<sup>190</sup>. Paralelamente tiene un libro que insinúa revelar (por su posición espacial paralela a la bandera) algunas proposiciones o leyes que debe seguir. El gesto serio y hasta enojado, a diferencia de su imagen en la Figura 5, lo representan de esa forma dual ya sugerida por Portocarrero (2012a:27) como un Dios exigente, autoritario, a diferencia del gesto benévolo de la figura anterior.

---

<sup>188</sup> En un próximo apartado se explicará cómo es posible que exista una interpretación del uso que hace SL de los rostros de perfil de Mariátegui y el rostro de frente: el primero puede ser interpretado como la idea de un Mariátegui en camino a la reconstitución. No es todavía el héroe que vuelve totalmente, pues solo tendrá una posición más estacionaria (de frente) cuando haya cumplido su labor que es reconstituir el Partido para la guerra popular.

<sup>189</sup> Una descripción similar respecto de dicho rejuvenecimiento, en el mito andino, se puede apreciar en Sánchez (2014: 255). Por su parte, Ossio (2000, 2008) ha planteado, también, que el recorrido de los héroes fundadores andinos fue de abajo hacia arriba (Urin- Hanan). El primero se asocia a la Pachamama, como sabemos, y Hanan a las divinidades principales. El propio Incarrí, afirma, se inscribe en esta lógica. En la figura 4, precisamente, la cabeza de Mariátegui transita simbólicamente por el Ukupacha, en analogía a lo que sucede en la cabeza del Incarrí al interior de la tierra, hasta reestablecerse en cuerpo entero.

<sup>190</sup> Remitimos al apartado 3.3. sobre el rol aparentemente contradictorio de fundador y aplicador de Mariátegui.



Figura 5. "¡Viva el marxismo!  
¡Abajo el revisionismo!" (Anónimo, 2009)



Figura 6. Guzmán como fundador  
(Extraída PERUCRPM)

El ciclo cosmogónico del héroe también se insinuaría aquí: al igual que Mariátegui, Guzmán recorre el submundo para luego nacer e imponerse al mismo a fin de cumplir una misión liberadora. Dicha misión está asegurada por el acceso a algún objeto que sea fuente de poder (en el mito, una espada, el fuego de los dioses, la inmortalidad, entre otros); en este caso, se trata de un tipo de saber trascendental, representado por la bandera y el libro.

### 3.1.2.3. Mariátegui como “hombre de nuevo tipo”

Hasta el momento hemos visto cómo el uso del indicativo y el análisis de algunas imágenes nos colocan en el contexto de un tiempo sagrado en la representación de Mariátegui (y de Guzmán). Veamos ahora cómo la representación de Mariátegui también es sugerido cuando se le designa como un “hombre de nuevo tipo” <sup>191</sup> (PCP- SL 1972a, 1975). Esta atribución tiene un marco de referencia alusivo al marxismo de Gramsci y a la concepción de “hombre matinal” de Mariátegui, textos

<sup>191</sup> Dicha metáfora forma parte de esa constante división que realiza Guzmán entre lo nuevo y lo viejo: En *Somos los iniciadores*, la dicotomía Nuevo/Viejo se encuentra en relación al inicio de la lucha armada y la oposición a la misma: “Los comunistas hoy deben estar muy claros, qué es lo nuevo y qué es lo viejo. Reitero, lo nuevo es la lucha armada, son las ardientes llamas inmarcesibles de la guerra popular (...); sólo eso es lo nuevo, lo demás es lo viejo, es el pasado y de ese pasado hay que guardarse porque el pasado siempre pretende restablecerse de mil formas en lo nuevo”. Para ello, sería necesario, también, un “Partido de nuevo tipo”. La metáfora de lo nuevo /lo viejo se traduce cuando se afirma que el objetivo de la guerra es el “nuevo poder” (Guzmán 1988), en relación a la búsqueda República de Nueva Democracia. También, cuando, años después, se refiere al II pleno como un “comenzar de nuevo” (PCP-SL 1970a) y a la necesidad del partido de formar organizaciones de “nuevo” tipo” (FER UNI 1971b).

probablemente conocidos por la militancia senderista<sup>192</sup>. En el primer caso, el “hombre nuevo” es aquel que puede cambiar las relaciones sociales a partir de una nueva interpretación de sí mismo: la revolución no implicaría solo transformar las estructuras productivas de la sociedad, sino, también, y de forma más relevante, transformar al hombre y su cultura. En el segundo caso, para Mariátegui, la referencia al “hombre nuevo” se aproxima a la de ese “hombre matinal”<sup>193</sup>, que busca dar respuesta al vacío de certezas que lo alberga, como símbolo de la decadencia burguesa, y que vuelve a redescubrirse como un hombre con fe, con capacidad de acción, en la medida que solo es posible superar dicho vacío a partir de la necesidad creadora. La idea del nuevo nacimiento está presente en *Somos los iniciadores* (1980), donde se afirma que los comunistas “deben estar muy claros, qué es lo nuevo y qué es lo viejo”, estableciendo un punto de inflexión entre el presente (el inicio de la guerra) y el pasado<sup>194</sup>. En canciones como *Gloria a los héroes* la representación de Guzmán tiene también dichos atributos, cuando se afirma que Gonzalo “va sembrando” “la progenie de los hombres nuevos”, aludiendo a la metáfora cristiana de la “siembra”<sup>195</sup>. En dicho relato, Dios siembra hombres “en buena tierra” que escuchan el mensaje salvífico, tienen raíces y “nacen” a la vida de salvación propuesta por Jesús como “hombre nuevo” (Ef. 4:26; Col. 3: 10). Desde la cárcel, Guzmán seguirá usando la metáfora de la siembra al dar cuenta de las primeras acciones partidarias de la Facción en Ayacucho: “A ese campesinado, fértil tierra esperando semilla, llegó el Partido”. En *Somos los iniciadores* (1980b), la misma metáfora es utilizada para indicar la necesidad de una actitud nueva en los militantes, pero también aludiendo a la urgencia de que el mensaje senderista se expanda, frente ya a la inminencia del inicio de las acciones armadas: “hay que sembrar lo nuevo a fondo”.

Lo nuevo como un “renacer” también puede apreciarse en dos episodios referidos por Strong (1992:98) y Kirk (1993:41) en el contexto del conflicto armado. El primero es el de un ritual realizado en homenaje a los senderistas caídos; en este uno de los líderes declaraba que los guerrilleros muertos debían retornar a la lucha armada. Esta expresión es análoga a lo que planteaba Túpac Amaru, siglos antes, cuando expresaba que “todos los que murieron bajo sus órdenes en esta guerra tienen seguridad de que resucitarán después de que se haia finalizado” (Valcárcel, citado por

---

<sup>192</sup> Nos referimos a *Alma Matinal* (1928)

<sup>193</sup> Precisamente Carla Sagástegui ha recordado que para Mariátegui “hombre nuevo” y “hombre matinal” refieren lo mismo (1995: 337).

<sup>194</sup> Por lo demás, esa condición implica también ostentar un nuevo nombre, una nueva identidad. De ahí la necesidad de los jóvenes senderistas de renunciar a la familia consanguínea, abandonar sus nombres originales, y asumir sus “alias” particulares, no solo con una función de resguardo frente a la posibilidad de la prisión, sino como un verdadero “pasaje de transición” hacia el senderismo

<sup>195</sup> Remitimos al lector a la “Parábola del sembrador”. (Mt. 13:3-9).

Ossio 1973: 26<sup>196</sup>). El segundo episodio es el de una pintura senderista, a propósito de la I Escuela Militar. Esta contiene una expresión de Guzmán que es relevante: “Esto somos nosotros, este es el nuevo despertar. ¡Camaradas, hemos renacido!”<sup>197</sup>. En la misma línea, resulta pertinente mencionar que en una canción senderista se afirma que el 19 de junio<sup>198</sup> (los senderistas muertos) “atrasamos el infierno conquistando el Día de la Heroicidad”, en alusión a la figura de Cristo que, según creencia muy popular, atravesó el infierno para resucitar.

Por otro lado, la idea de su representación circular (figuras 2, 3 y 4) y de un “hombre nuevo” que renace tiene un correlato con los sucesivos ciclos míticos de la cultura andina, mediados por etapas de destrucción y creación del mundo<sup>199</sup>. También es posible establecer una conexión con el hipotexto bíblico respecto de la designación de “hombre de nuevo tipo”, pues tiene un marco de referencia que vincula al Amauta con la figura de Cristo como “hombre nuevo”, el símbolo del “nuevo pacto” o “Nuevo Adán”, “el hombre definitivo”, del cual el primer Adán era una especie de realización imperfecta<sup>200</sup>. La analogía puede extenderse aún más: así como Jesús cierra el ciclo inaugurado por el primer Adán, Mariátegui, en los años 70, cierra el ciclo interrumpido por su muerte en los años 20: el Mariátegui imperfecto, mortal, cede paso a un Mariátegui en espíritu o integralmente renovado en los años 70. La metáfora está también presente en los consejos que brindan los apóstoles a quienes quieran plegarse al mensaje cristiano, cuando se les sugiere que “deben despojarse de su vida pasada, del hombre viejo, corrompido por las concupiscencias engañosas” y, más bien, deben renovarse y “revestirse” “del hombre nuevo, creado según Dios, en justicia y santidad verdadera” (Ef 4,22-24). Dicha cita guarda concordancia con el mensaje de Cristo a Nicodemo que transcribimos por las implicancias que arroja en torno al héroe, la Diosa Madre y su carácter divino.

---

<sup>196</sup> El hecho es referido también por Strong (1992:78).

<sup>197</sup> Según Zapata (2017: 198), hay testimonios que aseguran que esta fue exclamación común por parte de los senderistas antes de entrar en combate.

<sup>198</sup> Nos referimos a la matanza de los penales del 19 de junio de 1986. El texto al que referimos es “Nada ni nadie nos detendrá”, que, coincidentemente, es el título de un texto escrito por un senderista antes de morir en dicho episodio.

<sup>199</sup> El planteamiento central es que el hombre andino concibe su historia como un tiempo cíclico compuesto o encapsulado por una sucesión de eras o ciclos históricos. El tránsito de un ciclo a otros es representado por un cataclismo cósmico que recibe el nombre de *pachacuti*. Cada ciclo dura mil años cuando se trata de cinco edades o quinientos, cuando cada una de ellas se desdobra. Dicho tipo de pensamiento, además, constituye una constante no solo de las mitologías andinas sino mesoamericanas (Bravo 2000).

<sup>200</sup> “Adán, el primer hombre, fue creado un ser viviente; el último Adán, como un espíritu que da vida” (1Cor. 15, 45).

¿Cómo puede un hombre nacer siendo ya viejo? ¿Acaso puede entrar por segunda vez en el vientre de su madre y nacer? Jesús respondió: En verdad, en verdad te digo que el que no nace de agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Lo que es nacido de la carne, carne es, y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es. No te asombres de que te haya dicho: ``Os es necesario nacer de nuevo. (Juan 3:3-7).<sup>201</sup>

Finalmente, la idea de lo viejo/nuevo asociado a la muerte/vida tiene también un asidero en las múltiples creencias andinas que podrían haber generado efectos contextuales en la audiencia. Por ejemplo, la idea de que la muerte es un modo de tener una vida latente y no la culminación de la misma<sup>202</sup>, en consonancia con el pensamiento mítico en el que la muerte constituye “otra modalidad de la existencia humana” (Eliade 1981: 91). Otro caso lo constituye la creencia en los gentiles, antepasados andinos que fueron muertos, como castigo por corromper a su sociedad, pero que aún siguen vivos entre los cerros o piedras (Ansión 1987), o la “vuelta” de los ancestros para proteger a los suyos o la creencia en los “aparecidos” en Ayacucho, hecho no siempre atribuido a seres malignos (Millones 1998), la idea de que la muerte no suscita el sentimiento de ausencia, pues tiene previstos mecanismos de compensación, como la reencarnación parcial o total (real o simbólica) del difunto (Thomas 1983). Añadamos a esta serie de repertorios la práctica andina de sacralizar a líderes legendarios, ya sean estos jefes de etnias, dirigentes campesinos, guerrilleros<sup>203</sup> y hasta delincuentes comunes (Millones, Tomoeda, Fuji 1998), así como el estatus que se le brinda en el catolicismo popular al santo como una persona físicamente presente: Cristo (a veces confundido con Dios) es también considerado precisamente un ser santo (Marzal 2002: 375), lo que permite desprender equivalencias simbólicas entre el mesías cristiano y Mariátegui.

Esta idea de lo nuevo que retorna y rechaza “lo viejo” puede estar vinculada también a la de la inversión del mundo, que implica dicha “vuelta” mesiánica, latente en el mundo andino desde la conquista (Ossio 1973). De hecho, se encuentra presente en las letras de algunos huaynos, que para 1974, propugnaban la idea de una revolución como inversión del mundo (Flores Galindo 2008). Este aspecto, para algunos circular y para otros escatológico de la historia andina, también se puede reconocer en los hallazgos de Vergara (1986), quien identificó el componente de la

---

<sup>201</sup> La idea de un “nuevo nacimiento” a partir del bautismo y el rechazo del creyente a su antigua condición (la del “hombre viejo”), es central en la prédica evangélica y en la religiosidad popular católica. Asimismo, lo es la creencia en de la resurrección y la segunda venida de Cristo (Marzal 2002, 2005).

<sup>202</sup> García Miranda (1996: 117) plantea que la muerte es la continuidad de la vida; es “garantía” de la vida o “sirve” a la vida

<sup>203</sup> Edith Lagos, de hecho, fue también sacralizada como lo fueron varios guerrilleros de las guerrillas de 1965.

inversión en el carnaval andino, en el que los campesinos “pretenden una suerte de mundo al revés” (que) parece anticipar un protagonismo popular” (1986:3). Para Ritter (2013) dicho protagonismo estaba presente en la mente de los senderistas de finales de 1970 e inicios de la década de 1980. De hecho, el carnaval, según este investigador, es el ritual público más extendido y arraigado en la región ayacuchana. Y son algunas de las canciones presentes en dichas celebraciones las que se convertirían en recursos utilizados por SL para hacer canciones. Las podemos encontrar en algunas composiciones de Carlos Huamán López (Camarada “Luis o “Salinas”) difundido por el Diario, en el análisis de Strong (1992), arrestado en el 2014, y seguidor de Artemio<sup>204</sup>. Lo mismo sucede con algunos textos del poeta abanquino Feliciano Mejía, en los que se establece una relación entre las guerrillas y figuras mitológicas como la serpiente, el Amaru, lo gentiles, pero, en especial, con el Inkarrí (Strong, 1992: 92-93).

Respecto de este mito, a pesar de las distintas versiones encontradas, podemos afirmar que existe una línea argumental común que lo atraviesa: El inca es decapitado por los españoles; derrotado, pasa a reinar en las sombras, en lo subterráneo o morada de la serpiente, identificándose con el Amaru (Ossio 1973). Sin embargo, este volverá para echarlos y restaurar el imperio incaico o el mundo de justicia que este representa, cuando a su cabeza que se encuentra enterrada le crezca el cuerpo (Flores Galindo 2008; Ossio 1973, 2000; Pease 2014, entre otros)<sup>205</sup>. Así, Inkarrí surge como producto del sol con una mujer “salvaje”, hecho que representa la unión de los dos principios “alto”, “bajo” (Ossio 2000), similar a la relación entre la lucha de clases ya mencionada. A pesar de ser una divinidad, asume una forma humana para poder cumplir un rol civilizatorio (vale decir, su representación es relativamente ambigua en relación a su estatus cosmológico), y es degollado debido a la codicia de los españoles. Sin embargo, en las versiones mesiánicas del mismo, como en la recogida por Arguedas en la década del 50 en Ayacucho, una de las que tuvo mayor repercusión (Ossio 2000), se afirma que cuando el Inca se “reconstituya” (el verbo “reconstituir” es el que figura en la traducción de Arguedas), habrá un *pachacuti*, pues el Inca volvería para hacer justicia a los desposeídos y reivindicar al

---

<sup>204</sup> Remitimos a la siguiente dirección electrónica: <http://diariocorreo.pe/ciudad/policia-captura-al-camarada-salinas-22914>

<sup>205</sup> En *Somos los iniciadores* (1980b), Guzmán parece estar bien interesado en vincular las etapas de desarrollo de su partido, en especial la tercera, con el devenir histórico a partir de la Conquista con claro ecos utópicos: “Esta tercera etapa qué implica. Implica que la revolución, el pueblo con las manos armadas comienza a tomar el poder; y que la reacción con 400 años de explotación, que se suma a la explotación anterior porque también la hubo, (camaradas, debemos pensar muy bien, 400 años de opresión extranjera, un vil sistema servil que aún subsiste, un Estado que si bien no es sólido, tiene fuerza en la actualidad), implica que la reacción pretenderá contenernos, pretenderá oponerse al avance de la revolución”.

mundo andino. Dicha reconstitución implicaba, como ya se ha dicho, el hecho de que a la cabeza del Inca, que estaba viva dentro de la tierra, le iba a crecer el cuerpo (entendemos que está volviendo a nacer en el *Uku pacha*). Esta “inversión” del mundo, en el que el mundo subterráneo se coloca en la parte superior del yanantin cósmico, no tiene otro sentido que la apropiación de la creencia cristiana de la resurrección, a través de un “discurso de la conquista invertido” (Flores Galindo 2008:134). De ese modo, el español se convirtió en la encarnación del demonio, el anticristo o el *pishtaco* andino, a través de una simbiosis cultural. Del mismo modo, el Apocalipsis cristiano y el *pachacuti* andino se fusionaron y el Inca, la organización andina, expulsada hacia el mundo subterráneo por los poderosos, volvería a ser vigente a través de una revolución o “conflagración cósmica”

¿Tuvo tanta vigencia dicho mito en el recinto universitario y en la sociedad andina de dicha época para constituirse en un repertorio válido, aprovechado por el discurso senderista? Todo parece indicar que sí. Lo primero que habría que señalar es que la muerte o degollación del Inca es uno de los motivos presentes en canciones, puestas teatrales y danzas a lo largo del Perú (Cánepa 1988; Flores Galindo 2008; Ossio 2000; Vilcapoma 2002, entre otros)<sup>206</sup>. El mito mismo fue muy conocido en la zona centro- sur de nuestro país, y sus versiones comenzaron a proliferar, según Ossio, precisamente hacia fines de los años 50 y durante la década de 1970. En especial, en zonas de fuerte presencia senderista como Ayacucho (Puquio, Lucanas, Quinua, Saurawa, entre otros) y Cusco. Dicha época es precisamente la que corresponde a la Reconstitución del PCP.

Por otro lado, dos de las iniciales versiones de dicho relato fueron recogidas por Arguedas y por Efraín Morote Best, dos antropólogos centrales en la historia de la UNSCH. El primero fue parte de la comisión de organización académica y administrativa de dicha universidad al ser reabierta en 1959, y el segundo, rector y antropólogo de la misma (además de ser amigo de Abimael Guzmán y padre del antropólogo Osmán Morote Barrionuevo, cuadro principal de SL<sup>207</sup>). El primero traduce una versión del mito caracterizada por rasgo mesiánico, cuya popularidad se extendió ampliamente al fomentarlo en los círculos académicos y urbanos de la época. Una de las razones de su difusión fue precisamente dicho rasgo utópico, lo que motivó la

---

<sup>206</sup> Hay que añadir que el poema *Apu Inca Atawallpaman*, en el que se narra la muerte del inca y lo que esta significó, fue traducido por Arguedas en la década de los años 50. Al respecto, Molineé (1987) nos recuerda que en El Frontón se cantaba una canción comparable a dicha elegía que describía el pachacuti anterior, dando un mensaje de esperanza: “Se agitan las masas, la tormenta arrecia/ y en el gran desorden/ se levanta el sol”. El sol o lo luminoso, como veremos después, es una atribución típica de Guzmán, pero también de Mariátegui y su pensamiento.

<sup>207</sup> Para Jara (2017), Morote Best es un cuadro central de SL, el hombre que motivó a Guzmán y le facilitó todo lo necesario para desarrollar su organización en la UNSCH.

publicación temprana de *El mito de Inkarrí* (Borricaud 1956) en el que se enfatizaba dicho rasgo como parte de la cultura andina. En los años 70, Ossio (1977) publica una compilación de distintas versiones de dicho mito recogidas en distintas zonas de Ayacucho, Cuzco, Puno, Ancash, Apurímac, Junín, sin que estas sean las únicas: a lo largo de los años 80 también aparecieron otras que hicieron pensar que se trataba de un relato que formaba parte de un mito de mayores dimensiones, enfatizando su rasgo mesiánico y/o fundacional (Ossio 2000). La fuerza de dicho relato llega hasta nuestros días en la representación que hace la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal de su líder, Ezequiel Ataucusi, quien es identificado también con el Incarrí (Ossio 2015). No es de extrañar que dicho mito, presente como recurso de estudio en las pocas facultades de Antropología de la época (San Marcos, UNSCH, San Antonio Abad del Cuzco) haya tenido resonancias en los docentes y estudiantes de dichas casas de estudios. De hecho, uno de los insumos del mito del Incarrí, Túpac Amaru (para muchos el Incarrí hace referencia a Atahualpa decapitado y a Túpac Amaru II sintetizándolos), se encuentra presente en algunos documentos senderistas como héroe central<sup>208</sup>, y es el nombre designado de una de las bases del PCP: el Comité Regional Túpac Amaru del Cusco (Guzmán e Yparraguirre 2014: 354)<sup>209</sup>. No hay que olvidar que dicho “Inca” fue un elemento simbólico recogido y explotado por el gobierno velasquista (1968- 1975)<sup>210</sup> lo que nos da una idea de la vigencia del mesianismo incaico y del uso de una figura emparentada con el Incarrí durante la década de 1960 y 1970<sup>211</sup>.

A partir de la prédica senderista, lo que se buscaría, entonces, es introducir a Mariátegui en esa constelación de manifestaciones mesiánicas<sup>212</sup>, emparentada, también, con aquella creencia que en algunos sectores de los Andes asume la “vuelta

---

<sup>208</sup> Ya en un documento de la Facción en 1963, publicada en Bandera Roja Nro 2 de Ayacucho, se menciona a Túpac Amaru con connotaciones mesiánicas, al vincularlos al movimiento campesino de inicios de 1960: “Nuestros campesinos, pues, reactualizando sus antiguas gestas (Túpac Amaru, los Catari, etc) nuevamente toman el único camino: la lucha” (Guzmán e Yparraguirre 2014:69). También es mencionado en el *Informe, Programa y Tareas* de 1968, citado en el mismo documento.

<sup>209</sup> Añadamos la existencia de la guerrilla Túpac Amaru del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) ubicada en la parte central del país.

<sup>210</sup> Puede revisarse Asensio (2016) y Roca- Rey (2016).

<sup>211</sup> Hay que tomar en cuenta que dentro de la lógica cosmogónica andina, el mito de la restauración del Estado inca forma parte de un ciclo de cambios que empiezan con el Dios creador Wiracocha, que es vencido por el Dios Sol (Inti). Este se modifica al cambiar la realidad andina, luego de la invasión española, dando lugar al Incarrí y la posibilidad de una utopía creadora (Pease 2014).

<sup>212</sup> Según Ossio (1973), existen cuatro características centrales del mesianismo: 1) visión cíclica del tiempo, que lo encapsula en una sucesión de edades previas; 2) Una representación del orden cósmico organizado bajo esquemas duales; 3) la presencia de un personaje divino que es el principio ordenador; 4) una imagen del orden social inamovible y jerarquizado por relaciones de parentesco (en nuestro caso, padre- hijo). Creemos que el análisis de la figura de Mariátegui que venimos realizando precisamente cumple con dichos requisitos.

del inca”<sup>213</sup>, como respuesta a ese cataclismo que en su momento significó la colonización española, a veces identificada, con el Apocalipsis cristiano. Roldan (2010) ha planteado la hipótesis respecto del vínculo ente Guzmán y esta tradición mesiánica del Inca, al afirmar que algunos pobladores creían que se estaba cumpliendo el “ciclo de los quinientos años” para que el Rey Inka vuelva a vivir, dese 1780, y que “el Presidente Gonzalo” sería la encarnación del Inca Rey revivido, que dirigía el movimiento que pondrá “el mundo al revés” (1990: 92).

Finalmente, desde una lectura marxista, la idea de una figura mesiánica que concatena la historia dialoga muy bien con lo ya mencionado: luego de los vaivenes de la materia, lo esperable (e inevitable) es la aparición de una instancia que redima la ausencia cognoscitiva que propicia dicho conflicto, o la “sistematica” ubicándose en una etapa superior respecto de la lucha de clases: el proletariado o el partido de la clase obrera. Rol similar al que Guzmán asignaba a su propia organización, al plantear que dicha vanguardia revolucionaria era fruto de “15 mil millones de años de materia en movimiento (...)” (PCP-SL 1988).

Así, la connotación mesiánica y redentora de Mariátegui tiene una contraparte en la conceptualización marxista de la lucha de clases como motor de la historia. Al respecto, y asumiendo la analogía entre el paradigma mítico y el marxista, Steiner (2001), por ejemplo, ha planteado que el marxismo padece de esa “nostalgia por lo absoluto” que lo emparenta con un sentido teológico del hombre, de modo que este no se encuentra muy alejado del mito ni del carácter redentor de aquel. De hecho, el propio autor denomina “mesías seculares” a los líderes marxistas. Algo similar ocurre con lo sugerido por Cloudsley (1987), cuando al referirse a la visión marxista de Walter Benjamin<sup>214</sup>, encuentra semejanza entre esta y la concepción mítica del tiempo, respecto de su aspecto escatológico y primordial. Dussel (1993), por su parte, identifica el uso de metáforas bíblicas en el discurso del propio Marx, y alude a la construcción de una *demonología* construida por el Marx “teólogo”, para contraponer al capitalismo (“demonio” o dios moderno)<sup>215</sup> el proletariado (el dios liberador).

Por ello, la idea de un hombre que vuelve a nacer coincide con la idea de la iniciación y el bautismo en sociedades tradicionales: “el hombre “viejo” muere por inmersión en el agua y da nacimiento a un nuevo ser regenerado” (Eliade 1981: 81). Dicha “iniciación” implica “un cambio radical de régimen ontológico y de estatuto social” (Eliade 1981: 112), pues este no se considera acabado; para serlo, debe morir a esta

---

<sup>213</sup> Para mayor detalle, puede revisarse Ossio (1973), Marzal (2005), Flores Galindo (2008), Millones (2008), entre otros.

<sup>214</sup> Se trata de un pensador marxista vinculado al estudio de la dimensión cultural del marxismo y la crítica al carácter determinante de la base sobre la estructura para el cambio social.

<sup>215</sup> La acumulación originaria de capital sería el “pecado” en dicha analogía.

vida primera (la vida natural) y renacer a una vida superior. En ese renacimiento que es místico, “los candidatos reciben otros nombres, que serán en adelante los suyos verdaderos”<sup>216</sup>.

En ese sentido, el reclamo de Guzmán de celebrar la muerte de Mariátegui y no su nacimiento va en sintonía con lo que implica el nacimiento o la resurrección de Cristo para un auditorio andino- católico. Las fiestas religiosas que celebran el nacimiento y la muerte de Cristo (Navidad y Semana Santa) son extendidas en el territorio andino (Marzal 1983, 2005). En el primer caso, se trata del nacimiento del mesías que cierra el ciclo del pecado para iniciar el de la salvación del hombre. En el segundo, la celebración de su muerte es solo el prelude para la verdadera celebración que es su resurrección o retorno. De ese modo, Mariátegui está siendo colocado al mismo nivel que Cristo, respecto del evento de su nacimiento o su segundo nacimiento: es un héroe (primordial y humano) que “vuelve” para cumplir o reactualizar su tarea incompleta de destrucción de un mundo para crear otro. De ese modo, su ciclo mítico también puede identificarse cuando se dice que volvió de Europa como un “hombre de nuevo tipo” (PCP-SL 1972a). Este segundo nacimiento puede ser interpretado también como un viaje del cual retorna a la vida en los 70 para consolidar su misión. En *Somos los iniciadores*, Guzmán exige a sus militantes que deben ganar la intelectualidad “lo que demanda mover a la masa *como ya Mariátegui nos enseñó*; sólo así cumplirá su *papel (se entiende que Mariátegui)* y podrá servir a la más grande batalla que la historia está gestando” (cursivas ausentes en el texto original). Esta estructura de dos ciclos de la aventura heroica atribuida a Mariátegui, es la que está presente, también, en el relato bíblico: el Espíritu lleva a Jesús al desierto durante 40 días para aprender de sí mismo como hijo de Dios para volver e iniciar su misión de prédica del reino. Un segundo ciclo se iniciaría cuando Cristo es crucificado y retorna de la muerte<sup>217</sup>.

De ese modo, resulta entendible que en un documento de 1967, avalado por Guzmán, se legitimen los homenajes de la celebración del nacimiento del Amauta y condene, por el contrario, los homenajes y romerías por su muerte. Vale la pena referir completamente la cita: “deterremos la práctica de celebrar la muerte del Amauta y siendo su pensamiento algo vivo y pujante preparémonos a iniciar la celebración de su NACIMIENTO el 14 de junio”. En dicho documento, se propone, en

---

<sup>216</sup> Al respecto, la adquisición de seudónimos por parte de los integrantes del senderismo, más allá de las ventajas prácticas que pueda tener, puede tener, desprende, también, una connotación simbólica.

<sup>217</sup> Los ciclos heroicos pueden llevar a la muerte del héroe luego de que este haya tenido que luchar o pasar pruebas, siendo la muerte la prueba por excelencia; o puede morir y a partir de este hecho experimentar recién las pruebas. Son variantes del mismo ciclo cosmogónico (Campbell 2006: 31-35, 324-331).

respuesta a tradicionales prácticas de los partidos de izquierda de santificar a un Mariátegui ya fallecido, recobrar la idea de un Mariátegui “vivo”, al afirmar que “Para los revolucionarios de nuestra patria, (...) el pensamiento de Mariátegui es algo vivo y vigente”. Por el contrario, celebrar su muerte significaría prescindir de “su lado revolucionario”, pues quienes así lo hacen “celebran su muerte porque celebran que muriera” (PCP-BR 1967)<sup>218</sup>.

En ese contexto, el héroe que vuelve, renace y sigue viviendo a pesar de su muerte física se alude en un comunicado difundido en 1969 sobre la VI conferencia por parte de Guzmán. En esta se presupone la asistencia a dicha conferencia de una serie de personajes marxistas físicamente lejanos al lugar de la reunión o ya fallecidos: “La VI Conferencia eligió un presidio de honor, constituido por Carlos Marx, Federico Engels, Vladimir I. Lenin, José V. Stalin, Mao Tse Tung, Enver Hoxha Y José Carlos Mariátegui, fundador del PCP” (PCP 1969).

En dicha lógica, Mariátegui y los líderes marxistas viven, asisten a la VI Conferencia, y los límites temporales son anulados en aras de la reactualización de dichas figuras. Años después, en un discurso ya citado, Guzmán les dirá a sus cuadros que prefiere que “nuestro conjunto de seres comunistas hablen por nosotros directa y ampliamente” (PCP-SL 1979b) como si cada militante fuera la encarnación de otros que han muerto o lauxtaposición de héroes previos. Un ejemplo adicional puede complementar lo anterior: en un comunicado del Comité Nacional de Presos Políticos, a propósito de la muerte de “Nancy” (Margie Clavo Peralta) el 2015 se citan palabras que Guzmán diera en 1987, sobre lo que podríamos llamar la “eterna presencia” de sus militantes: “los prisioneros de guerra, como el personaje de la historia, siguen ganando batallas más allá de la muerte, pues viven y combaten en nosotros conquistando nuevas victorias (...)”.

Finalmente, esta apertura a un tiempo sagrado, cíclico, en el que prima el retorno, la reencarnación y no el final de la vida puede explicar algunas creencias expresadas por Guzmán, como la de que la sociedad de 1970 era semifeudal, propuesta cuestionada por diversos estudiosos, no solo porque es la tesis que sostuviera Mariátegui 50 años atrás, sino porque no se ajustaba a la realidad de los años 70<sup>219</sup>. Es como si Guzmán estuviera proyectando discursivamente el pasado al presente de la Reconstitución yuxtaponiéndolo, o como si el presente fuera una imitación del pasado. En otros casos, parecería adelantarse a las circunstancias

---

<sup>218</sup> El propio hecho de que la base de Lima de Sendero se llame 14 de junio, fecha de nacimiento del Amauta, nos da una idea de la importancia que empezó a tener en la militancia frente a la idea del nacimiento de Mariátegui.

<sup>219</sup> Nos remitimos a Tapia (1979), Hidalgo (1992), Portocarrero (2012b), Manrique (2015), Degregori (2013), entre otros.

reales. Tal vez el ejemplo más ilustrativo de ello está presente en *Sobre tres capítulos de nuestra historia*<sup>220</sup>, pero también puede visualizarse mejor en la atribución de “profeta” que le asigna años antes al propio Mariátegui (PCP-SL, 1968). En el texto referido, Guzmán invita a sus cuadros a mirar el presente desde el futuro, como un ejercicio de la imaginación, a fin de adelantarles cómo la población narrará sus hazañas<sup>221</sup>. Se trata de una estrategia de retraso del tiempo y de anticipación del mismo, que no es ajena a algunos movimientos proféticos como el cristianismo<sup>222</sup>, y que puede explicar las aparentes incoherencias del mensaje de Guzmán señalados<sup>223</sup>. En nuestra opinión, dicha estrategia permite también confundir tiempos, instaurar el tiempo mítico y preparar la creencia de una segunda venida o nacimiento de un Mariátegui espiritual que se concretará en uno físico: el propio Guzmán, considerado por sus seguidores, según Strong, como “el mesías de los conquistados” (1992: 78).

#### 3.1.2.4. Visión cíclica y tripartición

El efecto de un retorno o resurrección de Mariátegui como “hombre nuevo”, a partir del contexto mítico descrito, es complementada con la idea de que dicha “vuelta” forma parte de un Gran Ciclo (y no de ciclos interminables) que tendría un desenlace apocalíptico o de renovación del tiempo: el final de los tiempos o el inicio de otro ciclo, mediado por una etapa de destrucción (acorde con el tenor de los relatos escatológicos y mesiánicos). Así, la forma cíclica de su existencia no solo brinda a la audiencia una experiencia de ingreso a un tiempo sagrado, sino que permite su vinculación con una cronología también dividida en tres momentos (pasado, presente y futuro), asociada a otros elementos que el discurso senderista privilegia como tripartitos: el héroe mítico (andino y cristiano), la historia del PCP y la historia de la humanidad.

---

<sup>220</sup> En este texto, Guzmán realiza una descripción de cómo será el mundo que les espera en el futuro, pero usando el pasado, lo que permite ubicar al Amauta más allá de los límites cronológicos, y jugar con ellos.

<sup>221</sup> Fuera del discurso, es posible que la exageración en torno a lo que se iba a lograr en el futuro haya tomado matices que hayan permitido sobredimensionar los aspectos logísticos de su organización. Así, Tapia (1995) ha planteado que Guzmán constituía “hipotéticos batallones” que solo existían en el papel, pues no existía propiamente ningún ejército conformado. Para Hidalgo (1992), el planteamiento es similar: Guzmán inicia la lucha armada adelantándose a lo que podría ser una real preparación de sus huestes: en 1980 no existía un pensamiento militar claro, ni los recursos necesarios para ello, a diferencia de la experiencia revolucionaria china, a la que Guzmán busca emular.

<sup>222</sup> Dri (2004:12) plantea que esa fue la estrategia de Jesús al presentar su Reino como una instancia que no se encontraba en un tiempo lejano, sino en el aquí y ahora, a pesar de que en otro momento recomendaba a sus discípulos estar vigilantes, puesto que el Día del Señor podía llegar en cualquier momento.

<sup>223</sup> Jara (2017) asume que se trata de un problema psicológico del propio Guzmán, pero vemos aquí una explicación alternativa.

En el primer caso, la travesía del héroe en el mito está marcada, efectivamente, por un relato tripartito (salida, aprendizaje y retorno), que revela un viaje circular constante de aprendizaje y redención de la sociedad (como ocurre con el héroe andino que, al morir, transita por el *ukupacha* para regenerar su propio proceso fundacional o creador, o el héroe cristiano que, en su peregrinar por el infierno, logra reconstituirse y resucitar). Se entiende, sin embargo, que luego del retorno o, a causa de este, habría una fase contigua que implicaría la consolidación de la nueva sociedad por la cual se ha luchado<sup>224</sup>.

En el segundo caso, la referencia a un tiempo tripartito está vinculado a la historia del PCP, y constituye también una analogía con la representación tripartita del propio Mariátegui: en una entrevista realizada a Guzmán (1988) se establece que la historia de dicha organización tiene tres partes: Constitución, Reconstitución y Lucha Armada (se entiende que luego de esta tercera etapa, lo que vendría es la instauración de la República Popular del Perú, asociada al triunfo de la guerra popular).

En el tercer caso, la analogía con Mariátegui se centra en la cronología tripartita que esboza Guzmán de la historia humana, plasmada en *Sobre tres capítulos de nuestra historia*. Esta estaría dividida en una primera parte, caracterizada por las “sombras”, en la que se remite básicamente a la época prehispánica, la colonización española y la dependencia de distintos países europeos (a la par del paso de un proceso de colonización a semicolonización), y el capital norteamericano en la primera década del siglo XIX. La segunda etapa (o segundo capítulo, según el texto mencionado) está marcada por la aparición del proletariado (caracterizado como “luz”), las luchas obreras, y se extiende hasta la Reconstitución del PCP en el siglo XX. En esta etapa, se afirma, progresivamente las sombras van cediendo a la luz. En esta línea, la tercera etapa se caracteriza por el derrumbe de los “muros” por parte de la “luz”, en clara alusión al inicio de la lucha armada y un momento posterior que implica el despliegue del alba, que no parece haber existido previamente, sino que es la consecuencia de la acción de despliegue de la luz<sup>225</sup>. No deja de sorprender la analogía que puede existir entre la creación del día (el derrumbe de los muros y el despliegue del alba), a partir de la noche (caos), con lo relatado por diversos relatos míticos: antes de la creación del mundo existía un huevo que simboliza el germen de dicha creación. Es el caos generador que luego de su ruptura (el huevo se rompe en

---

<sup>224</sup> Dicha visión tripartita se puede apreciar también en el modo de organización del mundo andino: el mundo de abajo (*uku pacha* o mundo de los muertos), el mundo de aquí (*kay pacha*) y el mundo de arriba (*hanan pacha*). Entre los tres existe una dinámica cíclica que permite la complementariedad o la alternancia. Sin embargo, es el *kay pacha* el que constituirá el punto de articulación entre los otros dos mundos, y se convierte en la dimensión que funde a ambos.

<sup>225</sup> Como se verá en el apartado 3.2.2. la luz puede vincularse a distintos significados vinculados a la verdad, la salvación, la regeneración, lo divino y universal, entre otros.

dos, una parte es de oro que correspondería con el cielo; otra de plata, que sería la tierra; las membranas constituirían los cerros y la parte líquida interior, el océano) se asienta la creación del mundo<sup>226</sup>. La ruptura del huevo y la ruptura de los muros guardan analogía en la medida que ambos se constituyen en metáforas de un nuevo nacimiento o de un “hombre nuevo” en el contexto del ciclo mítico. En el mundo andino, dicho mito refiere a Vichama que solicita al sol crear una nueva humanidad, luego de vencer a Pachacamac. El dios Sol envía un huevo de oro, otro de plata y otro de cobre y de la ruptura de ellos nace la nueva humanidad dividida en curacas y nobles, sus mujeres, y los campesinos respectivamente. De ese modo, empieza un nuevo ciclo creador. Lo mismo podría decirse de aquel muro que divide a quienes están esclavizados por las sombras y no pueden acceder a las formas ideales en el conocido “mito de la caverna” de Platón, relato de gran influencia en el cristianismo: el cuerpo es una metáfora de una cárcel para el alma. Esta debe ascender, para liberarse, por un camino que la lleve a las formas que se esconden detrás de sus prejuicios y sentidos.

Por otro lado, la división de la humanidad en tres tiempos (el tercer tiempo, como ya se dijo, puede dividirse en dos de forma implícita: la destrucción de los muros y el despliegue progresivo de la aurora) tiene fuertes reminiscencias respecto del mito andino de las tres edades<sup>227</sup>. Según este, la humanidad tuvo tres momentos mediados por la destrucción de un mundo anterior: la Edad del Padre, caracterizada por la existencia de Adán y Eva, su descendencia (los gentiles) que son destruidos por un diluvio y dos soles; la Edad del Hijo, caracterizada por la presencia inca, la llegada de los españoles y la muerte de Atahualpa. Dicha edad sería destruida en el año 2000, por un *pachacuti* (si nos atenemos a la lógica creadora del mito). Luego de ello, vendría la tercera “edad”, la del Espíritu Santo, caracterizada por el juicio a los vivos y los muertos, la resurrección y la idea de que los nuevos habitantes del mundo van a ser espíritus.

Resulta interesante imaginar la rebelión que dirigió Guzmán como parte de este marco de las tres edades: dicha revuelta la rebelión senderista empieza de forma “apurada” en 1980, dos décadas antes del fin del 2000, año en el que culminaría, digamos, la Edad de Hijo. En *Somos los iniciadores*, Guzmán no solo anima a sus cuadros a la necesidad de cerrar una etapa de 400 años de opresión (se refiere a la época de la Conquista, que propiamente pertenece a la Edad del Hijo en ambos mitos), sino que, si atendemos a los años que dura un ciclo andino (500 o 5000 años),

---

<sup>226</sup> Sobre los distintos relatos arquetípicos (no solo andinos) sobre el “huevo cósmico” como símbolo de la creación, puede verse Campbell (2006: 249, 255, 264, entre otros).

<sup>227</sup> Seguimos, en la explicación, a Fuenzalida (1977) y Marzal (1983, 2002, 2005)

esta acabaría alrededor de 1992. Luego de cumplido dicho ciclo, vendría una etapa de destrucción o un poco más, si no nos centramos puntualmente en 1492. Justamente es aproximadamente en dicha fecha que, para sorpresa de muchos analistas, Guzmán declara que su organización empieza la fase de equilibrio estratégico (es decir, la fase previa a la ofensiva estratégica y la lucha final), luego de haber dicho años antes que su guerra duraría entre 50 y 100 años (PCP-SL 1980b)<sup>228</sup>. Ya en *Somos los iniciadores*, Guzmán había descrito la lucha armada de forma apocalíptica, cuando se la análoga al “vórtice” donde “crecerán las llamas invencibles de la revolución”, en el que “la bestia finalmente será acorralada” “porque la dirige el Partido que es la luz del universo” (PCP-SL 1980b).

Así, si nos ajustamos al mito, la etapa de ofensiva estratégica coincidiría con la destrucción del mundo viejo que acabaría en el año 2000, en el que vendría la Edad del Espíritu Santo. En esta una nueva humanidad (el “hombre nuevo”, digamos) ocupará la Tierra. Dicha nueva etapa sería la República Popular del Perú o, como sugeriría Steiner del marxismo, el “absoluto” (2001). Veamos una tabla que grafica lo dicho hasta el momento.

**Cuadro 3**  
**Las tres edades del mito y SL**

<b>Edad del Hijo</b>	<b>Pachacuti</b>	<b>Edad del Espíritu Santo</b>
1492- 1992 (500 años = 1 ciclo)	1990-1991: Equilibrio estratégico, buscado desde 1988 en el Primer Congreso del PCP-SL; luego, vendría la contraofensiva estratégica hasta el año 2000.	República Popular del Perú

Por supuesto, esta equivalencia podría resultar forzada, pero no necesariamente. Ya hemos sustentado que todo discurso actúa siempre sobre la memoria semántica y asociativa, lo que permite que la audiencia, casi imperceptiblemente, pueda establecer implicaturas contextuales en relación a los estímulos que recibe; en este caso, la configuración temporal tripartita vinculada a

<sup>228</sup> Según Elena Yparraguirre, había entre los cuadros cierto convencimiento de que “si los años ochenta eran la década perdida de la burguesía peruana, la década de los noventa sería nuestra” (Zapata 2017: 200).

Mariátegui, el PCP, la historia humana, permite recuperar información sobre los aspectos trinos relacionados al mito andino y cristiano, asegurados en una audiencia no totalmente secular y, todavía aún con fuertes conexiones con el mundo de sus padres. Por otro lado, el “apuro” de Guzmán por empezar la guerra (como ya se dijo, existen autores que plantean que SL no tenía la logística necesaria para iniciarla y sobredimensionaba sus alcances) y establecer, luego de poco menos de diez años, que su lucha estaba ya en “equilibrio estratégico”<sup>229</sup>, puede tener múltiples interpretaciones<sup>230</sup>. Lo cierto es que hasta el propio Guzmán, luego de apresado, da cuenta de que no era la de equilibrio estratégico<sup>231</sup>. De hecho, sus propios cuadros se enfrascaron en un debate al respecto (CVR 2003: 84, tomo II); entre ellos, el propio Osmán Morote (Zapata 2017:194) que aludía a que todavía la guerra se encontraba en la fase de “defensa estratégica”.

Como se aprecia, estas referencias cronológicas en el discurso de SL parecen guardar un patrón que nos permite sostener que, en la época de la Reconstitución, la idea de un Mariátegui múltiple (siendo uno y tres al mismo tiempo, en cuanto a su representación temporal), permite hacer analogías o equivalencias entre su figura y los elementos vistos.

---

<sup>229</sup> En la teoría maoísta la guerra tenía tres etapas: la defensiva estratégica, la de equilibrio estratégico y la de ofensiva estratégica. La guerra de Guzmán había empezado en defensiva estratégica con una guerra de guerrillas. Pasar a la fase de “equilibrio estratégico” implicaba pasar a una guerra de movimientos, pues supone una disputa por el control de la masa e ir del campo a la ciudad, a fin de cercarla. Se trata de una fase dura de la guerra pues presupone un equilibrio entre las fuerzas del oponente y las propias. Llegar a dicho equilibrio permite pasar luego a la contraofensiva (Zapata 2017: 198-199)

<sup>230</sup> Jara (2017:2016) plantea que Guzmán tenía un trastorno de la personalidad que no le permitía diagnosticar bien la realidad; Zapata (2017: 198) cree que el líder senderista tuvo un diagnóstico sobredimensionado de la misma, puesto que no se correspondía con la real correlación de fuerzas existente. Yparraquirre, por el contrario, afirma que sí estaban dadas las condiciones, en la medida que había una base sólida de apoyo en el campo (Zapata 2017: 203); paradójicamente, el propio Guzmán, luego de su captura, acepta que se pretendía apresurar la invasión norteamericana, aunque en otro caso, que solo buscaban el desgobierno y no una etapa de preparación para la ofensiva final.

<sup>231</sup> “¿acaso pensábamos que el poder lo tomaríamos en 3 ó 4 años?”(CVR 2003: 88, tomo II)

**Cuadro 4: Representación de los ciclos de Mariátegui en un gran ciclo escatológico<sup>232</sup>**

	<b>Pasado (primer ciclo)</b>	<b>Presente (segundo ciclo)</b>	<b>Futuro (tercer ciclo)</b>	
			<b>Destrucción del ciclo anterior</b>	<b>Nueva creación</b>
<b>Historia del PCP<sup>233</sup> (PCP, 1988, 89)</b>	Fundación del PCP (Constitución)	Refundación del PCP (Reconstitución)	Lucha armada	República Popular del Perú
<b>Historia de la humanidad según Guzmán<sup>234</sup></b>	Mundo de las sombras y los muros (hasta el siglo XIX)	Aparición del proletariado hasta la Reconstitución	Destrucción de los “muros”	Despliegue de la aurora
<b>Mito de las tres edades<sup>235</sup></b>	Mundo del Padre (antepasados, gentiles, manchus)	Mundo del Hijo o Jesucristo. Llegada de los españoles.	Destrucción del ciclo anterior	Mundo del Espíritu Santo
<b>Mito cristiano</b>	Creación de Dios	Jesús: reconstitución del pacto entre Dios y los hombres	Apocalipsis	Paraíso
<b>Monomito<sup>236</sup></b>	Antes de la salida, imperfección	Aprendizaje, constitución del héroe	Retorno al cumplimiento de la misión:	Sociedad dotada del poder del héroe
<b>Tríada prehispánica<sup>237</sup></b>	Wirakocha-Pachacamac	Inti	Pachacuti	Illapa (E. Santo)

<sup>232</sup> Se trata del devenir histórico al interior de un ciclo mayor que implicaría el apocalipsis, la lucha armada, como hecho culminante del mismo.

<sup>233</sup> Puede consultarse Guzmán (1988) y PCP-SL (1989)

<sup>234</sup> PCP- SL (1979)

<sup>235</sup> Fuenzalida 1970, 1977; Mendizábal 1966; Arguedas 1967; Michaud, 1970; Marzal, 1971; Ortiz: 1973

<sup>236</sup> Puede consultarse Bauzá (1998), Campbell (2006).

<sup>237</sup> Puede consultarse Fuenzalida (1977).

Es claro que los periodos cronológicos de cada variable en el cuadro 4 no coinciden necesariamente entre sí, y es precisamente ese rasgo el que permite generar un efecto de elasticidad entre los mismos periodos y de yuxtaposición respecto del tiempo: pasado, presente y futuro. Múltiples interpretaciones pueden surgir respecto de dicha yuxtaposición, dependiendo de los efectos contextuales que puedan producirse en la audiencia y su relación con sus propios marcos previos.

Planteamos algunas que, creemos, pueden ser base para otro tipo de inferencias:

1. La fundación del PCP se análoga a la primera etapa de la humanidad, un mundo de sombras todavía, de imperfección, como se caracteriza al héroe en el mito, que aún no emprende su viaje para asumir su misión civilizatoria. 1928, fecha de fundación del PCP, es representado como el inicio de la creación del mundo. Es el tiempo del Padre Creador, Padre- Mariátegui que crea dicho mundo y/o Partido respectivamente. Se trata de un escenario imperfecto.
2. La refundación del PCP (en la década de 1970) se análoga a la fundación del proletariado en el siglo XIX, lo que permite acortar distancias y generar un efecto de universalidad de dicha organización, como si la Reconstitución fuera, por excelencia, el momento histórico de la aparición del proletariado en el mundo, lo que avala su legitimidad y dimensión histórica. También permite visualizarla como una nueva etapa de la historia, signada por la aparición de un mesías o Salvador (Jesús o Mariátegui). Se trata de la época en la que el héroe emprende su viaje de aprendizaje para constituirse como tal, enfrentando sus contradicciones y luchas internas
3. El tercer momento implica dos fases: la destrucción del mundo anterior y la creación de un Nuevo ciclo. En cuanto a la primera, la lucha armada se análoga a la destrucción de los “muros”, a través de la cual aparece el alba, la luz creadora. Se trata de “la más luminosa y grandiosa misión entregada a generación alguna” (PCP-SL, 1980). Es también la destrucción del mundo, signado por la invasión española occidental, el mundo del pecado y de la imperfección. En cuanto a la segunda fase, se trata de la fundación de la República Popular del Perú, que se análoga a una nueva creación del universo, cualitativamente mejor, un mundo sin pecado y de superación de las contradicciones humanas.

Por otro lado, así como la trinidad católica representa a un dios trino, la trinidad mariáteguista representa también a una figura tripartita: si consideramos la variante del tiempo, hay tres Mariátegui (uno del pasado, uno del presente y uno del futuro); si

consideramos la variante del mito, hay un Mariátegui padre, un Mariátegui- hijo y un Mariátegui- espíritu<sup>238</sup>; si más bien nos centramos en la historia del PCP, hay un Mariátegui de la Constitución, uno de la Reconstitución y otro de la lucha armada; si atendemos a *Sobre tres capítulos de nuestra historia*, encontramos al movimiento obrero que surge luego de la época de sombras, un Mariátegui que aparece para desplegarlas por la luz, y un Mariátegui del “derrumbamiento” de los muros y la aparición de la aurora (la lucha armada). Lo mismo podríamos decir de la división del mundo en tres de la tradición andina: un Mariátegui del *Hanan* (mundo de arriba, celestial), uno del *Uku* (mundo de abajo, de los muertos) y otro de *Kay pacha* (síntesis del *Hanan* y el *Uku*), lo que vuelve a remitirnos al concepto de *Chawpi*. Finalmente, si consideramos su patrón biográfico es posible identificar un Mariátegui que emprende un viaje de aprendizaje en el pasado para volver al Perú, otro que emprende otro viaje hacia la muerte para “volver” en la etapa de la Reconstitución<sup>239</sup> y, finalmente, otro que

---

<sup>238</sup> Esto se confirmaría a partir de su origen como lucha de clases y como proletariado, como ya se ha visto: es Padre creador, hijo creado y espíritu. En el primer caso, proviene de principios sobrenaturales; en el segundo caso, es engendrado por la Pacha o Madre Universal; en el tercer caso, es asumido como el espíritu que guiará a sus seguidores: al respecto, en algunos documentos del FER se alude a esa presencia espiritual de Mariátegui en la Reconstitución. Por ejemplo, cuando se afirma que “está cada vez más presente en el proceso de la revolución peruana”, o cuando, dialogando con el Manifiesto Comunista, se expresa que “un fantasma recorre el Perú”, concluyendo que “ese “fantasma” es José Carlos Mariátegui” (FER 1971a). La referencia es la misma cuando se expresa que las experiencias del pueblo “han demostrado que una organización no necesita de etiquetas sino de espíritu” (FER 1971a). La presuposición también surge si atendemos al sustrato andino, que se vincula con la noción de espíritu o alma: para Cecconi (2013), el encuentro con almas o visiones de la misma fue una creencia que estuvo presente en la zona andina, tanto en el pasado como en los años 80 durante el conflicto armado. En su estudio de las comunidades de Cotay y Chihua (Vilcashuamán- Ayacucho), la investigadora da cuenta de testimonios de los pobladores de haber recibido, en sueño o despiertos, visitas de almas de personas con un mensaje premonitorio (sea este positivo o negativo). La sensación de esta experiencia reveladora es bastante realista, y en ocasiones, no se tiene claridad si es que esta fue revelada en el sueño o no. Este aspecto debe llevarnos a superar, según Cceconi, la dicotomía entre lo imaginario y lo real en el mundo andino, y otras como la separación entre la vida/ muerte, alma/ cuerpo, sueño/ realidad tienen fronteras ambiguas. Dichas premoniciones o anuncios no necesariamente están referidas al pasado sino, más bien, al futuro. De modo que la intervención del alma en los sueños puede ayudar al que sueña y a la comunidad a influir en los destinos del presente. Sin embargo, en algunos casos, la visita no siempre es de un alma (sea esta de una persona viva o muerta) que viaja por distintos lugares (inclusive de difícil acceso), sino de diferentes entidades como el Apu, la Pacha, los gentiles, la virgen, los santos e, incluso, dioses. En todos los casos, dichos encuentros son descritos no como visiones sino como experiencias reales de encuentro. Por otro lado, hay que tener presente que las revelaciones privadas no solo se encuentran en el sustrato mítico andino, sino que son parte constituyente de la fe evangélica, distribuida por los sectores de influencia senderista inicial: dichos mensajes sobre el futuro confirman lo enseñado por el mensaje cristiano y permiten prepararse desde el presente para afrontar el devenir del tiempo. De hecho, Dior, en un estudio realizado sobre la el movimiento antiimperialista de Jesús, plantea que una de las estrategias de Jesús fue adelantar el tiempo en su prédica, de modo que cuando sus discípulos preguntaban sobre cuándo iba a llegar el reino de Dios, Cristo les contestaba diciéndoles que ya había llegado. Paralelamente, les decía que deben estar vigilantes porque el reino de Dios iba a llegar en cualquier momento (Dior 2004).

<sup>239</sup> En el contexto de la Reconstitución, su representación mítica- divina puede “sintonizar” con la creencia de la muerte como un viaje del cual se vuelve (Sánchez Garrafa 1999: 212). Dicha “vuelta”, en el

emprende otro viaje iniciático que será el espacio de la aventura o de la guerra senderista. De ese modo, podríamos distinguir a un Mariátegui histórico, un Mariátegui de los años 70 y un Mariátegui en el contexto de la lucha armada como un “nuevo Mariátegui”. Este, con un tamiz más maoísta, será Guzmán, quien inicia una lucha armada en la penúltima década previa al año 2000, en el que, según el mito citado, le seguirá la Edad del Espíritu Santo<sup>240</sup>.

Retomemos nuevamente nuestro argumento: Mariátegui se convierte, en el discurso senderista, en el personaje unificador, el elemento hacia el cual convergen las distintas dimensiones del mundo, el Centro o *Chawpi*, a partir del cual este se renovará en un nuevo *pachacuti*, si consideramos la noción cíclica y alternada (cuti) del mundo de arriba y el mundo de abajo. Esta idea puede tener un revestimiento escatológico y mesiánico al verse reforzada por el uso léxico presente en la referencia a su origen, como “alta expresión”, “culminación” o “expresión culminante”, similar a la representación de Jesús como “expresión” de la naturaleza de Dios (Hebreos 1:3)<sup>241</sup>.

Al ser presentado de esa forma se emparenta con una constelación de manifestaciones mesiánicas, andinas y cristianas, vinculadas con la vuelta del Inca o del Elegido, en la medida que concatena dichas dimensiones con el hecho del inicio de un ciclo de destrucción y posterior construcción del mundo. Estos se pueden vincular, en una lectura inferencial, con las tres edades de la historia, las tres etapas del partido, la división tripartita de la sociedad andina, entre otros referentes. Sin embargo, también es posible que en dichos textos se aluda a un tiempo permanente que obvie la clasificación cronológica y compagine los tres tiempos en la intemporalidad del mito: el eterno presente de la lucha armada.

### **3.1.2.5. Mariátegui como “cumbre”**

La metáfora de la cumbre o montaña se encuentra presente, también, para representar a algunos líderes marxistas, incluyendo a Mariátegui. De hecho, en *Para entender a Mariátegui* (1968) ya se había afirmado hasta en dos ocasiones que el Amauta era una “cumbre” e, incluso, una “gran cumbre”. En *Por la Nueva Bandera*

---

caso del Amauta, constituiría parte de un segundo ciclo heroico para consolidar la Reconstitución como paso previo al inicio de la lucha armada.

<sup>240</sup> Este tránsito de la figura de Mariátegui a la de Guzmán no fue fácil. En el I Congreso del PCP-SL generó discusión por parte de los cuadros políticos al asumir que se estaba tratando de dejar de lado a Mariátegui por el pensamiento Gonzalo (CVR, tomo 2, primera parte, sección segunda, capítulo 1: Los actores armados).

<sup>241</sup> Portocarrero, refiriéndose a Guzmán, afirma que “su visión del mundo se asemeja a ciertos relatos cosmogónicos en los que las fuerzas del caos amenazan constantemente el cosmos. La salvación puede estar entonces en manos de un héroe no nacido de mujer, un predestinado” (2012b: 49).

(1979a), se dice, en el contexto de la petición de Guzmán a sus seguidores de “saltar” hacia otra cumbre más alta, que “Mao es Mao porque remontó (*una montaña, se entiende*) como ninguno”. Pero, además, en otro discurso principal se refiere a “la gran cumbre del pensamiento maotsetung” (PCP-SL 1980b), aludiendo al pensamiento marxista que se “eleva” sobre otros, en sus diversos desarrollos (marxismo, leninismo, maoísmo) como cumbres. En el mismo documento referido, Guzmán exige a sus militantes ascender a cumbres más altas (PCP-SL 1979a), aludiendo a un mundo de luz que se avecina. Este ascenso tiene como finalidad alcanzar la bandera roja que se encuentra metafóricamente en la cima más elevada que los aleje del pesimismo pero también de la etapa previa de la Reconstitución.

¿Cuál es el sentido de la metáfora de la cumbre, más allá de su importancia para ilustrar la evolución del pensamiento marxista o colocar a los representantes más dignos del marxismo como jerárquicamente superiores?

En el repertorio andino, la cumbre, la montaña (el espíritu del cerro) o el *wamani* es un intermediario que conecta el cielo con la tierra<sup>242</sup>, y que, por su naturaleza sagrada y tutelar, permite el contacto entre la población con lo trascendente, pues vincula el *uku*, el *hanan* y el *kay pacha*. Se trata de un ente vivo, que, incluso, puede mantener relaciones de reciprocidad con otros *wamani*, puesto que tiene el rasgo de “waka móvil” (Marzal 2002, 2005). Su figura protectora se extiende a la comunidad a la que circunscribe, guía y castiga, si no se realizan los “pagos”<sup>243</sup> respectivos. Este rasgo doble, de figura sancionadora y benévola al mismo tiempo (nuevamente como un padre) lo ha emparentado, en el contexto del sincretismo colonial, con la figura del hacendado, del conquistador blanco, pero también de Cristo (Ansión 1987). Por otro lado, la idea de un Mariátegui que renace, en el contexto del ciclo mítico, permite la posible interpretación de que se trate también de una divinidad, un ancestro o un santo. En la cultura andina, dichos sentidos se vinculan, como se ha comentado, al concepto de *wamani*, una figura central dentro del pensamiento mítico ayacuchano y del catolicismo andino (Ansión 1987; Marzal 2002, 2005; Millones 2008).

Así, la tercera etapa, la de la lucha armada, está diagramada metafóricamente, y a partir de una lectura de los repertorios andinos, como el ascenso desde el Uku Pacha hacia el Kay Pacha a través del *wamani*, de aquellos que fueron condenados al Uku, en un contexto de dominación y que ahora vuelven a nacer en un contexto de

---

<sup>242</sup> Como se sabe, El *wamani*, en algunos casos, refiere al espíritu de los cerros, y en otros, al cerro mismo. Cualquiera de los dos atribuciones vale para lo que se viene afirmando.

<sup>243</sup> El “pago”, en el mundo andino, hace referencia a las ofrendas dejadas a cambio de protección u otros beneficios.

inversión o *cuti*.<sup>244</sup>. Durante el conflicto armado, se decía que el *wamani* protegía a los propios senderistas (Millones 2011), quienes habían salido del infierno subterráneo y se paseaban por sus faldas, en clara alusión al nuevo ciclo que empezaría con la destrucción de los pobladores. Hay que recordar que a los senderistas los consideraban *tutaq pureq* (“caminantes de la noche”), pues permanecían en los cerros precisamente y descendían de ellos en las noches.

En los textos bíblicos, el motivo de la montaña reviste rasgos simbólicos que desprende múltiples significados: puede simbolizar un santuario o lugar de adoración (el templo de Jerusalén, considerado centro y fuente de vida, está construido sobre el Monte Sión) y en consecuencia, el lugar- casa que alberga a divinidad con la cual se puede entablar una comunicación; puede también revelar un rol salvífico (como en el caso del Monte Sinaí, considerada la “montaña de Dios”, y Tabor respectivamente), o el lugar donde empieza la vida o el nuevo ciclo (ya sea en el comienzo del mundo o luego de la destrucción del mismo, como en los casos de los montes de Ararat, luego del Diluvio). Finalmente, su sentido puede ser más arquetípico y simbolizar el viaje del iniciado que desciende y se eleva, como se le reviste al héroe en múltiples culturas (Campbell 2006).

Bajo estos parámetros, Mariátegui como “cumbre” representa el espacio de la santidad, el lugar desde el cual se debe iniciar una nueva humanidad o ciclo, luego de la destrucción de uno anterior, el héroe salvífico que muere simbólicamente y retorna a la vida, en un contexto iniciático, con la intención de cumplir su misión de reconstituir la organización.

Llama la atención cómo en algunos dibujos senderistas se le representa a Mariátegui como una montaña por cuyas faldas transitan (o emergen) precisamente los guerrilleros protegidos y liderados por él, en consonancia con lo afirmado en 1968: “José Carlos Mariátegui es una cumbre en el pensamiento marxista latinoamericano y una gran cumbre conforme pasa el tiempo”.

---

<sup>244</sup> Este renacimiento del senderista vinculado a la montaña se expresa en las siguientes citas: “hay que tender la mirada hacia allá. Hemos de recomenzar de las faldas de otra montaña para escalar cumbres más brillantes, así será” (...) “Hacia otros rumbos debemos levantar el vuelo, pues, ya estamos en una cumbre, rematándola, culminándola (...) “Nuestra bandera tuvo largo tiempo de flamear sobre una cumbre. Hay que dar un salto en el vacío pero no para destruirse; ya comenzamos a saltar, la bandera ya está plantada en una cumbre más alta, una neblina se interpone pero nuestras manos armadas se levantarán con las masas” (PCP-SL 1979a). La nueva cumbre, se entiende, será la metáfora del comunismo a partir del pensamiento de Mao.



Figura 7. *Culminar la Reconstitución*. Bandera Roja, 1977

Dicha imagen adquiere más verosimilitud si se toma en cuenta que en el repertorio andino la montaña es metáfora también del cuerpo humano: posee cabeza, cuerpo, extremidades e, incluso, venas (Bastien 1985, 1996), lo que refuerza su carácter de entidad viva<sup>245</sup>. En una entrevista realizada en la época del conflicto armado un poblador planteaba que los senderistas se “camuflaban” en los cerros (Flores Galindo 2008: 344), lo que permite entender mejor los alcances interpretativos de la siguiente figura, complementada con la creencia de que las personas con autoridad, líderes políticos o ancestros pueden reencarnarse en montañas.

Si bien la representación del héroe se asemeja a la de un guía en el contexto de una marcha triunfal, el excesivo tamaño que este tiene lo emparenta con la figura de una montaña o *Wamani*, a partir de la analogía cuerpo-montaña ya explicada (o con una “gran cumbre”, como lo calificó Guzmán).

En la misma figura, la multitud que se encuentra en la parte inferior parece proceder o ascender de los costados de Mariátegui para emprender una ruta de descenso, del mismo modo cómo en la tradición andina, los descendientes andinos, fundadores o iniciadores (hagamos la analogía conveniente con “los iniciadores”, que es la forma en que Guzmán llama a los cuadros militares que iniciarán la acción armada), emergían de los propios cerros, las *paqarinas*, ubicadas al interior de los mismos, provenientes del *Ukupacha*. Se trata de los iniciadores que empiezan un nuevo ciclo. Lo dicho hasta el momento vale para la distinción bíblica entre cabeza

<sup>245</sup> Montes Ruiz (1999) incide en el hecho de que en el mundo andino es concebido como una ampliación (a una mayor escala) de la pareja humana y del ser humano, como metáfora del cosmos.

(Jesús) y el cuerpo de Jesús (su iglesia) en la que solo a través de Cristo y su iglesia los pecadores vuelven a nacer.

La alusión al *wamani* también está presente para el caso de Guzmán. Veamos los siguientes casos:

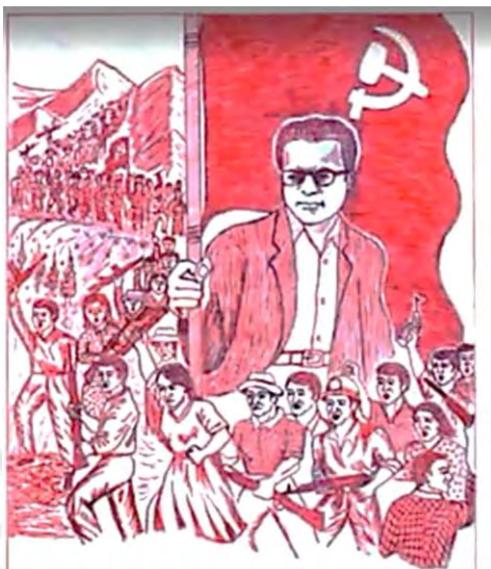


Figura 8. Líder senderista caminando con sus guerrilleros.

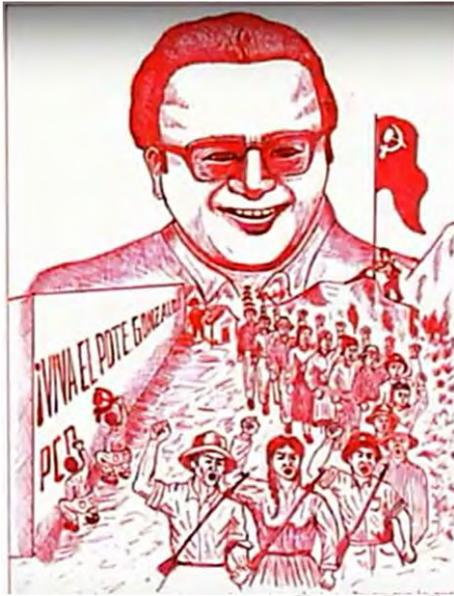
Dibujo extraído de la página de Benedicto Jiménez

<<http://elpacificador2008.blogspot.pe/2007/11/el-pacificador.html>>

En este se aprecia, al igual que en las figuras 9 y 10, un Guzmán que es líder de una multitud, pero que también se confunde con una montaña. A través de sus costados emergen los guerrilleros y emprenden un camino de descenso, liderados por el símbolo de la bandera y el libro (combate e ideas sintetizados en la figura del líder senderista)<sup>246</sup>.

---

<sup>246</sup> Según Portocarrero (2012b), el líder senderista fue representado en algunos dibujos precisamente como *wamani*, lo que enfatiza la idea de los dos ciclos que se suceden: el de Mariátegui y el de Guzmán.



Figuras 9. Líder senderista animando a sus huestes I. Dibujo tomado de video anónimo (2009)

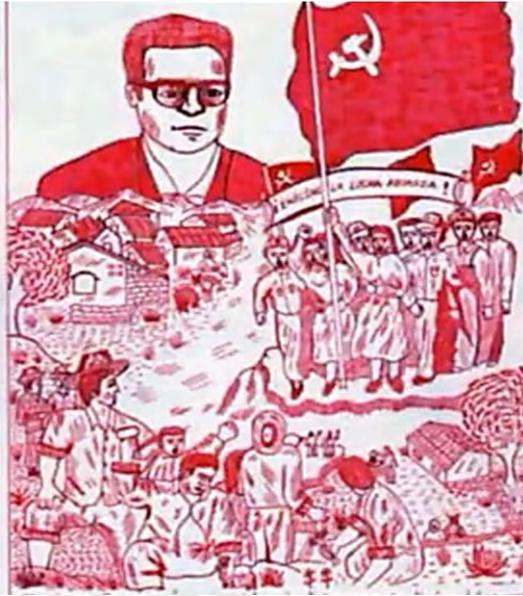


Figura 10. Líder senderista animando a sus huestes II. Dibujo tomado de video anónimo (2009)

De ese modo, la analogía Mariátegui/ Guzmán se va progresivamente asentando, junto con la de otros líderes del marxismo. Estos no están muertos, son *wamanis* o *wakas móviles*, dioses, santos, ancestros, y forman parte de un ciclo mítico en el que cada uno de ellos es el héroe primordial, solo que reactualizado a las necesidades del presente. Las referencias andinas y cristianas, tal vez presentes en las mentes de estudiantes andinos, producto de la labor eclesial, pudo haber generado también algunas preguntas sobre la presencia de Mariátegui: ¿está vivo o es su pensamiento el que lo está? ¿Ha vuelto de forma tangible o de forma intangible? No olvidemos que, luego de Cristo, es el espíritu santo el que guía a sus seguidores, pero que también antes de nacer, Jesús mismo era un espíritu. En *Para entender a Mariátegui* se le asigna a Mariátegui el atributo de “profeta revolucionario”, lo que guarda consonancia con la figura de Jesús o Juan el Bautista como profetas en el repertorio cristiano. En una lectura mesiánica, Guzmán sería el anunciador del nuevo Mariátegui de los años 60 y 70; por ello, habría que celebrar su nacimiento (PCP-BR 1967). En otra lectura, el Amauta sería el profeta revolucionario que anuncia la venida de Gonzalo, nuevo héroe, a veces padre, a veces fundador, que sintetiza el pensamiento marxista-leninista- maoísta en el Perú. Es decir, la cuarta espada o el Nuevo Mariátegui: de hecho, en algunas versiones de Inkarrí, se afirma que este volverá, pero en un nuevo cuerpo.

De ese modo, la “vuelta” de Mariátegui constituiría un segundo ciclo, luego del primero en las dos primeras décadas del siglo pasado. Dicho retorno, de forma

espiritual y/o corporal<sup>247</sup> cierra un ciclo más grande interrumpido por su muerte en 1928, y adquiere matices simbólicos. Su nueva aparición implicaría haber superado las contradicciones| vida- muerte, a fin de llevar a cabo la labor pendiente: la refundación de su partido, es decir, la Reconstitución. Por otro lado, tal como se ha ido demostrando, la analogía entre la representación de Mariátegui y Guzmán permiten visualizar, aunque no de forma explícita, que la encarnación de Mariátegui en los 70 es el propio Guzmán. El será quien tome la posta para continuar con una nueva constitución o fundación del Partido de cara a la lucha armada.

Así, el ciclo de Mariátegui se consolidará en la Reconstitución a partir de los elementos constituyentes del Monomito:

**Cuadro 5. Ciclo de Mariátegui en la etapa de la Reconstitución**

<b>ESTRUCTURA DEL VIAJE DEL HÉROE</b>		<b>ETAPAS</b>
<b>SALIDA</b>	Crisis inicial	Las contradicciones con la II internacional, las distintas polémicas e incomprensiones respecto de su misión.
	Suceso que le permite realizar el viaje	La muerte
<b>VIAJE</b>	Guía o ayuda sobrenatural	El marxismo leninismo
	Pruebas	Superación de la contradicción vida- muerte
	Premio	Trascendencia espiritual- material, inmortalidad, consolidación como “hombre de nuevo tipo”, “cumbre”
<b>RETORNO Y MISIÓN</b>	Fundación del Centro	Reconstitución del PCP-SL

<sup>247</sup> Sobre dicho aspecto ambiguo de la figura de Mariátegui, remitimos a los apartados 3.1, 3.2 y 3.3.

### 3.1.3. Síntesis

En esta sección, se ha buscado mostrar que la representación de la figura de Mariátegui ostenta una condición humana y divina al mismo tiempo (como todo héroe, es también representado entre el mito y la historia<sup>248</sup>). La primera enfatiza su dimensión histórica, a partir de dos operaciones discursivas: por un lado, el uso de referencias constatables y el aprovechamiento de los repertorios heroicos de la audiencia, que permiten representarlo como un héroe popular- nacional. En el segundo caso, su designación como parte del devenir de la materia permite ubicarlo como una expresión científica de la historia, útil para un auditorio emparentado con la ciencia del marxismo. Su rasgo mesiánico es sugerido por el uso del presente histórico, la ausencia de agencia humana al referir su procedencia, las redes léxicas y metáforas alusivas al repertorio andino católico, que permiten construir el marco de una figura sobrenatural y mesiánica. Mariátegui sería, así, consecuencia de principios cosmogónicos, que lo ubican cerca de la figura de un Dios Creador, pero, a la vez, de un héroe semidivino. Ambas condiciones (divina y humana) forman parte de una contradicción salvable en la medida que puede enfatizar su universalidad.

En dicho contexto, la dualidad inicial de un Mariátegui humano/ divino, a partir de una lógica mítica (cíclica o escatológica), puede desdoblarse estableciendo una representación cuatripartita del mismo, que convive en su representación<sup>249</sup> (Hernández 2012; Pease 2014).

#### Cuadro 6. Representación cuatripartita de la naturaleza de Mariátegui

Mariátegui divino- divino	Mariátegui divino- humano
Mariátegui humano-divino	Mariátegui humano- humano

<sup>248</sup> Tomamos prestado parte del título del libro de Navarrete y Olivier (2000) *El héroe: entre el mito y la historia*, por considerarlo pertinente.

<sup>249</sup> La dualidad y la cuatripartición en el mundo andino, y en muchas sociedades precapitalistas, constituyen modos de concebir el cosmos y la realidad. En el mundo andino, existe la creencia de la conformación del mundo en opuestos complementarios. Este hecho implica que cada uno de dichas instancias está dividida en otra pareja de opuestos, lo que hace que la realidad sea cuatripartita, a partir de un segundo desdoblamiento. Sin embargo, a pesar de la cuatripartición, existe un quinto elemento que es el que engloba a las cuatro partes, pues la paridad, la cuatripartición lo son respecto de una instancia que les brinda unidad. Así, la representación de Mariátegui es dual, y, a su vez, cuatripartita, siendo el quinto elemento la propia figura del héroe representado en su totalidad. En la cosmovisión andina, la cuatripartición se concreta en el *Kay Pacha*, el “aquí y ahora”, encarnada por una representación de ese mundo, que en nuestro caso sería la figura de Mariátegui en el “ahora” de la década de los 70.

### 3.2. Pensamiento

Otro de los aspectos importantes al que Guzmán reviste de atributos es a la propuesta intelectual de Mariátegui, como una dimensión relativamente independiente de su figura. En este apartado plantearé que dicho marco interpretativo se encuentra vinculado a una dimensión humana- racional y al carácter sobrenatural de dicho pensamiento. Sobre el primer aspecto, nos centraremos en el análisis de lo que Guzmán llama “El Camino de Mariátegui” y las atribuciones marxistas leninistas que desea insuflar. Sobre el segundo, demostraremos cómo dicho pensamiento adquiere connotaciones divinas.

#### 3.2.1. El Camino de Mariátegui

Un primer aspecto de la representación racional, pretendidamente científica del pensamiento del Amauta se orienta no solo hacia el marxismo-leninismo, sino hacia lo que Guzmán denomina *El Camino de Mariátegui* (Arce 1989; FER 1974a, 1974b; FER San Marcos 1973; FER-UNI1971b; PCP-SL 1970a, 1975, entre otros). Este contendría los postulados de fe de los senderistas, al menos para mediados de 1974<sup>250</sup>, y constituiría la aplicación del marxismo- leninismo a la realidad peruana. Dichos postulados se acercaría a las tesis maoístas, aduciendo que existe entre Mariátegui y Mao una suerte de desarrollo común respecto del marxismo. Dicho “camino” se concretaría en 7 principios: el primero es que la sociedad peruana era semifeudal y semicolonial; es decir, que, para los años 70, aún mantiene los rezagos dominantes de la colonización europea aunque bajo otras formas de dominación que la solapan; el segundo es que existen dos etapas dentro del proceso revolucionario peruano: la democrático- burguesa, caracterizada por priorizar el aglutinamiento de fuerzas con otros sectores (la pequeña burguesía y, a veces, la burguesía nacional) con los que se puedan compartir algunos ideales mínimos, a fin de lograr ciertos objetivos, y la explícitamente revolucionaria, caracterizada por el despliegue de acciones armadas. En tercer lugar, la idea de que la lucha revolucionaria es una lucha antifeudal y antiimperialista, cuyo objetivo es destruir el latifundio y la servidumbre, vinculados a la gran burguesía y la burguesía extranjera, en el contexto de una situación de lucha de

---

<sup>250</sup> En la V (1965) y VI Conferencia (1969) se plantearía que las bases de unidad del PCP lo constituirían el legado de Mariátegui y el pensamiento maotsetung. Pero el Camino de Mariátegui, con sus 7 etapas, recién es sancionado como acuerdo en los años 1974 y 1975, en el IV y V pleno del Comité Central. Corresponde a dicho acuerdo, la publicación del folleto Retomemos a Mariátegui y reconstituamos su partido, publicado por la Facción y distribuido, aparentemente, en miles de ejemplares (Guzmán e Yparraguirre 2014).

clases en el campo; en cuarto lugar, la creencia en el frente único, a partir de una plataforma amplia para hacer frente al imperialismo, de sectores obreros, campesinos, pequeña burguesía y ciertos sectores de la burguesía nacional, aunque no de la gran burguesía; en quinto lugar, el convencimiento de que es necesario ejercer la violencia para tomar el poder y mantenerlo (y, por tanto, que es necesario poseer un ejército armado); en sexto lugar, la convicción de la importancia de un Partido, que se constituya en la vanguardia del proletariado, a fin de que guíe a las masas hacia la revolución; dicho partido no estaría compuesto por un grupo privilegiado de académicos, sino que se vincularía a escenarios de lucha de clases y a la “lucha interna”; finalmente, la creencia y hasta la fe en la línea de masas; es decir, el convencimiento de que la masa impulsa el proceso revolucionario y, por tanto, constituyen el motivo de la lucha que se emprende, y no los intereses particulares de la cúpula. Por tanto, habría que tener una “línea” de intervención en ellas (PCP-SL 1975).

Esta es la descripción, en síntesis, del Camino de Mariátegui, la versión metaforizada del pensamiento del Amauta, basado en premisas doctrinarias pretendidamente universales y científicas<sup>251</sup>.

### **3.2.2. Pensamiento y connotaciones divinas**

La idea de que el héroe tiene una inteligencia superior a la de los mortales es uno de los rasgos más resaltantes de esta figura, lo que le permite rebasar las pruebas de su aventura y concretar su misión (Bauza 1998). Dicha sabiduría o conocimiento, muchas veces, puede ser transmitida como si fuera una “ayuda sobrenatural” (Campbell 2006), ofrecida por una figura protectora que lo guíe y le brinde el conocimiento necesario para poder vencer a sus enemigos<sup>252</sup>.

Dicho aspecto sobrenatural del pensamiento del Amauta lo desarrollaremos a partir de tres atributos relevantes: en primer lugar, se trata de un pensamiento luminoso; en segundo lugar, la comprensión del mismo es planteada como restringida o de difícil acceso a las personas y, finalmente, su representación permite la confusión con la figura de Mariátegui, a partir de la disociación este entre su dimensión intelectual y física.

---

<sup>251</sup> Sobre la relación entre la metáfora “Camino de Mariátegui” y sus alcances en relación al mito del héroe, ver el apartado 3.1

<sup>252</sup> Esta puede representarse mediante un objeto mágico, una espada, un tipo de conocimiento, entre otros.

### 3.2.2.1. Pensamiento luminoso

En el primer caso, hay un interés por mostrar el pensamiento de Mariátegui vinculado a denominaciones de luz. Este aspecto está presente desde el inicio de la Reconstitución, pero deja de estarlo de forma constante en la etapa de la separación con Saturnino Paredes, época en la que la Facción Roja se desarrolla de manera independiente en el claustro universitario. Podemos suponer dos razones: la primera tiene que ver con el interés de Guzmán de acrecentar el rol divino de Mariátegui y su pensamiento, en una fase en la que era necesario hacerlo: no se lo leía mucho, había que “determinar” su aporte como central para la Reconstitución, la relación con la masa era estrecha, a diferencia de luego de 1970. En esta fecha, más bien, el acercamiento a Mariátegui se caracteriza por un análisis de su obra, como lo evidencia la creación del Centro Intelectual Mariátegui, dedicado al estudio de la misma, y el establecimiento del “Camino de Mariátegui” ya reseñado. La segunda razón puede tener que ver con sintonizar con las metáforas de la luz presente en la tradición mítica andina y católica. Es pertinente recordar, contrario a lo que se cree, que Guzmán tuvo mucho interés en conocer los repertorios míticos de los pobladores, según lo atestigua el *Plan de Investigación* de 1968 (usado también en 1977). En cualquiera de los dos casos, la idea de la luz o lo luminoso caló mucho en los jóvenes ayacuchanos del claustro huamanguino, pues derivó en la denominación del frente estudiantil “Por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui”, sin contar con los dibujos elaborados por la militancia senderista, en los que el motivo de la luz está muy presente.

En los siguientes extractos, nos interesa analizar las redes léxicas en torno a la predicación que se hace precisamente de Mariátegui y su relación con la metáfora de la luz.

- (1) “El último paso dado en el Pleno, por tanto, no puede ser otra cosa que muestra palmaria de la firme decisión de perseverar, pese a quien pesare en el luminoso y justo camino de José Carlos Mariátegui” (PCP-BR 1966)
- (2) “a su preclaro pensamiento, a su lucha y a su ejemplo debemos acudir para retomar en sus fuentes mismas el impulso de desarrollo y superación de nuestro PCP” (PCP-BR 1966)
- (3) “Mariátegui es un hombre luminoso en nuestra patria, no hay otro de esa talla” (Guzmán 1968)
- (4) “Mariátegui es una fuente de luz que no podemos permitir que tiendan un velo, no podemos permitir que nos hagan ver con anteojos de otro color, que nos hagan ver negro lo que es rojo (...) (Guzmán 1968)
- (5) “Mariátegui (...) toma el marxismo –leninismo y lo introduce y lo funde en nuestra realidad, lo mete en nuestra patria, lo encarna en nuestro suelo, y al encarnarlo (...)

nos alumbraba con un pensamiento que aún sigue vigente” (Guzmán 1968)  
(13)(*al referirse a las masas*) a ella dedicó su voluntad inquebrantable y su luminoso pensamiento” (PCP-SL 1972a)<sup>253</sup>

Un primer aspecto que hay que señalar es que, en las citas, la luz o lo luminoso se asocia a diferentes conceptos como “justo camino” (cita 8), “pensamiento” (citas 9 y 12) y “Mariátegui” (citas 10 y 12). Esta relación léxica de equivalencia, que escapa a la denominación de una identidad en particular, permite extender el campo semántico de cada uno de los tres conceptos y proponerlos como equivalentes, de modo que cada uno implique a los demás. Así, por ejemplo, cuando se hable del Pensamiento (de Mariátegui) la asociación se realizaría con la figura de Mariátegui, y viceversa<sup>254</sup>. Lo mismo ocurrirá cuando se haga referencia al “justo camino” de Mariátegui, estableciéndose relaciones dinámicas entre las tres variables: “pensamiento”, “Mariátegui” y “Camino de Mariátegui”. Profundicemos un poco más en la semántica de cada uno de los términos para precisar qué significados se vinculan en dicha relación metonímica: “Pensamiento”, en su sentido recto, refiere a un conjunto de ideas que supone un juicio u opinión sobre determinado aspecto, pero que es producto de procesos racionales (análisis, síntesis) o de abstracciones de la imaginación<sup>255</sup>; “justo camino” tiene connotaciones divinas en el hipotexto cristiano: recordemos la alusión a la “senda del justo” (Isaías 26:7, Prov 4:18) o al “justo” en

---

<sup>253</sup> Otros documentos senderistas también inciden en la atribución de luz a su pensamiento. Así, el Frente Democrático de Docentes de la UNSCH en un manifiesto (1974) afirma que “guía su acción iluminado por la luz del pensamiento de Mariátegui” y el Centro de Trabajo Intelectual “Mariátegui” (1975), al cumplir los 80 años de su formación, afirma que su pensamiento es también “luminoso”.

<sup>254</sup> La relación pensamiento de Mariátegui/Cuerpo de Mariátegui puede estar sometida a la estrategia metonímica de confundirlos, tal como ya se ha mencionado, a fin de confundir también el aspecto espiritual o material de la “persona” Mariátegui. Solo así se puede entender que en 1975 Guzmán se refiera al El Pensamiento de Mariátegui, de forma nominalizada, atribuyéndole una agencia que bien podría reemplazar la figura del Amauta (PCP-SL 1975). Así, se dice que dicho pensamiento “es la expresión política de la clase obrera”, pero también del propio Mariátegui se dice que es “expresión política del proletariado” (PCP-SL 1975). En otro documento senderista se afirma que su pensamiento “es la más alta expresión en nuestro país de la ideología del proletariado” y que Mariátegui (no su pensamiento) “es la más alta expresión del proletariado peruano” (FER-UNI 1971b). Lo mismo sucede con la atribución de “guía” que, vinculado a Mariátegui inicialmente, es desplazado a su pensamiento: por ejemplo, cuando se afirma que “El Pensamiento de Mariátegui dirige al Frente Estudiantil Revolucionario” (FER-UNI 1971a) o cuando se afirma que el Seminario de Reforma Universitaria del FER se ha desarrollado bajo la guía del marxismo-leninismo- pensamiento Mao Tsetung, pensamiento José Carlos Mariátegui” (FER- UNI 1973). Hay que recalcar que la misma estrategia de confundir metonímicamente a Mariátegui con su pensamiento, ocurre con la atribución ya vista de “piedra angular”. Esta se le atribuye a Mariátegui, pero también a su pensamiento. Así, se afirma que hay que tomar el legado de Mariátegui “como piedra angular” (1970b), y en *Desarrollo de las ideas marxistas en el Perú* (1973), uno de textos que aparecieron en *Documentos de la Reconstitución*, se afirma que “la Piedra angular es el Pensamiento de Mariátegui” o que su pensamiento es la “piedra angular de la Reconstitución”.

<sup>255</sup> Definición parafraseada de la RAE a partir de las entradas “pensar” y “pensamiento”.

alusión a Jesús o a Dios (Salmos 119:137; Proverbios 24:16; Salmos 7:11; Salmos 34:19), lo que permite asociar dicha referencia a la “salvación” o a una verdad divina que salva. Finalmente, Mariátegui, a partir de lo que venimos analizando (su naturaleza humana y divina), tendría un revestimiento heroico al incluir dichos aspectos. Así, el concepto de luz establece una equivalencia entre el Pensamiento de Mariátegui (dimensión racional), el propio Mariátegui (dimensión heroica) y su “justo camino” (dimensión divina), lo que permite que las tres dimensiones compartan rasgos semánticos propios e intercambiables: por un lado, los tres términos se orientan hacia la dimensión racional-histórica, y, por otro lado, hacia una sobrenatural. En una tercera interpretación, los tres términos intercambiables podrían estar presentes en una y otra dimensión.

Hasta aquí hemos querido brindar un análisis, a partir del encuadre léxico (Gallardo Paúls 2014), del Pensamiento de Mariátegui, para dar cuenta de su ubicación relacional y relativamente imprecisa (un “concepto- trampa”, como refiere el autor citado), al vincularse con el “Camino de Mariátegui” y Mariátegui. Un segundo aspecto a considerar es la vinculación entre la luz y, en concreto, el pensamiento de Mariátegui<sup>256</sup>, a fin de establecer cómo este es representado (más allá de sus relaciones con los otros dos conceptos referidos). Así, luz o lo luminoso puede tener múltiples usos. En primer lugar, puede estar asociada a la modernidad occidental y a su basamento, la ciencia y su método positivista (Vich 2002)<sup>257</sup>. En segundo lugar, en términos socioculturales, puede vincularse a la lectoescritura o a la educación, en la medida que esta permitiría al hombre andino “abrir los ojos” y no dejarse engañar (Ansión 1992; Portocarrero 2012b:33): saber leer y escribir implicaría acceder también a la verdad del mundo<sup>258</sup>, aunque también visualizada como algo misterioso y atemorizador. Por ello, el maestro en las comunidades era considerado un líder por ser el portador del saber verdadero. Representar así el Pensamiento de Mariátegui implicaría revestirlo de dicho saber científico, al que se tiene acceso solo a partir de la lectura y la escritura.

Por otro lado, en los relatos míticos andinos, la luz o lo luminoso guarda relación con la divinidad creadora (el Inti- sol) y, a la vez, la regeneración en el

---

<sup>256</sup> Se entiende que cuando se hace referencia a dicho pensamiento se esté refiriendo implícitamente al llamado “Camino de Mariátegui”, que es lo que interesa a Guzmán posicionar en la mente de sus cuadros.

<sup>257</sup> La interpretación de Vich al analizar algunos poemas senderistas es precisamente esta, la idea de que la luz representa la ciencia verdadera.

<sup>258</sup> Degregori (2013:11) llama la atención de que Guzmán, precisamente, había convertido su partido en un “Pueblo del libro”, una comunidad de discurso, en el que sus militantes son quienes han abierto los ojos frente a la realidad de explotación que los circunda, a partir del saber científico del marxismo-leninismo maoísmo.

contexto del *pachacuti*: los pueblos que caen en el pecado, que transgreden los principios divinos son destruidos por dos soles o por una lluvia de fuego (Pease 2014:22). Dicho fenómeno, paradójicamente, es el signo también de un nuevo inicio o ciclo creador<sup>259</sup>: de hecho, el Inca fue considerado el representante de la divinidad solar en la tierra y su muerte como el ocultamiento de la misma o su desaparición, en la medida que la representación del orden andino fue elaborado en base a la antropomorfización del sol (Sánchez 2015; Campbell 2006). En el contexto de la utopía andina, el Inca (o más bien, la cabeza del inca) deambula en busca de esa luz divina que pueda reconstituirlo y reconstituir nuevamente el mundo destruido por los españoles que fue precipitado al Uku Pacha<sup>260</sup>. En el mito andino, se representa también muchas veces a Santiago sobre un caballo blanco y una espada de luz, semejante a un relámpago, lo que permite una identificación con el dios Illapa. Ya habíamos dicho que el *wamani* también puede ser identificado con Santiago, lo cual acrecienta la posibilidad de identificación por desplazamiento metonímico entre Santiago, *Wamani* y Mariátegui.

En las referencias bíblicas la verdad cristiana es análoga a la luz de la aurora (“la senda de los justos es como la luz de la aurora”), metáfora utilizada por el discurso cuasi mítico de Guzmán en *Comencemos a derrumbar los muros y desplegar la aurora* (1980a), en donde se usa dicha metáfora para dar a entender el inicio de un nuevo ciclo que es la de la lucha armada. En *Por la Nueva Bandera*, del mismo modo, se afirma que “el alba que amanece es el fuego de la revolución”.

En cuarto lugar, siguiendo a Biedermann (2013), Cirlot (2014), Chevalier y Gheerbrant y (2010) Eliade (2001), la luz también puede connotar inmortalidad, percepción de los orígenes y final del mundo, en la medida que es reveladora del mundo sobrenatural; es decir, representa un saber profético, omnisciente. En múltiples relatos míticos es aquello que guía al héroe en su viaje y emana de la santidad de la Diosa Madre. En este sentido, si la luz se le atribuye a la figura de Mariátegui su representación como ser inmortal se justificaría por dichas atribuciones.

En quinto lugar, es un símbolo envolvente, en la medida que quien participa de

---

<sup>259</sup> Dicha condición del Dios creador andino, a partir de procesos de destrucción y regeneración se puede ilustrar en la figura de Wiracocha, quien destruye la humanidad originaria, al constatar que los hombres pecan contra él al no conocer la luz, o al destruir un bosque con fuego al ver que no lo reconocían (Pease 2014: 19, 20).

<sup>260</sup> La analogía con el héroe mítico es clara en relación al viaje que emprende para buscar la luz, el fuego de los dioses, la sabiduría plena, entre otros. También acrecienta el vínculo Incarrí- Mariátegui, al presentar a este último como un héroe que trae la luz del marxismo leninismo y lo funde con la realidad peruana. Por otro lado, Este aspecto destructor y creador de la luz, al mismo tiempo, es también referido por Eliade (2001), como una instancia que aniquila al hombre, pero, a la vez, anuncia su nuevo nacimiento (básicamente espiritual) o es signo del mismo (en ese sentido, implica procreación, fertilidad)

ella se vuelve luz<sup>261</sup> (en nuestro caso, dicho concepto puede equiparar a personas y objetos lo que permite, a determinado nivel, intercambiarlos, hacerlos iguales). Por ello, diríamos, no solo que el pensamiento de Mariátegui es luminoso, sino que el propio Mariátegui lo es, lo que permite, a pesar de presentarlas como entidades distintas, asumirlas también como parte de una misma entidad luminosa. Al respecto, hay que recordar que uno de los eslóganes senderistas era “lo rojo es luz”<sup>262</sup> y que, según Strong (1992), el discurso de SL asociaba el rojo a tres elementos: al fuego, a la purificación y a la lucha armada, mientras que el color negro se asociaba a lo viejo o a la podredumbre. Esta equivalencia permite extender dichos significados al concepto de luz, como signo de purificación, de fuego y guerra. Por otro lado, según este investigador, la relación entre los rojo, lo negro y la luz<sup>263</sup> en SL es similar a lo que ocurre en el mito de los gentiles: el fuego está asociado al día/ sol (rojo) y la lluvia a la noche/luna (negro), lo que confirma la resonancia de la metáfora de lo luminoso en los marcos previos de la audiencia. Las inferencias podrían continuar si señalamos los atributos luminosos cristianos, en los que la luz no parece relacionarse a una doctrina o pensamiento, sino al propio héroe, en relación a su carácter envolvente ya señalado: “Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida (Juan 8: 12)/ “Caminad mientras tenéis la luz (Juan 12: 35) / “Yo, la luz, he venido al mundo, para que todo el que cree en mí no permanezca en tinieblas (Juan: 12:46). De nuevo, sin embargo, dicha luz puede asociarse a Jesús como entidad física completa, o, como ocurre en algunas representaciones, con su mensaje salvífico.

En algunas representaciones gráficas de Mariátegui, la vinculación entre este y la luz puede expresar algunos de los significados descritos:



Figura 11<sup>264</sup>

<sup>261</sup> Seguimos en esta acepción a los autores citados en el párrafo anterior.

<sup>262</sup> Ver el artículo Sendero Luminoso: maoísmo y mitos incaicos, publicado por El País en 1983 ([http://elpais.com/diario/1983/02/07/internacional/413420402\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1983/02/07/internacional/413420402_850215.html))

<sup>263</sup> En la cita 34 se sugiere la equivalencia entre la luz y lo rojo.

<sup>264</sup> La imagen que se muestra, aunque con tonalidades distintas, la encontramos en varios documentos del FER (1974b, 1974a, 1975).

En el gráfico, Mariátegui (su rostro/ cabeza, análogo a su pensamiento) aparece superpuesto a la figura del sol (o es el sol), aunque también el poseedor de luz, como lo fue el Inca y como también se le reviste a Cristo y los santos como un signo de transfiguración sagrada (la forma de presentar a los santos y en especial a Cristo, como “santo preferido” por los católicos populares, según Marzal). Otros significados, en relación a una lectura intertextual, pueden develar significados vinculados a otros conceptos sugeridos: ciencia, progreso, pureza, verdad, lucha armada, fuego, destrucción, creación, renacimiento.

Finalmente, es importante resaltar que la luz o lo luminoso también se vincula, en los textos analizados, a la idea de la construcción de un arma. En el relato heroico, lo luminoso no solo implica la sabiduría o el objeto que ayuda a regenerar la sociedad, sino que puede constituirse en un instrumento brindado por un guía que ayuda a recorrer el camino, vencer los obstáculos y conseguir la revelación necesaria para la reconstitución del mundo (Bauzá 1998; Campbell 2006). En el caso de los textos senderistas, la aparición de un “arma” es atribuible a la fusión de la conciencia de clase con el marxismo leninismo. Así lo plantea Guzmán, cuando afirma que el pensamiento de Mariátegui es un “arma de la lucha de clases” (PCP-SL 1975) o, cuando en un discurso próximo al inicio de las acciones militares, afirma lo siguiente: “tomemos ese hierro y acero indoblegable que es la clase y agreguémosle la luz inmarcesible del marxismo-leninismo-pensamiento Mao Tsetung” (PCP-SL 1980a). Esta afirmación guarda concordancia con lo afirmado por Mariátegui, de quien dice que “hizo luz, forjó luz, acero puro” (1980b) e inclusive que su pensamiento “es el acero que debe devenir más fino, aguda espada, punzante lanza para herir las entrañas de la reacción” (PCP-SL 1980b). Como se aprecia, el pensamiento de Mariátegui está siendo representado como una espada luminosa, tal como se plantea cuando se afirma que las masas “quieren luz no sombras, quieren espadas no mantequillas, fuego no hielo” (PCP-SL 1979a). Se trata de un pensamiento- arma (de luz) que puede generar la destrucción de una sociedad transgresora, tal como describe el mito<sup>265</sup>. La base mítica cristiana es propicia: la idea de la luz vinculada a una espada se encuentra presente cuando se la relaciona a la protección del árbol de la vida, una vez expulsado el hombre de ella (Génesis 3:24); es también un instrumento de división y muerte, cuando Cristo afirma que no vino al mundo a “traer

---

<sup>265</sup> La idea de un pensamiento- arma que sirve para atacar y defenderse se insinúa, también, en un documento del FER- UNI, donde se expresa que “con el pensamiento de Mariátegui asestaremos duros golpes al enemigo fascista y a todos sus lacayos” (1975); y en otro del Comité Central en el que se propone a la militancia senderista adherirse a dicho pensamiento justificando que “con esta base somos indestructibles” (PCP-SL 1970a).

paz, sino espada” (Mt 10:34), y está presente en las visiones de Juan, cuando uno de los jinetes del Apocalipsis da muerte a sus enemigos con una espada que sale de su boca, probablemente haciendo alusión a Cristo y su palabra (Apocalipsis 19:21), en sintonía con la idea la existencia de una “espada del espíritu” (Efesios 6:17<sup>266</sup>).

Como se aprecia, el símbolo de la luz puede tener connotaciones variadas y asociarse tanto a Mariátegui como a su pensamiento, a partir de las alusiones, vínculos metonímicos y cadenas léxicas ya descritas. Veamos un resumen de dichas atribuciones en el siguiente cuadro:

**Cuadro 7. Significados en torno al símbolo de la luz o lo luminoso**

<b>Significados vinculados a luz para efectos del “Pensamiento de Mariátegui” y Mariátegui como “persona”</b>	<b>Entidades poseedoras de luz</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Verdad</li> <li>● Ciencia</li> <li>● Creación divina</li> <li>● Destrucción</li> <li>● Regeneración</li> <li>● Inmortalidad</li> <li>● Percepción de los orígenes y final del mundo</li> <li>● Omnisciencia</li> <li>● Saber profético</li> <li>● Purificación</li> <li>● Guerra</li> <li>● Salvación</li> <li>● Guía</li> <li>● Educación</li> <li>● Espada, lanza, elemento de protección y defensa que aniquila al enemigo</li> <li>● Misterio</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● Mariátegui</li> <li>● Pensamiento de Mariátegui</li> <li>● Dios</li> <li>● Jesús</li> <li>● Los santos</li> <li>● Profeta</li> <li>● El Inca</li> <li>● El Incarrí</li> <li>● Dios Inti</li> <li>● <i>Wamani</i></li> <li>● Santiago</li> <li>● Profesor</li> <li>● El Partido</li> <li>● La Facción Roja</li> </ul>

Así, Guzmán está dotando al pensamiento de Mariátegui de un estatus

<sup>266</sup> La vinculación entre espada y la palabra divina también se encuentra en Hebreos 4:12 y Juan 12: 48, entre otros.

ambiguo, a partir de la atribución de la luz: es un pensamiento científico, pero, al mismo tiempo, sagrado. Además, si tomamos en cuenta el uso del presente histórico<sup>267</sup> y su condición de *chawpi*, podremos, como en los casos anteriores, tener una representación cuadripartita de dicho pensamiento.

#### **Cuadro 8. Representación cuadripartita del pensamiento del Amauta**

Pensamiento divino- divino	Pensamiento divino- racional (científico)
Pensamiento racional (científico)- divino	Pensamiento racional- racional

Sin embargo, dadas las atribuciones de luz presentes también respecto de “Mariátegui” podríamos configurar una representación cuadripartita del mismo, en consonancia con la representación del mundo mítico.

#### **Cuadro 9. Representación cuadripartita de Mariátegui**

Mariátegui divino- divino	Mariátegui divino- real
Mariátegui real- divino	Mariátegui real- real

Hasta aquí hemos brindado una explicación de las inferencias posibles frente al uso de la metáfora de la luz al vincularse a Mariátegui. Dichas atribuciones “luminosas”, sin embargo, no serán monopolio suyo, sino también de Guzmán y el llamado Pensamiento Gonzalo. En efecto, ya comenzado el conflicto, algunas canciones senderistas dan cuenta de dicho pensamiento como “luz inmarcesible” (*Brilla, brilla el nuevo poder*), poseedor de “luz universal” (*Torrente rojo*), o aluden a su cientificismo declarándola “grandiosa ideología poderosa” (*científica luz*) (MPP, ¿1990?). Un dibujo bastante ilustrativo al respecto, aunque no el único, es el que fue incautado al líder senderista y confeccionado por presos de dicha organización.

<sup>267</sup> Sobre el presente histórico, remitimos al lector al apartado 3.1.2.2.

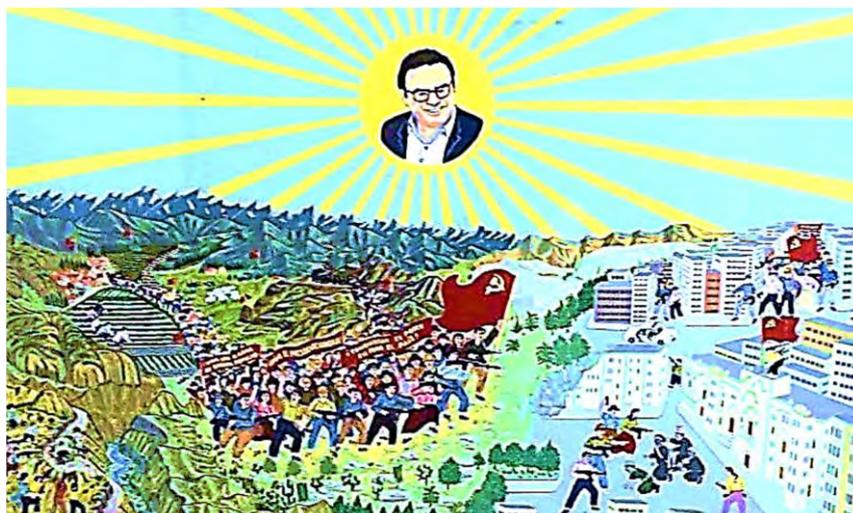


Figura 12. Foto tomada de la exposición “Esquirlas del Odio” (LUM) en 2016<sup>268</sup>

En este, Guzmán es propiamente el sol y su revestimiento es claramente cosmogónico y universal. Como en la figura de Mariátegui analizada, es también el alba, el inicio del día, y de la lucha armada. Por otro lado, no olvidemos cómo, años después, a Guzmán se le identificaba con el *Puka Inti* (Sol rojo), que volvería de Oriente para restaurar el imperio (Strong 1992: 85). Ello lo acerca- como a Mariátegui también- a los dibujos que se hacían de Mao en los folletos del PCCH, en el que se le representaba como “sol rojo”<sup>269</sup>. Así, el rostro de Mariátegui, de Guzmán y de Mao constituyen la misma divinidad solar, solo que con otros nombres.

Esta idea del Inca que vuelve<sup>270</sup> (como ocurre con Wiracocha que desaparece luego de crear la primera humanidad, vuelve, destruye dicha creación a fin de crear otra, y desaparece nuevamente en las aguas) también se aprecia en la esperanza existente de que los Incas vuelvan de una tierra misteriosa del Antisuyo cuando el sol de ponga rojo<sup>271</sup>. Un dibujo senderista, precisamente, da cuenta de esta última creencia. En ella no solo se puede equiparar la figura de Mariátegui y Guzmán en torno

<sup>268</sup> Se trata de un cuadro encontrado en la habitación en donde fue capturado Guzmán.

<sup>269</sup> Una canción popular durante la revolución cultural china en la década de 1960 fue “Oriente es rojo”. Por otro lado, Degregori (2013), Gorriti (2012), Portocarrero (2012a), entre otros, plantean que conforme avanza la década del 70 el pensamiento de Mariátegui irá cediendo paso al pensamiento Mao. Esto se puede evidenciar en textos previos al inicio del conflicto armado, en el que Mariátegui va siendo dejado de lado y la mención de Mao está mucho más presente. El mismo Guzmán (1988) plantea que Mao es precisamente el desarrollo del pensamiento de Mariátegui.

<sup>270</sup> Esta idea del Inca que no ha muerto y que vuelve se aprecia no solo en el relato del Inkarri, sino en otras creencias andinas: la de Atahualpa resucitado en forma de culebra, el culto a los incas muertos, a quienes, luego de morir, les daban de comer y beber, los vestían, les ponían plumas en la cabeza y los paseaban por las calles bailando.

<sup>271</sup> La relación con una canción senderista es clara: “Por las mañanas miro en el este/ nace el sol, nace el sol / es un sol rojo/ el maoísmo / en mi corazón, en mi corazón” (*Por el este nace el sol*)

a su representación solar que asciende desde Oriente, sino, también, se puede hacer lo mismo con la figura del *wamani* por cuyas faldas emergen los guerrilleros. La presencia del mar es también una clara alusión a ese otro lugar de transición entre el *Uku pacha* y el *Kay pacha* que fueron las lagunas, animadas por el Dios solar para fundar una nueva civilización.



Figura 13. Foto tomada de la exposición Esquirlas del Odio (LUM) en 2016

En el gráfico, Guzmán es representado como un sol rojo que asciende del este (Antisuyo), pero constituido solamente por su cabeza. La extensión de la misma, creada o iluminada por sí mismo es el conjunto de guerrilleros que parece descender nuevamente (como en el caso de la montaña) como si fuera parte de su cuerpo. Incluso, en este caso, los guerrilleros no figuran como “aparecidos” que surgen del *uku pacha* de los resquicios de la montaña, sino que emergen de la espuma del mar, como sucedía, en el mito andino, con los Hermanos Ayar. Ello nos permite reafirmar también que las analogías descritas para Mariátegui también funcionan para Guzmán y su pensamiento, del mismo modo cómo su vinculación con la Montaña, el Incarrí, la Facción, el Inti- Sol, entre otros.

Ahora, a partir de lo planteado, resulta interesante la analogía entre la forma de expresar el “pensamiento de Mariátegui” y el “pensamiento Gonzalo”. En ambos casos, su formulación alude a una existencia autónoma digna de agencia, a partir de su personificación. De ese modo, ambos se constituyen en actores fuera de la existencia propia de Mariátegui y del propio Guzmán (a veces sí y a veces no, como ya se explicó). Este interés tiene origen desde la VI Conferencia (1969), en donde Guzmán acepta a regañadientes que se acepte como base de unidad al “legado de Mariátegui”, cuando el creía, y así lo plantearía luego, que debería referirse no a un simple legado, sino al “pensamiento de Mariátegui”, pues permitía vitalizarlo y alejarlo del pasado inmóvil que el otro término puede referir. Esta necesidad de personificar el pensamiento de Mariátegui es el antecedente de la personificación que también sufrió

el llamado Pensamiento Gonzalo. Según Elena Yparraguirre (1995), esta idea fue planteada por la camarada Norah, pues se asumía que el término “pensamiento Gonzalo” permitía que este “cobrara más autoridad”, pues lo representaba como un “hecho” que “le da autoridad a la idea”. Es entonces que Norah propone “que debe ser mejor personificado”, y es así cuando empieza a usarse, de ese modo, luego del Congreso de 1988.

### **3.2.2.2. Mariátegui y el Pensamiento de Mariátegui**

En el apartado anterior, se explicó cómo la representación del pensamiento de Mariátegui estaba asociada a una dimensión humana y una divina. Las cadenas léxicas y la metáfora de la luz, tan presente como metáfora cosmogónica, nos ayudó a concluir que los términos Pensamiento, Mariátegui y “justo camino” podían funcionar como variables de un mismo campo semántico, y resemantizarse en función de dicha relación. En ese contexto, una consecuencia de dicho proceso retórico es que los conceptos Pensamiento y Mariátegui se vuelven intercambiables, lo que hace que el primer término posea atributos del segundo; es decir, que sea un concepto distinto de Mariátegui, y otras veces se comporte de manera similar. Este juego en las designaciones permite establecer un campo ambiguo que orienta la atención de la audiencia hacia uno u otro sentido, a partir de sus propias expectativas. Para el más cercano a la racionalidad positivista, es posible asumir que Mariátegui y Pensamiento de Mariátegui sean dos modos de referirse a lo mismo<sup>272</sup>, en la medida que lo factible es asumir que lo vigente de Mariátegui es su pensamiento o doctrina y no su “persona”. No necesariamente ocurre ello para un auditorio que comparte, en mayor o menor medida, contenidos de la tradición andino- cristiana. En este caso, Mariátegui puede “volver” a partir del rasgo regenerador de la luz y su simbología como entidad sobrenatural. Por otro lado, la referencia a Mariátegui y a su pensamiento puede enriquecerse si examinamos las referencias que existen en el discurso senderista en relación a la cabeza (arriba, lugar del pensamiento) y el cuerpo (abajo), y las implicancias presentes en los repertorios andino- católicos con la figura ya citada del Inkarrí y Cristo.

En las figuras 14, 15 y 16, correspondientes a Bandera Roja Nro 45 (1976), Nro 47-48 (1977) y Nro 49 (1978), la representación de Mariátegui viene dada por la cabeza del mismo. Esta, al menos, aparece de dos formas: en las publicaciones de BR de los primeros años de los años 70 (la Reconstitución propiamente), la cabeza representada está de perfil, mirando o yendo al oriente, que es de donde renace el

---

<sup>272</sup> A partir, además, de que JCM y su pensamiento son lo mismo.

héroe o la divinidad solar. En un contexto mítico, Mariátegui estaría circularmente regresando, en el mundo de los muertos o *uku pacha*, hacia el Oriente para renacer. En otras como en la portada de 1977 (figura 7 ya referida), donde se hace alusión a la culminación de la Reconstitución, la cabeza de Mariátegui figura de frente, pero, además, vinculada a su cuerpo. Vale decir que la cabeza mirando al horizonte, de perfil, parece sugerir un camino en construcción, pero la representación de Mariátegui de cuerpo entero se vincula más a la culminación de dicho proceso<sup>273</sup>. Ello coincide con lo planteado en la Declaración del II Pleno, en donde se afirma que al final del proceso de la Reconstitución “el Partido habrá logrado un perfil definido, una unidad con un polo natural y propio de convergencia” (PCP-SL 1970a). De ese modo, el rostro de perfil de Mariátegui puede interpretarse como la metáfora visual de un proceso progresivo de convergencia o compaginación, cuyo punto culminante es la Reconstitución del Partido<sup>274</sup>: cabeza y cuerpo de Mariátegui unidos en una sola entidad física.



---

<sup>273</sup> La interpretación, por supuesto, puede ser variada: el Amauta representa la posibilidad de la continuidad en el tiempo, o, dado el carácter mítico de su representación, como ya se refirió, “vuelve” al presente como parte de un Gran Tiempo o Ciclo que tiene un objetivo claro: la culminación de la Reconstitución y el Inicio de la lucha armada. De hecho, si se atiende a la secuencia de las portadas referidas en BR, se encontrará que estas se encuentran vinculadas a dicho proceso y su culminación: “J.C MARIÁTEGUI, EL CENTRO DE LA GRAN POLÉMICA EN EL PCP”, “¡RETOMEMOS Y RECONSTITUYAMOS SU PARTIDO!”, “¡VIVA MARIÁTEGUI!” y “CULMINAR LA RECONSTITUCIÓN”. Por el contrario, la portada que da cuenta de la culminación de dicho proceso muestra a un Mariátegui de frente y ya no de perfil, contento y ubicado en el presente como un líder salvífico.

<sup>274</sup> En *Somos los iniciadores*, Guzmán planteará que las contradicciones se “agolpan” (PCP-SL, 1980b), aludiendo a que la historia ya se ha “compaginado” y converge para iniciar la lucha armada: “El pasado se concreta en el presente que apertura y es el futuro que tendrá que cumplirse irremediamente” (PCP-SL 1980b).



Figura 14

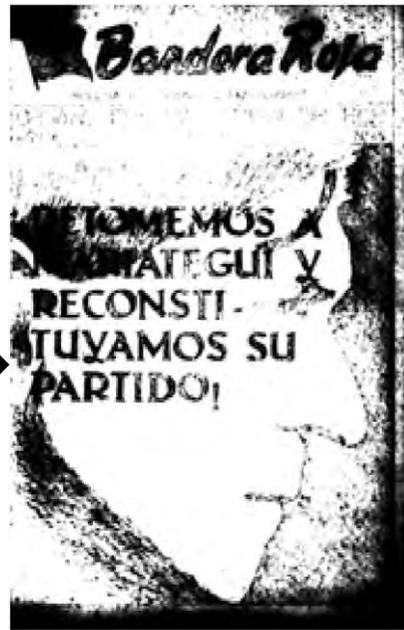


Figura 15



Figura 16

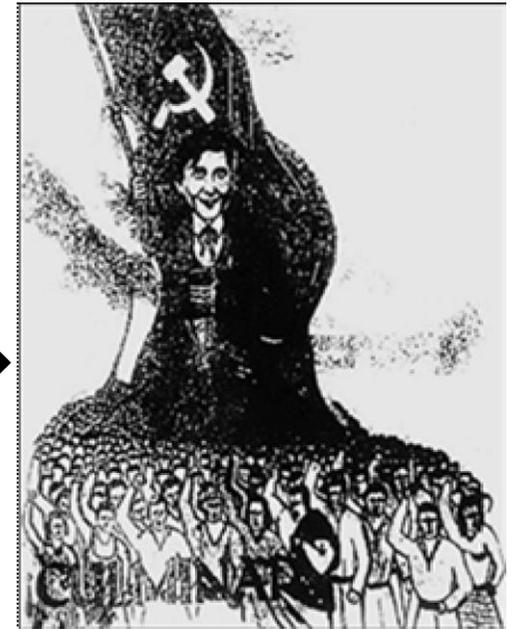


Figura 7

La relación cabeza- cuerpo de Mariátegui (dos formas de nominalizar gráficamente su constitución) puede ser análoga a la relación que establece Guzmán para el PCP-SL entre Facción – Partido, a partir de una cita de Lenin:

El bolchevismo está representado en nuestro país por la Fracción bolchevique del Partido. Pero la fracción no es el Partido. En el partido puede haber toda una gama de matices de opinión, cuyos extremos, pueden incluso estar en aguda contradicción entre sí. (...) La fracción es otra cosa. En el partido, la fracción es un grupo de hombres unidos por la comunidad de ideas, creada con el objetivo primordial de influir sobre el partido en determinada dirección, con el objetivo de aplicar en el partido sus propios principios en la forma más pura posible. Para eso es necesaria una auténtica comunidad de ideas.” (Guzmán e Iparraguirre 2014: 66)

Dicha analogía es también sugerida por la CVR cuando afirma que, en el caso de SL, la vanguardia del Partido era la Cabeza, la clase dirigente, y el Partido propiamente dicho era la militancia, en consonancia con la visión estalinista de que “los partidos comunistas se construyen desde la cabeza hacia abajo y desde la ideología a la política”. Granados (1999:94) va en la misma línea descrita: “(...) la cabeza es el Pensamiento Gonzalo, el cuerpo es el Partido Comunista, y los brazos y piernas son el Ejército Guerrillero Popular. Pero el PCP y el EGP nada son sin el PG. (...)” Así, la cabeza es la que alberga el pensamiento de Mariátegui de la forma más pura. Dicha parte del cuerpo puede analogarse a la facción, la vanguardia del PCP-SL. A partir de ella, el Partido crecerá como si fuera el cuerpo del propio Inkarrí, de modo que este, el PCP-SL y/o Mariátegui queden reconstituidos al fundirse cabeza y cuerpo.

La analogía también sirve para efectos de la relación Cristo – Iglesia, en la que cabeza y cuerpo son metáforas de ambos términos<sup>275</sup> (a la vez que es posible distinguir entre el pensamiento de Cristo y el propio Cristo como figura humana integral: al ser esta última su “cuerpo”, se entiende que Cristo refiere metonímicamente a la cabeza de Cristo).

De ese modo, tanto en el caso del Inkarrí como en el del héroe cristiano, el *pachacuti* o apocalipsis implicará la unión de la cabeza con el cuerpo, estableciéndose en esa relación dual un componente claramente mesiánico, en el que confluye también la figura de Mariátegui.

Finalmente, el valor político de la cabeza en la tradición andina es relevante: aparte de ser símbolo de lo racional, esta no solo representa el órgano que interrumpe

---

<sup>275</sup> Remitimos a Efesios 5:23-25; Efesios 1:22-23; Colosenses 1:18-19

la vida (en este sentido, es símbolo de vida), sino que es una instancia que se relaciona con la fertilidad agrícola, la fecundación y los ciclos regenerativos, tan igual como lo es el fuego, la luz, el sol. Es decir, es fuente de energía creadora, transformadora y, por tanto, de poder (Costas 2014). Se trata de una potencia, además, que puede transferirse (como el rasgo envolvente de la luz ya referido) y tiene aspectos benéficos si se la controla, pues representa la fuerza vital o el alma, en la medida que alberga el *camac* que implica potencia, vínculo con la voluntad divina creadora, estrechamente relacionado al plano del *Hanan* (a diferencia de la parte inferior ligado al *uku* y el centro al *kay*). Por ello, la necesidad durante los conflictos étnicos de apoderarse de la cabeza del enemigo, a fin de apoderarse de su energía creativa, su saber. Así, decapitar a alguien- separarlo del cuerpo- supone, tradicionalmente, impedir todo ese proceso creativo descrito, pues implicaba apoderarse del centro del poder transformador, de modo que pueda ser beneficiosa para otros (García Escudero 2010)<sup>276</sup>

De ese modo, Pensamiento de Mariátegui y Cuerpo de Mariátegui (más asociado a la figura física del Amauta, en la medida que el pensamiento es una abstracción), pueden tener agencias propias, estar separadas, aunque formen parte de una misma entidad. La promesa mesiánica permitiría unir esas dos partes, como signo de constitución de inicio del *pachacuti* o apocalipsis cristiano: la Facción con la masa, Cristo con su iglesia, la cabeza del Inkarrí con su cuerpo, la creación con lo creado, lo racional con lo sentimental, el *Hanan* o mundo de arriba y el *Uku* o mundo de abajo, entre otros. Veamos un resumen de dichos hallazgos en el siguiente cuadro:

**Cuadro 10. Atribuciones a la cabeza y el cuerpo en el discurso senderista**

<b>Cabeza</b>	<b>Cuerpo</b>
Pensamiento de Mariátegui	Cuerpo de Mariátegui
Facción	Partido
Cima	Montaña
Bandera-Espada	Mariátegui
Jesús como espíritu santo	Iglesia
Pensamiento Gonzalo	Partido
Cabeza de Incarrí	Cuerpo de Incarrí
Luz	Oscuridad
Racional	Sentimental

<sup>276</sup> Se cuenta que durante el periodo de la extirpación de idolatrías este era sacado de sus sepulcros y era embalsamado, ya que podía tener un valor político para la resistencia inca.

Dicho gráfico permite visualizar las dos operaciones que puede hacer el lector respecto de lo visto hasta el momento: 1) vincular al pensamiento de Mariátegui y a Mariátegui como análogas a otras entidades con atribuciones de luz; 2) relacionar metonímicamente (a veces sí y a veces no) a ambas; 3) atribuir rasgos luminosos a uno u otro término a partir de sus propias expectativas (Mariátegui, Pensamiento de Mariátegui).

Dado el carácter ambiguo del discurso político, y del paradestinatario, nos parece que las variables que entran en juego describen combinatorias distintas en las relaciones léxicas que se pueden establecer entre entidades y partes de la entidad, y entre atribuciones de luz: sobre el primero, se encuentran Mariátegui, Dios, Cristo, Inca, *Wamani* (estas, como se ha ido viendo, no solo están vinculadas a la luz sino que son análogas a partir de las atribuciones míticas ya vistas; sobre el segundo, se encuentran la cabeza- cuerpo, cima- montaña, facción- partido, entre otras), y, sobre el último aspecto, están las atribuciones de luz ya descritas a partir de las experiencias personales del estudiantado.

Así, el hecho de que la luz como metáfora constituya una propiedad del héroe, así como de su pensamiento, hace que estos sean tratados como entidades distintas pero unificadas al estilo de otros conceptos duales ya analizados, lo que permite la formación de la pareja léxica Mariátegui- Pensamiento de Mariátegui. Al asumir lo que ya hemos dicho del Amauta en su representación como una figura del presente y el pasado, pero también en el uso de la atribución verbal en un presente ahistórico<sup>277</sup>, tendríamos una representación cuatripartita del Amauta como la siguiente:

**Cuadro 11. Representación cuatripartita del pensamiento de Mariátegui**

Pensamiento de Mariátegui- Pensamiento de Mariátegui	Pensamiento de Mariátegui/ Mariátegui
Mariátegui- Pensamiento de Mariátegui	Mariátegui- Mariátegui

Lo que se demuestra aquí es cómo el rol que juega Mariátegui y Pensamiento de Mariátegui busca deshumanizar la figura del Amauta y humanizar la entidad abstracta del pensamiento, más allá del tiempo cronológico, sosteniendo una interpretación ambigua de ambos términos. Así, la representación de Mariátegui es

<sup>277</sup> La paranomasia entre vivo/ vigente presente en algunos textos (Guzmán 1968, PCP-BR 1967, PCP-SL 1975) para referirse a Mariátegui o a su pensamiento, contribuye a anular cronológicamente la condición de los mismos, lo que plantea la idea no solo que su pensamiento esté vivo, sino que el propio Mariátegui lo esté.

dual, en cuanto a su origen, su rol, su pensamiento, pero además el propio Amauta sufre una disociación en torno a su figura y su pensamiento; es decir, en torno a la figura “física” y su representación intelectual (pensamiento). Dicha distinción ha sido observada también por Huamán (1995: 326), al referir que, respecto de Mariátegui, existe una escisión entre el escritor y el pensador “que posibilita entre otras cosas la enajenación del hombre en una visión totalitaria, cuyo mejor ejemplo es Sendero”. Dicha escisión o dualismo surge ante la imposibilidad de la integración del sujeto o su constitución; se trata de una “falta” que se representa en la imposibilidad de convertirlo en una entidad viva en el presente, perteneciendo al pasado.

Así, estamos ante dos tipos de representación de Mariátegui vinculadas a la figura 3 y 4 (ya vistas), por un lado, y 14, 15, 16 y 7, por otro: una cíclica y otra escatológica<sup>278</sup>. Respecto de la primera, Mariátegui se proyecta desde el pasado-futuro hacia el presente, pues es vinculado a una experiencia del tiempo de carácter circular. Respecto de la segunda, la vuelta de Mariátegui implica un único retorno para llegar a una meta al interior de un único ciclo (o Gran Ciclo), lo que lo coloca en el rol de un héroe- mesías<sup>279</sup>. Este último rasgo – asegurado por el efecto de objetividad, atemporalidad e inevitabilidad- se expresa cuando se afirma que Mariátegui es la “única garantía” (FER 1974b; FER-UNI 1971a) o la “segura vía” para llevar a cabo la Reconstitución y la Revolución (FER 1974a)<sup>280</sup>. Lo mismo se diría, posteriormente, de Guzmán, cuando se exprese que es “garantía de todos los triunfos” (Sembrando fuegos) y/o “garantía de triunfo comunista” (Al Presidente Gonzalo)<sup>281</sup>. Por otro lado, dentro del mismo contexto andino, la distinción entre el Cuerpo y Cabeza de Mariátegui<sup>282</sup> puede vincularse con la configuración del *wamani* en su analogía a la de

---

<sup>278</sup> Al respecto, una investigación hecha por Ansión (1987) a partir de relatos orales recogidos entre 1981 y 1983, en las provincias ayacuchanas de influencia senderista, revela que el pensamiento mítico ayacuchano concibe el tiempo y el espacio como instancias próximas, y que el primero es asumido como cíclico o escatológico. En el primer caso, estaríamos ante la repetición de varios ciclos, cuya función es la regeneración del mundo; en el segundo caso, estaríamos ante un Gran Tiempo en el que se suceden ciclos, como parte de una historia que llevaría a un único final, vinculada a una concepción mesiánica de la salvación (Eliade 2010).

<sup>279</sup> En el pensamiento mítico ambas no se excluyen; más bien se yuxtaponen. Así, el tiempo circular puede ser constante o puede referir al carácter de un único proceso cíclico que tiene un comienzo y un fin, aunque para Eliade signifique el fin de un ciclo que daría comienzo a otro.

<sup>280</sup> Otros atributos que luego analizaremos, como “piedra angular”, “cumbre”, “guía”, entre otras, van en la misma dirección.

<sup>281</sup> Esta idea de la inevitabilidad también se plantea en *Somos los iniciadores*, cuando Guzmán llama la atención a sus cuadros, a fin de que se convenzan del inicio de las acciones armadas y de la necesidad de asumirse como él, en llamados a cumplir los designios de providencia: “nosotros debemos cumplir y cumpliremos”. En el mismo texto, Guzmán planteará que “nunca antes los hombres tuvieron tan heroico destino, así está escrito” (cursivas añadidas), aludiendo a dicha garantía del éxito que anticipadamente estaría garantizado.

<sup>282</sup> Mariátegui es la figura física de Mariátegui y su pensamiento sería su cabeza, a partir de la referencia metonímica del contenido por el espacio que lo contiene.

un ser humano, como ya se refirió<sup>283</sup>.

Finalmente, los recursos discursivos que permiten gestionar dicho marco sobre el pensamiento “luminoso” del Amauta se pueden sintetizar en los siguientes:

- Uso de cadenas léxicas para vincular conceptos referidos al pensamiento de Mariátegui como luz y otros conceptos propios del repertorio andino- católico
- Uso de la metáfora de la luz, a partir de los repertorios referidos
- Disociación y asociación de la figura de Mariátegui y su pensamiento, a fin de eludir y asignar agentividad en el juego humanización/ deshumanización del Amauta

### 3.2.2.3 Pensamiento inaccesible

Por otro lado, si ya el propio hecho de que Mariátegui o su pensamiento es la encarnación luminosa que guía al senderista, el aspecto de la inaccesibilidad a dicho pensamiento (“luz”) es algo que también está presente en el discurso senderista.

(14) La primera cuestión (...) es la posición proletaria de Mariátegui la ideología marxista-leninista que lo nutría y el método del materialismo dialéctico que lo guiaba. Sobre estas tres bases es factible comprender a Mariátegui y no lo puede comprender, no por falta de luces o de inteligencia, no lo puede comprender porque no está del mismo lado, ni con la misma luz en el cerebro, ni tiene el mismo método. (Guzmán 1968).

(15) Esto debe quedar bien claro (...) Quien no enfoca a Mariátegui en estos tres puntos de vista no lo puede comprender, no puede comprender su pensamiento y lo tergiversará (...) (Guzmán 1968)

(16) En Mariátegui vemos la garra que tenía (...) de poder fundir la realidad universal del marxismo-leninismo con la vigencia concreta de nuestro profeta revolucionario. Esto muy pocas personas lo tienen y esto lo tenía Mariátegui (...) quien no reconoce esto no puede entender el desenvolvimiento de las ideas marxistas en nuestra patria, y quien no comprende el desenvolvimiento de las ideas marxistas en el Perú no comprende lo que pasa en el Perú, y mucho menos, claro está, puede llamarse revolucionario”. (Guzmán 1968)

(17) El problema por eso no es lo externo, sino estas tres cositas, estas palabritas, tres cosas básicas de Mariátegui, su posición de clase, su ideología y su método. Quien se pone de lado del proletariado, del campesinado y de las clases explotadas en nuestro país está en aptitud de comprender a Mariátegui, quien no se pone en esta actitud, en esta posición de clase, quien está con un pie con los explotados y otro pie con los explotadores, quien está prudentemente del lado de los explotados, pero de corazón con los explotadores no pueden comprenderlo” (Guzmán 1968)

---

<sup>283</sup> Sobre el análisis del *wamani*, remitimos al lector al apartado 3.1.2.3

Un primer aspecto que hay que resaltar es el carácter de exclusividad que se le atribuye al pensamiento de Mariátegui. El acceso a este no está relacionado al entendimiento que pueda tener el auditorio, ni al desempeño de quien emite o explica el mensaje, sino al hecho de pertenecer a la clase obrera. Es decir, que la comprensión del mensaje de Mariátegui está reservado a unos pocos<sup>284</sup>.

Un segundo aspecto, que se deriva del anterior, es que esta representación convierte al mensaje en una revelación o misterio para quien no asuma una posición de clase<sup>285</sup>. No se convierte en algo falso o criticable, sino verdadero *per se*, un enigma a partir de su interpretación como “luz”, según lo visto. Se trataría, entonces, de un discurso con matices religiosos, asumido de forma dogmática, como dogmática era la enseñanza en la UNSCH, bajo la influencia del ergotismo escolástico tomista (Ansión 1992: 42).

Este hecho permite el traslado de la agencia de la comprensión del mensaje del Amauta a la audiencia: Guzmán no tiene la responsabilidad de que no entiendan el mensaje, lo que lo revela de culpa, y, por ende, de crítica; por otro lado, lo dota de autoridad por ser quien tiene acceso al pensamiento de Mariátegui y pugna por este desde la V Conferencia (1965). Ni siquiera importaría si el mensaje es tergiversado o no: la comprensión se vuelve un acto de fe, y el mensaje mismo en un entretejido verbal indescifrable, un misterio para quienes no quieran – no puedan- entenderlo.

Dicha idea de un mensaje salvífico que es inaccesible, es análoga al pensamiento cristiano. Recordemos que acceder al mensaje cristiano, salvífico, es también una cuestión de fe: “Dios se revela por la fe y para la fe (Romanos 1: 16-17), o forma parte paradójicamente de “(...) la convicción de lo que no se ve” (Hebreos 11:01). Existen múltiples referencias a ello en el hipotexto bíblico, en la medida que lo que no se busca es antender con argumentos las verdades, sino aceptarlas en la medida que son dogmas. Al igual que es necesaria la posición de clase en SL, en el contexto cristiano, lo primero es la fe y luego el entendimiento que brinda dicha actitud (Mt 13: 10-17; Lucas, 8: 9-10).

Por otro lado, si asumimos que muchos de esos textos son o serán escritos, podríamos afirmar que, en clave cristiana, lo que se está evocando es la noción de pecado, a partir de la idea de la dificultad de acceso a la comprensión de lo escrito, lo cual refuerza la imagen del propio Mariátegui como un ser cuyo mensaje es de salvación. Pero, también, refuerza la idea que la escritura, en un mundo oral como el

---

<sup>284</sup> De la misma manera, en *Por la Nueva Bandera* (1979a), dicho carácter selectivo se aplica a los militantes cuando se afirma bíblicamente lo siguiente: “Muchos son los llamados y pocos los escogidos” (MT 22:44)

<sup>285</sup> “hay que acercarse desde una posición de clase clara y precisa, porque de otra forma no es posible en modo alguno comprender la riqueza aún vigente de su pensamiento” (Guzmán 1968).

andino, es un recurso mágico y sagrado (“En el principio era el verbo, y el verbo estaba con Dios y el verbo era Dios” (Juan 1: 1). Al respecto, Biondi y Zapata plantearon que el público de SL se caracterizaba por el alfabetismo funcional y marginal a la “cultura oficial libresca” (2006:144). Este rasgo, afirman, pudo, incluso, seguir vigente aun en la universidad. Es por ello que en los senderistas que están más alejados de la dirección partidaria, es probable que aun conserven una mentalidad oral, lo que les permite ser más susceptibles a la coherencia que les pueda brindar los registros orales y no necesariamente la cultura escrita: solo así pudo haber sido eficiente los textos de SL: siendo económico en la comprensión que ofrecen, afirmando algo verdadero o con apariencia de verdad, y siendo gratificante para dicho auditorio, en mayor o menor medida oral.

Según Portocarrero (2012b), en la tradición andina hay la expectativa de que hay textos sagrados en los que habita la verdad, lo que constituye una especie de sacralización del texto: así como la educación es misterio y progreso, la escritura también lo es. El texto sagrado no solo impone esta idea que desarrollamos sobre la inaccesibilidad de cualquiera al entendimiento iluminador, sino que instituye, también el poder del intérprete. De ese modo, si el mensaje de Mariátegui solo lo pueden entender quienes están predispuestos a dicha luminosidad, a partir de su posición de clase, pues entonces los militantes que lo entiendan serán profetas, pues pueden descifrar dicho mensaje sagrado, y el propio Guzmán también lo será, porque tienen acceso a información no revelada sobre el advenimiento de un nuevo mundo.

Finalmente, si la propuesta de Guzmán es que sus militantes se acerquen por fe (por ello, también, la ausencia de argumentos y la presencia de estrategias discursivas como las metáforas, las alusiones o presuposiciones respecto de narraciones heroicas, entre otros), ¿por qué a Guzmán no le interesa en el fondo que entiendan a Mariátegui hacia fines de los 60? Aparte de lo ya dicho (consolidar a Mariátegui, jugar con los repertorios andinos de una militancia y simpatizantes amplios por la estrecha relación con campesinos), la razón la podemos encontrar en uno de los consejos del Amauta en *El hombre y el mito*, respecto de la educación de la masa: “este lenguaje relativista no es asequible, no es inteligible para el vulgo. El vulgo no sutiliza tanto. El hombre se resiste a seguir una verdad mientras no la cree absoluta y suprema. Es en vano recomendarle la excelencia de la fe, del mito, de la acción. Hay que proponerle una fe, un mito, una acción (...)” (Mariátegui. *El hombre y el mito*)

Nos parece que precisamente es lo que hace Guzmán: generar un mito que sea la base del posible accionar de sus cuadros<sup>286</sup>.

---

<sup>286</sup> Sobre este aspecto, se puede revisar *Gonzalo, el mito* (Roldán, 2010).

### 3.2.3. Síntesis

En este apartado hemos planteado que otro modo de representar a Mariátegui se vincula a los atributos asignados a su pensamiento. Al respecto, este es concretado en lo que Guzmán denomina el Camino de Mariátegui, como un conjunto de ideas que constituirán los principios de la revolución armada, según la interpretación de Guzmán. Dichas ideas buscan ser vinculadas, sin embargo, a lo que podríamos llamar la doctrina-madre que sería el marxismo-leninismo. En ese sentido, el marco generado del pensamiento de Mariátegui no solo consta de las proposiciones atribuidas a este, sino de una macroproposición, que es la de ser marxista-leninista. Dicha representación, sin embargo, es equívoca, pues si bien es lo que desea Guzmán, el marco que construye acerca más al Amauta a una versión determinista del marxismo más que a una más flexible que es la que se aprecia de los textos citados de Mariátegui, a partir del efecto de los reportes directos e indirectos.

Por otro lado, también es posible identificar otros atributos que permiten identificar dichas ideas como el “legado de Mariátegui” hasta la VI Conferencia (1969) y, posteriormente, como el “pensamiento de Mariátegui”. Dicho desplazamiento permite nominalizarlo y hablar de este como si tuviese agencia humana, de modo que aparezca personificado, tal como ocurrirá años después, como el Pensamiento Gonzalo. Así, el “pensamiento Mariátegui” aparece revestido de dos características: se le asocia a la metáfora de la luz y a la inaccesibilidad del mismo. En el primer caso, dicha luz permite asociar dicho pensamiento a la ciencia, al verdadero saber, pero también a lo divino, lo nuevo, la creación (regeneración o resurrección), la destrucción, la inmortalidad, como ocurre en las narraciones míticas. En el segundo caso, como un saber misterioso, una revelación a la cual solo es posible acceder desde la posición de clase, y no por simple entendimiento. Es decir, por fe. Esto también explica la falta de argumentación en el sustento de las ideas, y una preeminencia de la apelación a la autoridad del Amauta o del propio Guzmán para legitimar lo afirmado. Finalmente, la ambigüedad de “pensamiento de Mariátegui”/ “Mariátegui”, a veces asumido como una sola entidad y otras veces como dos entidades distintas, permite jugar con el sentido que tiene la vigencia de Mariátegui con la de su pensamiento. Dicha representación resulta siendo análoga y alusiva a la distinción cabeza/cuerpo de Mariátegui, Facción/Partido, Cabeza del Inca/Cuerpo del Inca, Cabeza de la iglesia / Cuerpo de la Iglesia, en un contexto de relevancia de los repertorios andino-católicos.

### 3.3. Rol

El rasgo fundacional del héroe es una característica típica ligada a los mitos nacionales<sup>287</sup>. Son ellos los que no solo explican el pasado, pues son fuentes de la memoria de una colectividad, sino, también, el origen de la tradición histórica y nacional de un pueblo. Los héroes fundan esa “comunidad imaginada”<sup>288</sup>, a partir de sus aportes civilizatorios, son los “iniciadores”<sup>289</sup> de un modo de realizar la vida social que les da sentido de pertenencia a sus miembros. Antes de ellos, existe desorden, caos, oscuridad. Los relatos fundacionales, por excelencia, están vinculados a tiempos de crisis y oscuridad, de enfermedades y destrucción, producto de la violencia que implica la lucha entre fuerzas polares.

Sin embargo, no siempre el héroe funda una nación, una ciudad, o es el origen de una cultura; también puede “fundar” un modo de pensar o una organización (Bauza 1998; Campbell 2006). Precisamente, la etapa de Reconstitución constituye una etapa de refundación de lo que sería el PCP. Esta permitiría reconectar la labor de dicha etapa con la misión que quedó pendiente en los años 20 con la muerte del Amauta, y lograría superar los “vicios” partidarios de la organización, a fin de empezar con la lucha armada. A esto se refiere Guzmán, en 1975, cuando afirma que “lo que es sustantivo, Retomar el Camino de Mariátegui, es Reconstituir el Partido Comunista” (PCP-SL 1975).

Así, la construcción de un Mariátegui- fundador se explica en sí misma ya desde la concepción misma de esa etapa preoperacional que constituye la Reconstitución del PCP (Hidalgo 1992). Este rasgo seguirá siendo un aspecto central para Guzmán, desde su prisión, cuando respecto del (PCP-BR 1966), reconozca el rasgo fundacional de Mariátegui al afirmar que en dicho pleno “comenzamos a reivindicar *al fundador del PARTIDO*, José Carlos (Guzmán e Yparraguirre 2014:172).

En esta sección, planteamos que la representación de Mariátegui como fundador guarda relación con la idea de ser el iniciador de un pensamiento y una organización, a partir de la relación que se establece entre el marxismo leninismo con la realidad peruana. Esta idea está ligada dos aspectos: a) la doble atribución que se le da al Amauta como fundador y guía; b) la doble interpretación que se le asigna a “científico” y “creador”, lo que problematiza, como veremos, la representación primera.

---

<sup>287</sup> Citamos a Bauzá (1998:155): “En el siglo XVII un abad llamado Giambattista Vico (1964) propuso estudiar a las naciones mediante una concepción historiográfica-cíclica compuestas por tres etapas: en una primera fase las naciones se vinculaban con la era de los dioses, luego de los héroes y finalmente la de los seres humanos”.

<sup>288</sup> Benedict Anderson denomina “comunidad imaginada” a la fantasía de la élite de constituir una nación, desconociendo las particularidades de quienes supuestamente la integran, y homogeneizándola a partir de los valores hegemónicos de quienes tiene los instrumentos para crearla.

<sup>289</sup> Es el nombre que paradójicamente Guzmán atribuye a los combatientes senderistas en la I Escuela Militar en 1980, a pocos meses de iniciar la lucha armada.

### 3.3.1 Mariátegui como fundador – guía

En el primer caso, el uso léxico para denominar a Mariátegui permite establecer redes léxicas que privilegian las denominaciones “fundador” y “guía”, siendo la primera la atribución prototípica de Mariátegui. Ambas nos remiten a dos funciones en torno a su figura: su rol de fundador en el pasado (el PS se fundó en 1928 propiamente hablando), y el de guía en el presente (la vigencia de su pensamiento sirve para la reconstitución del partido en la década de 1970). Las siguientes citas ilustran esta doble atribución (los subrayados que aparecen son nuestros).

- (18) El camino que abrió nuestro maestro y fundador” (PCP-BR 1966).
- (19) Se pronunciarán discursos gaseosos sobre el pensamiento de Mariátegui y la obra de nuestro fundador” (PCP- BR 1967).
- (20) nuestro fundador y guía luminoso” (Acabemos con la santificación...) (PCP-SL 1967)
- (21) Debemos tener al Pleno como una promesa de cumplir hasta el fin las metas que al Partido Comunista Peruano dio su fundador, inspirador y guía, José Carlos Mariátegui” (PCP-BR 1966)
- (22) (*refiriéndose al XIX pleno*) hay que considerarlo un homenaje que la militancia rinde a su maestro...” (PCP-BR 1966)
- (23) Lo debemos elevar como figura de ejemplo, como el guía de la revolución en nuestra patria” (Guzmán 1968)
- (24) (...) el Partido Comunista rinde homenaje a su gran fundador y guía llamando a su militancia, a la clase obrera y al pueblo de nuestra patria a que, obedeciendo la voz de nuestro tiempo y preparándonos para ocupar nuestro puesto en la historia” (PCP-SL 1975)
- (25) Mariátegui es una figura histórica en nuestro país” (Guzmán 1968)
- (26) desarrollar en el fragor de la lucha revolucionaria el pensamiento marxista leninista de nuestro fundador y guía luminoso” (PCP-BR 1967)

El uso léxico como estrategia discursiva en el discurso político suele ser muy provechoso para quien lo utiliza. La bibliografía estudiada incide en el hecho de que los juegos semánticos léxicos, en un contexto político, propician cierta vaguedad o flexibilidad interpretativa, que permite tres efectos: 1) que diferentes destinatarios infieran significados contradictorios, permitiendo que cada uno se adhiera a la propuesta del emisor por distintos motivos; 2) que la función de “camuflaje” se realice, dando lugar a que los hechos desagradables sean menos obvios, la ignorancia de quien habla sea más fácil de ocultar y que sea más fácil desmentir una declaración, por el margen de actuación semántica del uso léxico (Gallardo Paúls 2014).

Este uso impreciso, polisémico y múltiple (forzado, sesgado, tergiversado) del léxico para referirse, por ejemplo, a una misma situación, permite ir construyendo esa gran estrategia de legitimación de Nosotros, a partir de auditorios múltiples.

En las citas se puede apreciar cómo Mariátegui es designado, principalmente, a través de las denominaciones de “fundador” (citas 18, 19), guía (cita 23), fundador y guía (citas 18, 20, 21, 24, 26). Ambas denominaciones nos remiten a dos tiempos distintos, el pasado y el presente<sup>290</sup>, pues Mariátegui precisamente fundó el Partido Socialista en 1928, y es considerado base de discusión en el “presente” de la Reconstitución. Las otras atribuciones, menos constantes, se organizan en torno a esos dos tiempos y al carácter histórico de la denominación “fundador”, así como el carácter vigente de “guía”. De ese modo, “figura histórica” (cita 25) puede relacionarse a una figura que pertenece al pasado en su rol de “fundador”; mientras que “inspirador” (cita 21), “maestro” (cita 22) y “figura de ejemplo” (cita 23) parecen más ligados a la atribución de “guía”. Es decir, que “fundador” y “guía”, respecto de otras denominaciones, parecieran ser conceptos nodales que permiten que otros términos se relacionen con ellas, o prediquen respecto de ellas, al ser invocadas. Así, las diferentes designaciones léxicas atribuidas a Mariátegui, enmarcan una predicación encubierta, cuya función es “insinuar definiciones e interpretaciones de la realidad sin revelar el hecho de que se ha producido un acto lingüístico de predicación” (Gallardo Paúls 2014). Mariátegui, como fundador es una figura histórica, el más grande revolucionario; y, como guía, es un inspirador y maestro para sus militantes. A partir de dichos atributos tiene dos funciones claves: la de ser “iniciador” y la de ser un “maestro”.

Por otro lado, si bien “fundador” y “guía” son atributos que se inscriben en la diferencia temporal pasado/presente, es necesario considerar dos aspectos que pudieron influenciar en su interpretación: por un lado, el uso del tiempo verbal. No todas las denominaciones sobre un Mariátegui- fundador (o denominaciones subsidiarias) se encuentran en pasado o brindan una referencia al pasado (ver citas 19, 24, 26), lo que puede ayudar a visualizar la idea de un Mariátegui “fundador” del presente; por otro lado, no todos los verbos que aluden a guía (aunque sí la mayoría) tiene que ver con la actualidad, sino con el pasado (por ejemplo, en la cita 16, puede

---

<sup>290</sup> En otros documentos, también se utilizan las mismas atribuciones. La de “guía”, sin embargo, es una de las más recurrentes: Por ejemplo, se le considera “maestro, conductor y guía de la revolución peruana” (PCP-SL, 1974a), “maestro de la revolución peruana” (FER-UNI, 1971a), incluso se arenga a reconstituir el FER “bajo la guía de Mariátegui” (FER, 1973a); en otro documento se afirma que su rol en el proceso revolucionario es de “maestro, conductor y guía” FER-UNI (1971b); en FER-UNI (1975) se vuelve a afirmar que “Mariátegui es el guía” y en FER (1975) aparece el siguiente lema: “El futuro es luminoso / El sendero zigzagueante/ Mariátegui es el guía !!!”. Esta atribución de inclusive es usada por docentes de la UNSCH, cuando se afirma, al igual que en otras ocasiones, que “Mariátegui es nuestro guía” (Frente Democrático de Docentes de la UNSCH 1974).

leerse que Mariátegui “fue guía” del Partido Comunista Peruano). Este uso ambiguo en el tiempo puede reforzarse si analizamos dichos conceptos no por separado sino juntos (como fundador- guía). Al presentarse de manera relacionada, el estatus temporal de los mismos puede yuxtaponerse, en especial cuando los verbos que remiten a uno u otro tiempo no están muy marcados, como se ha dicho. Es lo que ocurre cuando “fundador” (pasado) se presenta de manera relacionada con “guía” (presente), lo que permite visualizar a un Mariátegui no que “fue un fundador”, sino que “es fundador” (como también “es” guía). Sin embargo, el efecto contrario puede suceder para el caso de “guía”, si tomamos en cuenta el otro par: al presentarse junto a “fundador” (pasado), puede generarse la idea de un Mariátegui que “fue guía”, como también “fue un fundador”. Como se aprecia, se tratan de procedimientos de ampliación y restricción de significados; es decir, de mecanismos de pérdida semántica (desenmatización) y especialización (relexicalización) que permiten generar la ambigüedad necesaria para optar por lecturas que sintonizan con las expectativas de la audiencia. Así, en los textos analizados, la Facción usa una de las dos denominaciones incidiendo en uno u otro carácter del héroe, en relación a su rol respecto del Partido, lo que genera un espacio de ambigüedad en el que el lector puede confirmar su adhesión al uso que le demande menor esfuerzo cognitivo, a partir de su propio conocimiento cultural<sup>291</sup>. Por otro lado, dado el carácter atemporal y universal del héroe, podría afirmarse también que Mariátegui “será” guía y fundador, de modo que sus atributos, a pesar de que la condición semántica de los mismos refiere a un pasado/presente, se insertan en la lógica del tiempo mítico, en el que ambas atribuciones se proyectan al futuro, se recrean constantemente y de forma permanente.

Si nos centramos en el margen de años del discurso de la Facción Roja, es claro que, a través de estos procedimientos, se están buscando denominaciones inexactas (aunque no arbitrarias) que contribuyan a que el lector opte por al menos dos lecturas: la que presenta a Mariátegui con una sola denominación (o fundador, o guía) y la que presenta a Mariátegui con una denominación compuesta (fundador y guía). El primer caso es el más comprensible y el más posible de asumir, pero el segundo,

---

<sup>291</sup> Si hay una característica sobre la función del héroe, es que este puede tener un rol fundador o de gobernante, pero también ser maestro o guía cultural. Es posible encontrar ambos componentes en el relato bíblico, (Moisés fue considerado un guía en la ruta emprendida por el pueblo hebreo; el propio Jesús funda su iglesia y una nueva manera de ver el mensaje y la salvación divinas), en el mito chino (Fu Hsi, el “Emperador Celeste”, enseñó a sus tribus a pescar a cazar y a criar animales y dedujo, como Moisés, las reglas para convivir, a partir de unos diagramas entregados por la divinidad. O Huang Ti, el “Emperador Amarillo”, quien estableció los cálculos matemáticos, enseñó a hacer utensilios de madera, barro y metal, entre muchos otros). Para mayor detalle, ver los múltiples ejemplos brindados por Campbell (2006).

precisamente por el hecho de que el Amauta ha muerto casi cuarenta años atrás, supone que sigue siendo el fundador de manera, digamos, sobrenatural, y sigue reactualizando su rol, así como sigue siendo el guía aun en el presente. Visto de otra forma, reproduce la dualidad respecto de Mariátegui humano/divino ya descrita, sin forzar la opción por este último término.

Dicho esto, habría que preguntarse respecto de qué se le atribuye a Mariátegui el rol de fundador. En las citas 21 y 24 explícitamente se afirma que lo es respecto del PCP. Es decir, de la organización partidaria y de sus componentes ideológicos. Sin embargo, es posible encontrar otras interpretaciones, si analizamos la noción de “piedra angular” atribuida y varios documentos al Amauta (PCP-SL 1970a, 1972a, 1972b, 1973, 1975; FER-UNI, 1971b, 1973; CTIM, 1975, entre otros). Esta designación coloca a Mariátegui en el contexto de construcción de algún tipo de edificación, como piedra principal o base de la misma; esto le da otorga un rasgo de superioridad, al ser imprescindible para dicha edificación, pero también al ser la primera piedra sobre la cual se colocarán otras; es, entonces, principio y elemento fundante de la misma.

Por otro lado, la referencia a la construcción de alguna edificación guarda analogía con la llamada construcción partidaria. De acuerdo a la división de la historia del PCP hecha por Guzmán, la fase de Construcción era aquella que se correspondía con su fundación por Mariátegui. De modo que una primera aproximación sitúa a Mariátegui como la base de una construcción no terminada que, claramente, podría identificarse con el PCP-SL, aunque en el contexto de la Reconstitución.

Al igual que en casos anteriores, los repertorios andinos-católicos entran a tallar a modo de inferencias. “Piedra angular” o “piedra del ángulo” es una designación reservada a Jesús, interpretada como el fundamento de su iglesia, comparada como una casa espiritual que lo albergaba en espíritu (el espíritu santo). Se trata de la “cabeza del ángulo” en torno a la cual se edificaría el templo espiritual compuesto, además, por “piedras vivas”. Así, Jesús era representado como la cabeza y la iglesia como su cuerpo, tal como el PCP se concibe como una organización con cabeza (la Fracción) y cuerpo (Partido)<sup>292</sup>. Pero, además, a través del correlato establecido entre templo espiritual y Partido, Mariátegui habitaría en dicha organización como espíritu, como se dice de Cristo respecto de su iglesia<sup>293</sup>.

Así, se encuentra un espacio propicio para aceptar que como el *wamani*, los ancestros, los santos y/o dioses, este pueda vivir en otro cuerpo- casa que es el PCP, pero también en el interior de los propios militantes como piedras vivas. Lo mismo se

---

<sup>292</sup> Puede verse Granados (1999:94) y Guzmán e Yparraguirre (2014:66)

<sup>293</sup> Sobre Mariátegui como presencia espiritual en la Reconstitución, ver el apartado 3.1.

podría decir del *wamani*, de los gentiles (de quienes se dice que viven todavía en los cerros) y las figuras divinas que en el catolicismo popular “están de alguna manera vivos” (Marzal, 2002: 375) y son asumidas “para el aquí y el ahora” en el catolicismo sincrético (Marzal 2002: 409). Se trata, entonces, de la fundación de una organización no solo política e ideológica, sino, también espiritual. Es decir, salvífica que trasciende el tiempo y el espacio (como la iglesia), y que existe más allá de edificaciones concretas.

Finalmente, el concepto de “piedra angular” tiene otra acepción que podría haber sido aprovechada, dado el revestimiento divino del Amauta, pues estas son “cápsulas del tiempo”; es decir, recipientes herméticos (o cifrados) usados para guardar mensajes y objetos para ser encontrados en el futuro. Bajo esta premisa, Mariátegui, como Cristo, se equiparan en la medida que ambos contienen un mensaje vigente para el presente de la Reconstitución.

Al respecto, es central lo que menciona Guzmán, acerca de que el término estricto “vigencia de Mariátegui” o de su pensamiento, comenzó a usarse en Ayacucho el año 1968, justamente después de este pronunciamiento (Guzmán e Yparraguirre 2014).

Ahora, los aspectos fundacionales atribuidos al Amauta no eran extraños a los repertorios o presuposiciones de la audiencia. Recordemos que la Universidad de Huamanga, respecto de los textos analizados, fue “refundada” también a fines de los años de 1950. Y que fue en esta donde, después de la separación de Saturnino Paredes, la Facción Roja se replegó para construir su militancia y el estudio de Mariátegui. La idea de una refundación de Mariátegui, reconstitución del Partido, y reapertura de la UNSCH son hechos que conforman campos semánticos en torno al concepto “fundación” que la Facción elabora, y son pertinentes para entender el devenir de un solo proceso que se unifica en torno a la Reconstitución del Partido, que tiene, como vemos, dimensiones metafóricas. Así, dichos eventos conforman redes de sentido que permiten cohesionar al estudiantado en relación a un evento partidario, uno institucional y otro discursivo<sup>294</sup>.

---

<sup>294</sup> Incluso, es importante mencionar que la apertura de la UNSCH significó una amenaza para la Iglesia y una preponderancia del maestro universitario, que era el guía del marxismo leninista (Strong 1992:30). Ayacucho, como se ha mencionado, era un departamento muy conservador en términos cristiano-católicos, y el guía por excelencia era el sacerdote. Pero este, como nos recuerda Portocarrero (2012b:27-29), era también símbolo de corrupción y de engaño hacia los indios. Una vez reabierto la UNSCH, el tradicional guía o maestro sacerdotal empieza a ser desplazado, al menos de la impronta de los jóvenes estudiantes, para dar pie al maestro universitario, otro tipo de sacerdote que enseña el marxismo leninista, pero que de ningún modo reemplazó los rasgos autoritarios del sacerdote religioso. Por otro lado, la idea del “maestro” se encuentra también asociada a elementos de la propia identidad de los estudiantes: no solo porque muchos cuadros del Partido fueron docentes de la UNSCH, sino porque muchos senderistas fueron alumnos de ellos y se constituyeron, a su vez, en profesores rurales a

Finalmente, la relevancia de la identificación de Mariátegui como fundador- guía puede permitir una identificación más estrecha entre el Amauta y los diversos héroes fundadores andinos y cristianos. En el primer caso, diversas figuras legendarias como el Inca Manco Cápac, Pachacútec y/o Inca Roca, fueron verdaderos héroes civilizadores, que no solo marcaron el comienzo de un modo de organización, sino que fueron guías y educadores de su pueblo. Lo mismo podría decirse de Wiracocha, “Maestro del mundo” o “yachaq” (sapiente criador”) supremo, e inclusive de “amauta” (Depaz 2015:281) o de Tunupa, guía para la fundación de una ciudad, y un maestro en la organización del imperio. Lo mismo podríamos decir de una figura más cercana como el *wamani*, quien tiene atributos fundacionales pero también de protección y guía. Este rol de guía y educador es cercano al principio andino “yachay”, que alude a la idea de “un actuar atento y sapiente”, pero también al de “unanchay” como “saber interpretante” (Depaz 2015: 273). En el segundo caso, la identificación Mariátegui-Cristo también es posible, no solo por el carácter de este último fundador de la iglesia, sino por su carácter de educador y maestro (Mt 4:23; M7 7:28; Juan7:19; Juan 8:2; Juan 7:16; Mc 4:2). En este sentido, las atribuciones pedagógicas de Mariátegui plantean otro campo léxico en el que la idea de guía o maestro se asocia a la labor civilizatoria de los fundadores del imperio incaico, de la iglesia católica y de la UNSCH. De hecho, casi podríamos afirmar que no solo estamos ante una reconstitución del repertorio mítico andino, en las atribuciones descritas.

Así, la representación de Mariátegui, en un contexto mítico, privilegia dos conceptos que temporalmente son contrarios, estableciendo un dualismo inicial. Las distintas menciones a uno y otro término en los documentos, así como la premisa de la presencia de un tiempo mítico permiten asumir que dicha dualidad inicial se desdobra, a su vez, en una representación cuatripartita del Amauta, que plantea las posibilidades interpretativas del mismo en relación al par fundador-guía.

#### **Cuadro 12. Representación cuatripartita del rol del Amauta**

Mariátegui como guía-guía	Mariátegui como guía- fundador
Mariátegui como fundador- guía	Mariátegui como fundador- fundador

---

través de las Escuelas Guzmán Poma de Ayala, lo que permitió tener una “correa de transmisión” entre la población y la cúpula senderista. Así, la representación de Mariátegui como “guía” y “maestro” se emparenta no solo con la figura del docente y guía del marxismo leninismo en la UNSCH, sino, también, con los propios militantes dedicados a la docencia en escuelas, que formaban parte del “proyecto pedagógico” de SL (CVR, 2003). Entre los primeros, el maestro por excelencia, era Guzmán, a quien llamaban, precisamente, El Maestro (Strong 1992:43).

Ante un auditorio que ha dejado el campo y busca cohesión (Degregori 2011: 174), la polisemia que entra en juego en las designaciones estudiadas fomentan grados diversos de adherencia, a partir del efecto de enmascaramiento que existe detrás de las denominaciones. A eso hay que añadir lo que significaba la educación para las poblaciones rurales de donde provenían estos estudiantes: no solo un recurso para acceder o apoderarse del mito del progreso, sino, también, el paso de la ceguera a la visión (lo cual dialogará con la metáfora de la luz como veremos después) o de la noche al día. Precisamente, en el discurso gráfico, el rol de guía atribuido a Mariátegui se vincula con la luz del sol y la imagen de un jefe militar que, detrás de las banderas, puede guiar la acción de sus seguidores.



Figura 17<sup>295</sup>



*Mariátegui es el guía*

Figura 18

La idea de un Mariátegui- guía está también expresada en un dibujo, en el que se le aprecia con un libro y una bandera, dos elementos que aluden a la idea de maestro y del combatiente.

Llama la atención cómo los dos elementos existentes en la figura (la bandera y el libro) son precisamente las dos dimensiones de la Conquista: las armas y el adoctrinamiento.

En el caso de Guzmán, el rasgo de guía- combatiente la podemos encontrar, también, en diversas canciones senderistas que dan cuenta de ello. Seleccionamos algunos versos presentes en las mismas:

<sup>295</sup> FER Órgano del Comité Nacional No2 “Retomemos a Mariátegui” octubre, 1975

- “El Presidente Gonzalo nos conduce / al Comunismo nuestra meta final (Al Presidente Gonzalo)
- “siempre Gonzalo es quien nos guía” (Bandera Roja-Marcha)
- “Invictas legiones guiadas por Gonzalo (...)” (Canto al mar armado)
- “Garantía de triunfo es el Presidente Gonzalo” (Desde los Andes Marcha)
- “Aprendemos de Gonzalo/ nuestro guía” (Los rojos guerreros)

Cabe señalar cómo la última cita guarda relación con uno de los artículos del propio Guzmán estudiado, *Aprendamos de Mariátegui y sigamos su camino*, el cual establece una relación léxica clara entre Gonzalo y Mariátegui de quienes “se aprende”. Esta idea se clarifica en el paralelismo que podemos encontrar entre el dibujo de Mariátegui ya mostrado (figura 18) y el siguiente, en el que se aprecia la idea del guía- maestro:

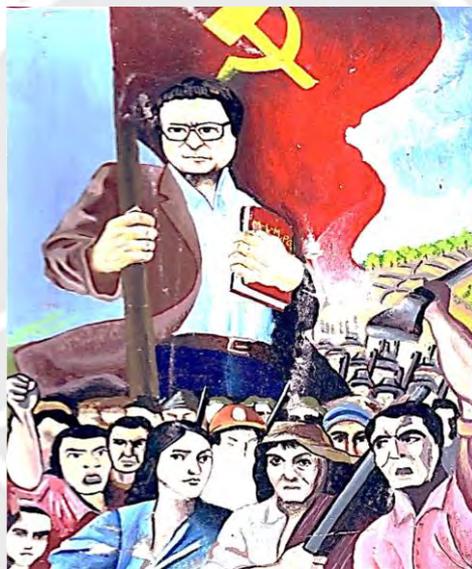


Figura 19. Imagen extraída de la página de Benedicto Jiménez (<http://elpacificador2008.blogspot.pe/2007/10/>)

### 3.3.2. Mariátegui como fundador- aplicador de un pensamiento

En el segundo caso, el carácter fundacional se aprecia en la predicación que se le atribuye a Mariátegui respecto de la fundación de un nuevo pensamiento. Como se sabe, la predicación es fuente de presuposiciones respecto de las atribuciones del sujeto agente. Así, lo que se aprecia es la representación de Mariátegui como a) un científico y b) un Dios-creador. Las siguientes citas evidencian lo planteado:

- (27) Mariátegui no es un simple repetidor (...) toma el marxismo-leninismo y lo introduce y lo funde en nuestra realidad” (Guzmán 1968).
- (28)(...) Mariátegui fundió la verdad universal del marxismo-leninismo con las condiciones concretas específicas del proceso revolucionario peruano (...)” (PCP-SL 1972a).
- (29) (Mariátegui) aplicó creadoramente la doctrina del proletariado” (PCP-SL1972a)
- (30)un militante del proletariado que adherido firmemente al marxismo y fundiéndolo con las condiciones concretas de nuestro proceso revolucionario (...)” (PCP-SL 1975).
- (31)(Mariátegui) también aplicó el marxismo-leninismo a un país semifeudal y semicolonial” (PCP-SL 1975).

En la citas se puede observar cómo, en distintos momentos, Guzmán utiliza los verbos “fundir” y “aplicar”, para designar esa elaboración de un pensamiento propio, en una relación léxica de equivalencia aparente. Así, resulta interesante, además de la mención de que Mariátegui no es un simple repetidor (cita 27), la presencia constante del verbo “fundir” en distintos momentos, y su alternancia con “aplicar” en 1972. El primer verbo puede hacer referencia a “fusionar”, pero también a “derretir algo sólido” (fundido) como uso recto del término. Lo interesante es cómo dicho verbo abre un campo semántico que se relaciona con la idea de “laxar” el contenido previo, aquello que se funde (en cualquier de sus dos acepciones, “fusionar” o “fundir”). Esta forma de presentar el acto de fundar un pensamiento como “fundir”, se representa como la consecuencia de combinar dos realidades, o de ejercer una acción sobre un pensamiento previo para construir otro. De hecho, esto se refuerza en las relaciones paranomásticas asociadas a la denominación “fundador”, presentes en los discursos de esta etapa, que, obviamente, refuerzan la idea de un rol fundador como continuación de un proceso previo. Se trata del uso de los verbos fundir/fundar al referirse al origen del pensamiento de Mariátegui. En este caso, ambos parónimos no se encuentran incluidos en un mismo enunciado, sino que el segundo es evocado en el repertorio de los cuadros, por la denominación y la predicación atribuida a Mariátegui ya estudiada<sup>296</sup>. Así, la relación paranomástica se da a partir de una identificación semántica forzada en base a sus aspectos sonoros (Mortara Garavelli 1996), pero también a partir del sufijo fund-<sup>297</sup>. De hecho, la conjugación usada en las propias citas estrecha aún más dicha semejanza paranomástica: “funde”/ “funda”, “fundió”/ fundó, “fundiéndolo/fundándolo”. Fundir/fundar, entonces, genera una pluralidad semántica a

---

<sup>296</sup> García- Page (2015) refiere a este procedimiento como “paranomasia in absentia”.

<sup>297</sup> Es lo que se denomina “paranomasia inorgánica” (Lausberg, 1999). En el caso que analizamos, dio tipo de paranomasia es más próxima a la “annominatio”, pues se crea un vínculo pseudo etimológico entre ambos términos, a partir del sufijo fund-.

partir de la similitud entre los significantes, lo cual contribuye a la construcción de ambos conceptos a partir de la resemantización mutua. En esta se operan mecanismos de pérdida semántica y ampliación semántica. El segundo verbo es aplicar (“superponer”, “asignar”, como uso recto). Ambos refieren al menos a la existencia de un objeto concreto que es “fundido” o “aplicado” a una realidad. Dicho objeto es el marxismo-leninismo, visualizado como un “paquete” cerrado, sólido que escapa a elucubraciones o digresiones del saber ideológico, y más bien tiene límites claros, técnicos, científicos, que es la pretensión de Guzmán sobre el estatus de verdad del marxismo<sup>298</sup>.

En el primer caso implica un proceso combinatorio o complementario de dos realidades; en el segundo, una preponderancia de uno sobre el otro. Así, la ambigüedad léxica se produce al alternar ambos sentidos: ¿Se fusiona o se aplica? ¿El marxismo de Mariátegui es una reelaboración o es una superposición? ¿Calco o pensamiento original?<sup>299</sup> Este hecho revela una intención imprecisa de la Facción entre el carácter creativo de la fusión y el carácter determinativo de la aplicación. Veremos más adelante cómo Guzmán se esfuerza en mantener esa ambigüedad cuando reflexiona acerca del carácter determinista o del carácter creador del pensamiento de Mariátegui, en la medida que no forma parte de su interés flexibilizar, como sí lo hizo el Amauta, el marxismo en una etapa de preparación para la lucha amada.

Por otro lado, al presentar a Mariátegui como un “aplicador”, se lo aleja de su representación como “pensador” o “creador”, para ubicarlo en un estatus dual (“aplicó creadoramente”)<sup>300</sup>. Así, el uso léxico de los verbos en mención contribuyen a concretizar algo tan abstracto como el pensamiento, y convertirlo en un objeto existente, tangible, realizable. Y a Mariátegui lo representa no como un ideólogo, sino

---

<sup>298</sup> En dicho contexto, se puede entender que, en distintos momentos, Guzmán y sus seguidores afirmen que “el marxismo es una verdad universal” (PCP-SL 1975), o que el marxismo es “ideología científica (...) para transformar el mundo”; que incluso el FER asuma dicha perspectiva al afirmar que es la “única concepción científica del mundo” (FER- San Marcos 1973). Lo mismo sucede para Mariátegui, de quien se afirma que su pensamiento es “la adhesión a la concepción científica de la clase obrera” (FER 1974b), incluso hasta afirmar que Mariátegui “era un científico” (Guzmán 1968).

<sup>299</sup> Otros documentos senderistas inciden en una u otra atribución, lo cual enfatiza la ambigüedad. Por ejemplo, se afirma que Mariátegui “fundió la verdad universal del marxismo leninismo en la práctica concreta de la Revolución peruana” (FER-UNI 1973), pero también se enfatiza en su carácter creador, cuando se dice que Mariátegui “aplicó creadoramente” el marxismo (FER-UNI 1971a), o que su pensamiento es “creador” (FER-UNI 1971a), o “aplicación creadora” del marxismo leninismo al estudio de la realidad peruana (FER- San Marcos 1973).

<sup>300</sup> En diversos documentos posteriores, la idea de la “aplicación” del pensamiento marxista a la realidad está presente. Por ejemplo, en la entrevista hecha por El Diario, Guzmán afirmará que el pensamiento Gonzalo no es sino la aplicación del marxismo-leninismo-maoísmo a nuestra realidad concreta”, y algunas canciones senderistas, de amplia difusión popular, dirá también lo siguiente: “El pensamiento Gonzalo (...) aplicación creadora del maoísmo” (Al presidente Gonzalo), “Viva el Pensamiento Gonzalo, aplicación creadora de la verdad universal” (Científica luz), “Aplicación creadora y luminosa/ pensamiento Gonzalo en el Perú” (Labor de titanes), entre otros.

como un científico, tal como se afirma explícitamente en *Para entender a Mariátegui* (1968).

¿Qué sentido tendría mostrar a un Mariátegui creador y aplicador al mismo tiempo? Por un lado, mostrar que se trata de un héroe dual, con una naturaleza semidivina, tal como se planteó en el primer apartado. Sin embargo, es posible también, favorecer, de acuerdo a las expectativas del auditorio, la adhesión a cualquiera de las otras dos opciones: un Mariátegui-científico, que sintonice con el deseo de verdad científica que la UNSCH le ofrece, además las explicaciones del devenir de la materia. Pero también la de un Mariátegui- divinidad, por parte de quienes están más alejados de las tradiciones andinas, y más emparentados con el mito.

Dicho recurso también fue potenciado en la representación de Guzmán. Al respecto, Portocarrero (2012b) señala cómo Guzmán, a partir del análisis del abandono de su madre, se enfrentó al dilema de la necesidad de mayor seguridad, y la del reconocimiento. En el primer caso, buscando más científicidad en relación al determinismo histórico, autoexigente, sin emociones y subjetividades que mostrar; y, en el segundo caso, como Dios viviente, venerado (p.157). Así, el autor reconoce que, de algún modo, ya existe en Guzmán el científico positivista que proporciona todas las seguridades y, al mismo tiempo, el dios viviente, muy en sintonía con el Mariátegui representado como aplicador y/o creador.

Con lo expuesto, la relación creador- aplicador se problematiza y multiplica a partir de las 2 acepciones de “fundador”, derivadas del análisis discursivo realizado: la de “creador” y la de “aplicador”. En el siguiente gráfico, ilustraremos la forma de organización cuadripartita que podría subyacer en la interpretación del sema “fundador” en un contexto mítico<sup>301</sup>.

### **Cuadro 13. Representación cuadripartita del rol de creador y aplicador**

Creador- creador	Creador- aplicador
Aplicador- Creador	Aplicador- aplicador

Así, la ambigüedad como recurso discursivo del discurso político se vuelve a evidenciar precisamente para satisfacer los múltiples auditorios previstos o posibles.

<sup>301</sup> En un contexto no mítico “fundador” tiene un sentido racional como fundador del PCP, y guía también, a partir de la influencia que puede tener su pensamiento en el presente.

### 3.3.3. Síntesis

A lo largo de este apartado, se ha buscado demostrar que el discurso sobre Mariátegui ha generado un marco en el que se le reviste de los atributos de fundador y guía. Ambos conceptos, debido al uso del presente y el indicativo, pueden ser intercambiables y generar dos efectos ambiguos: el primero, el de un Mariátegui fundador partidario en el pasado, pero también en el presente (y dado el efecto del presente histórico, podríamos hablar también de fundador en el futuro; es decir, del Partido de “nuevo tipo” para la lucha armada), lo que reforzaría su presencia en la Reconstitución. El segundo permite que se le asuma no solo como “guía” del presente sino también del pasado y, en la misma línea de su rol fundador, del futuro. Ambos casos contribuyen a consolidarlo como una figura síntesis, como se vio en el apartado 3.1.2.2. Por otro lado, la idea de una figura que funda un pensamiento genera dos interpretaciones ambiguas en relación a las relaciones léxicas establecidas “funda”/“fundir” en los textos analizados: Mariátegui se trataría de un fundador que aplica la verdad del marxismo a la realidad concreta del Perú, o uno que crea y funda un nuevo pensamiento. El primero lo asocia más a la categoría del científico, en la medida que asume al marxismo-leninismo como “verdad universal”; el segundo lo aproxima más al de “creador”, en la medida que es padre de un pensamiento propio. Se trata, en la línea de lo que se afirmó en el apartado 3.1, de, por un lado, un hijo que lleva a cabo la voluntad del padre (la ciencia) y, por otro lado, de un padre que es creador de un universo de significados propio: “el más grande revolucionario” (PCP-SL 1972a), “un gran ideólogo del Perú y América Latina” (Guzmán 1968). Dicha referencia ambigua también está presente en los atributos posteriores asignados a Guzmán, como una forma de resonancia del marco establecido de Mariátegui.

### 3.4. Valores

Si algo define al héroe en el contexto del cumplimiento de su misión, es la de poseer valores o virtudes que le permiten consolidarla. Entre ellas podemos mencionar algunas que son recurrentes: la actitud incansable y tenaz por cumplir la tarea o la misión encargada, el coraje en la lucha y las virtudes combativas, la actitud ejecutoria al cumplir un trabajo o una prueba; el sacrificio que implica la consolidación de una misión, entre otras (Bauzá 1998; Campbell 2006).

En el caso de los textos analizados, aparte del rasgo fundacional asociado a la figura heroica, Guzmán busca representar a JCM como un héroe en el contexto de

una misión que debe cumplir: “Don José Carlos Mariátegui vino a nuestra patria desde Europa, trajo ideas nuevas y traía una tarea, una misión: trabajar por la formación del socialismo en el Perú, ésta era su misión y la cumplió” (Guzmán 1968)<sup>302</sup>. Sin embargo, también es claro que los valores que la Facción atribuirá a Mariátegui, o el modo de abordarlos, guardaba relación con las demandas del presente de la Reconstitución, en especial, en el contexto de la desazón que significó para Guzmán la organización del PCP-BR cuando ingresó a ella. Las siguientes declaraciones, ya referidas en este estudio, dan cuenta de dicha percepción:

La estructura partidaria se sustentaba en células amodorradas, de letanías y buenas intenciones sin rumbo revolucionario de clase ni planes concretos de acción; reuniones, casi mecánico ritual de conversaciones y encargos de cosas a hacer; en pocas palabras, células de adherentes no de militantes. No hablemos ya de una política de cuadros ni dirigentes dedicados totalmente al Partido, ni de eventos partidarios bien organizados. Asistí a un importante evento regional con concurrencia de invitados especiales de Cuzco y Puno; (...) la reunión no pasó de grandes discursos, declamaciones y esperanzas sin planes bien concebidos que concretaran la construcción de la palanca transformadora de Lenin y, obviamente, menos un análisis de la lucha de clases en la región ni aplicación de una línea política general porque tal, repito, no existía. En este evento fui nombrado miembro de la comisión de organización regional. El trabajo de masas era simple sindicalismo; trabajo obrero reducido al pliego y la lucha derivada del mismo, y el Partido a la cola; y lo que es más, la decisión, muchas veces, en manos de abogados “amigos del partido” que en modo alguno tenían en cuenta lo que este acordaba, actuando a su leal saber y entender con la bendición del Partido al cual ocasional y oportunamente echaban incienso y enviaban cálidos saludos a los dirigentes, sus “hermanos de lucha” según decían (Guzmán e Yparraguirre 2014:31).

En los documentos senderistas, los valores que se adjudican a Mariátegui atraviesan las fases Determinación y Aplicación. Cabe decir que, aun cuando ya desde 1967, se exigía un estudio concienzudo de las obras de Mariátegui, los textos de esta época no buscan dedicarse a ello, sino reconocer las virtudes del héroe<sup>303</sup>. La sistematización del pensamiento de Mariátegui ocurrirá con más claridad y mayor divulgación a raíz de 1975, con la fase Impulso, y a partir de la publicación de Retomemos a Mariátegui y sigamos su camino. Esto es comprensible: al igual que lo

---

<sup>302</sup> Otras formulaciones similares se pueden encontrar en PCP-SL (1972a, 1975).

<sup>303</sup> Digamos que el estudio de la obra de Mariátegui, en especial a partir del Centro Intelectual José Carlos Mariátegui y los círculos de estudios establecidos por la Facción se dará entre 1970 y 1972, en el periodo de repliegue de la misma en la UNSCH.

que ocurrirá con los militantes senderistas antes del inicio de la lucha armada, en esta época de construcción partidaria Guzmán necesitaba, en principio, no asentar proposiciones doctrinarias específicas, sino dotar al estudiante senderista de una plataforma de virtudes que tenga una doble función: enfatizar la autoridad de Mariátegui (desvirtuando algunos antivalores que las rencillas partidarias históricas le habían endilgado<sup>304</sup>) y presentarlo como un modelo ejemplar que sirva para esclarecer posiciones dubitativas y poco proactivas de los militantes de entonces: muchos de ellos, poco abocados al trabajo político, a la disciplina organizativa, a cumplir acuerdos. Citemos el balance que realiza Guzmán en *Desarrollar a fondo la lucha interna* (1967) en torno a los acuerdos incumplidos de la V Conferencia:

Comprobamos que nuestro trabajo entre las masas es deficiente (...) y que las organizaciones obreras, campesinas, estudiantiles no tienen la organización, la combatividad revolucionaria (...), lo cual implica que el Partido, principalmente, no está cumpliendo correctamente el papel que le corresponde en la organización, politización y dirección por las masas revolucionarias (...) amén de otras concepciones erróneas y prácticas nocivas, revela los males que aquejan a nuestro Partido.

A partir de esta afirmación, podríamos inferir que precisamente los valores que más demandaba la Facción en ese momento tenían que ver con dos aspectos: el del trabajo partidario e ideológico (refundación, difusión ideológica, labor institucional) y el de la necesidad de tener militantes con disposición para el combate. Es decir, la demanda de tener estudiante- operador político, pero también un estudiante/guerrillero, en relación a un valor supremo que es la solidaridad o el compromiso con la masa.

#### **3.4.1. Valores asociados al trabajo partidario**

La necesidad, en la Reconstitución, de cambiar de forma de trabajo, de uno artesanal y espontáneo a otro más disciplinado se desarrolla en las dos reuniones principales de la década del 60. En la V conferencia (1965) algunos acuerdos se encuentran vinculados a valores que la Facción está interesada en promover en sus militantes como parte de su proceso de bolchevización partidaria. En esta se acuerda fortalecer la disciplina del partido, que los cuadros se vinculen a las masas y que tengan “capacidad para el trabajo”. Además, se menciona casi un perfil de lo que

---

<sup>304</sup> Entre ellas, la de señalar su excesivo intelectualismo o la de menospreciar su capacidad de acción, a partir de su discapacidad.

debería ser dicho cuadro senderista: “estar henchidos de abnegación, ser capaz de solucionar problemas con independencia, mantener firme en medio de dificultades y trabajar con lealtad y dedicación por la Nación, la clase y su partido”. De igual manera, en la VI Conferencia (1969), se exige que dichos cuadros deben dejar atrás la falta de preparación práctica, el escaso alcance de los objetivos revolucionarios, la tendencia a la espontaneidad, así como la falta de conocimiento de labores organizativas. A la vez, se propone implementar el control del cumplimiento de tareas.

A partir de esta información, es claro que los valores que se intentan privilegiar, en la dimensión del estudiante- operador son los de la firmeza frente a las dificultades, el esfuerzo y la abnegación, así como la capacidad de cumplir de tareas. De ese modo, las demandas del presente serán un factor para inculcar los valores respecto de JCM, a su imagen y semejanza, dado que se trata del “modelo ideal del militante” (PCP-SL 1970b). Lo interesante es que dentro de los valores que se buscan resaltar no se encuentra el de la impostura o el antidogmatismo del Amauta<sup>305</sup>, en relación a su posición con la ortodoxia marxista y su polémica con la II Internacional. Los valores escogidos son aquellos que se desarrollan dentro de un contexto de obediencia, autoritarismo y reconciliación con lo inevitable, propio de la herencia colonial del siervo, referida por Portocarrero (2012b).

### ***Hombre “pensante y operante”: El cumplimiento de las tareas***

“El héroe de acción es el agente del ciclo”  
Campbell (2006)

“En Mariátegui hay que ver al hombre de acción”  
Guzmán (1968)

Una primera forma de presentar a Mariátegui es como un “hombre de acción”, un ejecutor y no solo como un pensador. Es preciso recordar algunas razones contextuales que son pertinentes para entender el interés de Guzmán en focalizar este aspecto en primer plano:

- a. SL está constituido por un grupo de cuadros cuya vida partidaria, principalmente, está constreñida a participar de plenos y conferencias (V Conferencia, VI Conferencia, etc.) y que es necesario que se conciba que los acuerdos tienen una finalidad práctica en sus vidas.

---

<sup>305</sup> Nos referimos al carácter antidogmático del Amauta ya referido en el apartado 3.2.

- b. Como se había dicho, había una falta de cumplimientos de los acuerdos, que Guzmán reclamaba en *Desarrollar la lucha interna* (1967).
- c. La mayor ideologización que sufre la Facción Roja, luego de su separación de Bandera Roja en 1970-71, lo que va acorde a un repliegue aún mayor en la universidad y su falta de lazos con las organizaciones sociales. Pensemos, además, que luego de la II plenaria, la vida de lo que iba a ser Sendero Luminoso tuvo como núcleo a docentes y estudiantes de la UNSCH. Este repliegue hace que se maximice el esfuerzo ideológico en especial a partir del estudio de Mariátegui en los círculos de estudios que se formaron en la universidad en los primeros años de la década del 70 y de lo que Degregori llama una “comunidad del discurso” (Degregori 2013:11). Es claro que lo que pretendían era la guerra y no liban a conseguir presentando a un Mariátegui-pensador solamente, sino, también a un operador político.
- d. Finalmente, hay que tener en cuenta las polémicas que tuvo Mariátegui con el APRA, en las que fue representado, debido a su enfermedad, como un intelectual inmóvil. Hay que sumar a ello por ejemplo las declaraciones de Alberto Ulloa, amigo suyo de La Prensa, quien resumió lo siguiente del Amauta: “Mutilado, inválido, puesto por un destino torturador e impío en la imposibilidad de ser un hombre de acción” (Flores Galindo 1997b).
- f. Recordemos, en el mismo sentido, cómo en la I Conferencia Comunista Latinoamericana en Buenos Aires (1929)<sup>306</sup>, Vittorio Codevilla, dirigente comunista argentino, había calificado a *Los 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* como un escrito intelectual burgués<sup>307</sup>.

Como se aprecia, era necesario representar a Mariátegui como un hombre que cumplía acuerdos, que se articulaba con la masa, que no solo era un pensador sino, también, un operador político. Así, en *Para entender a Mariátegui* (1968), luego de la llegada del II viaje a China<sup>308</sup>, Guzmán afirma lo siguiente:

---

<sup>306</sup> Evento promovido por el partido comunista ruso de entonces

<sup>307</sup> El argumento se sustentaba en el uso supuestamente indebido de la palabra “ensayo” (que era más bien usado por intelectuales burgueses, que generaba confusión) cuando debía establecerse una línea de interpretación definida de clase, en la línea de la II Internacional; los ensayos, así, eran para los intelectuales. Al respecto, puede revisarse Flores Galindo (1994).

<sup>308</sup> El relato de ese viaje es de deslumbramiento, pero es importante resaltar la siguiente cita que tiene que ver efectivamente con la necesidad de focalizar la dimensión de Mariátegui en el “saber hacer”: “China era nuevamente un inmenso campo de guerra revolucionaria incruenta, de grandes masas principalmente aprendiendo a hacer la revolución haciéndola” (Guzmán e Yparraguirre 2014: 193).

(32)(...) Mariátegui comprendió perfectamente, pero no solo lo comprendió, porque Mariátegui no era una persona que comprendía y satisfecha se ponía a pensar sobre su lucidez y entendimiento sino que sintió la necesidad de cumplir la tarea que esa comprensión le exigía.

(33) Cuando Mariátegui asumía una tarea, la cumplía, la ejecutaba.

(34) Esta militancia- forjada en la lucha de clases hizo de Mariátegui un hombre de nuevo tipo: Un hombre pensante y operante.

Y en otro documento (PCP-SL 1975) se afirma lo siguiente:

(35) La vida de Mariátegui tiene un claro y preciso derrotero de hombre de nuevo tipo, de "pensante y operante.

Estas afirmaciones son hechas, en su mayoría, un año después de *Desarrollar la lucha interna* (1967), en donde se critica, precisamente, la falta de ejecución de los acuerdos de la V Conferencia (1965). Cabe resaltar la falta de referentes para designar al Amauta, y más bien la repetición anafórica de su nombre que permite intensificar determinadas atribuciones, pero también la necesidad de Guzmán de "machacar"<sup>309</sup> la representación de Mariátegui como operador. Esta idea de ser más "hombre de acción", servirá, además, de crítica posterior a Saturnino Paredes, pues fue la Facción Roja y otros sectores del PCP los que, en buena cuenta, obligaron a Paredes a convocar a la V Conferencia y fue Guzmán en 1970 quien exige en dos cartas decisión y ejecución a Paredes para avanzar con la Reconstitución. Es decir, que si algo buscaba la Facción era ser más gestionaía, avanzar hacia la revolución armada, y no quedarse en la retórica bélica. O, como increparía Guzmán a sus cuadros en los discursos más cercanos al inicio del combate: "Haremos la lucha armada, eso es lo que haremos, repitémoslo: ¡eso haremos nosotros, eso haremos nosotros!" (1979a); "nosotros debemos cumplir y cumpliremos" (PCP-SL, 1980b); "Para eso nos han formado como comunistas; para eso vinieron Marx, Lenin, Mao, para enseñar a los demás, para enseñar cómo cumplir (...)" (1980a)

Por otro lado, la alusión a que Mariátegui no se dedicaba a la labor intelectual busca resaltar el antiacademicismo propio de SL, pero, también, la relación entre teoría y acción planteada por Lenin: no hay acción revolucionaria sin teoría revolucionaria. En el contexto de la cita, la teoría y la práctica son indisolubles, para enfatizar su carácter permanente (PCP-SL 1972a). Es decir, que la acción esté comandada por la teoría o por el poder de la Idea, como catalogaba Degregori (2013) y de forma complementaria por la acción; pero de ninguna manera solo con la teoría.

---

<sup>309</sup> Guzmán usa este verbo en una entrevista (1988) para aludir a la necesidad de repetición que necesitan los militantes de algunas verdades que se les predicán.

De ahí la exigencia de Guzmán a sus militantes de iniciar la lucha armada sin armas, como consigna del ILA.

### ***Firmeza y tenacidad***

Echevarría (2001) denomina al héroe un “buscador” al referirse a esa actitud de búsqueda constante, desasosegada que lo caracteriza. Este aspecto se encuentra muy ligado a la tenacidad y al marco de referencia que tiene este concepto en relación a otros como la dedicación y el esfuerzo.

En el caso de Mariátegui, dicho valor se encuentra presente en la conferencia de Guzmán dada en 1968 en la UNSCH. Al referirse a la época de Mariátegui, se afirma lo siguiente:

(36)“(…) era indispensable una tenaz lucha en pro de la organización de las masas. Y a ella dedicó su voluntad inquebrantable (…). Mariátegui trabajó inagotablemente por la organización de las masas obreras y campesinas (…). Esta ingente labor fue cumplida en casi 8 años de incansable labor revolucionaria, con firme voluntad y rigurosa disciplina” (PCP-SL 1968)<sup>310</sup>

En la cita, se evidencia claramente una ética del trabajo, a partir de dos valores relacionados entre sí. La firmeza, vinculada a la voluntad (a partir del adjetivo “inquebrantable”<sup>311</sup>) y la tenacidad en el trabajo partidario (“inagotable” e “incansable” refieren la intensidad del trabajo, tal como afirma en la primera línea de la cita: tenaz lucha”) y a la labor revolucionaria del héroe, y no a la simple voluntad, que es una condición previa. Por otro lado, los adjetivos “inquebrantable”, “incansable” e “ingente” conforman una relación paronomástica a partir del prefijo “in-“, lo cual permite una relación entre los tres términos, de manera que la evocación de uno puede crear el efecto de sinonimia aparente respecto de los otros, lo que acrecienta la identidad entre la firmeza y la tenacidad en el trabajo partidario<sup>312</sup>.

---

<sup>310</sup> La apelación a la firmeza y a la tenacidad se encuentra también en un texto de 1987, escrito por el PCP-SL, en el que se apela a dichos valores para revertir la imagen del APRA en el gobierno. “Debemos trabajar con voluntad, firmeza y tenacidad indolegable para hacer volar el plan del APRA (…)” (PCP-SL 1986). Finalmente, en el relato *El viaje hacia el mar* que elaborara la senderista Yparraguirre (1995), Guzmán es prefigurado como un padre sabio que guía a sus hijos son la tenacidad y la firmeza los dos valores que lo representan, en el análisis de Portocarrero (2012b:191).

<sup>311</sup> Una voluntad inquebrantable es una voluntad firme.

<sup>312</sup> En interesante apreciar cómo, ya para 1972, luego de la separación de BR, momento de inestabilidad para el reducido grupo de Guzmán, de los dos valores mencionados (firmeza y esfuerzo/tenacidad) el primero se insinúa en el primer valor de la cadena. “Mariátegui dijo que su vida era una flecha disparada a una meta, y escribió que tenía una “declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano” (subrayado nuestro) (1972a). En la cita, la “declarada y enérgica ambición” se

Se trata de una narrativa del trabajo, sugerida a partir de la supuesta experiencia de Mariátegui, dará cuenta de la grandeza de una misión heroica a partir de la tenacidad y firmeza involucradas (las expresiones hiperbólicas puestas en cursivas por nosotros dan cuenta de la intención de acrecentar su labor)

(37)“cumplió *gigantesca* labor revolucionaria para “concurrir a la creación del socialismo peruano” (PCP-SL 1972a)

(38)“Desarrolló *gran labor* de difusión ideológica” (PCP-SL 1972a)

(39)“Todo lo anterior conforma los puntos básicos de la línea política general de Mariátegui sobre la revolución peruana; *pero no es toda su labor*” (PCP-SL 1975)

(40)“Mas aquí *no acaban las cuestiones* sobre economía” (cuando resume los aspectos de economía marxista de Mariátegui) (PCP-SL 1975)<sup>313</sup>

Finalmente, la idea de que la firmeza y la tenacidad son elementos que consolidarán una gran misión se encuentra presente en el discurso de la I Escuela Militar (1980), en el que Guzmán le pide a sus militantes ajustarse a dichos valores, asignados años antes a Mariátegui, como hemos visto. Así, en el contexto del inicio de la lucha armada, les dice lo siguiente: “Camaradas, no olvidemos que para garantizar y consolidar como 100, hay que avanzar como 200” (PCP-SL 1980b)

### **Sacrificio**

La colonización planteó al indio- siervo soportar el dolor y el sacrificio como Cristo lo hizo. Es decir, la excusa para la dominación era sufrir como Jesús, distorsionándose el mensaje cristiano: el indio debía identificarse con este para salvarse, y por eso la religiosidad colonial prolifera el culto a los cristos sufrientes,

---

aproxima al concepto de “voluntad”. La idea del esfuerzo ilimitado y la productividad están ausentes, y puede haber una explicación contextual frente a ello, como ya se ha sugerido: el folleto en mención es elaborado y distribuido por la Facción Roja, en un contexto posterior al II Pleno, convocado por la misma a partir de las divergencias con el grupo de Saturnino Paredes. Es decir, surge en un contexto en el que suceden dos cosas fundamentales: primero, se busca un nuevo comienzo (a partir de esta reunión, la Facción Roja es independiente y labrará su propio futuro), y en segundo lugar, se busca insuflar en los militantes, antes que el producto de su labor, o su esfuerzo en el trabajo, la decisión y firmeza que deben tener para “salvar” al Partido, es decir, el voluntarismo. De hecho, la actitud de firmeza del Amauta se ve reflejada cuando Guzmán afirma que “su acción era pesimista del presente y optimista del futuro”. De ese modo, la idea de firmeza ayudará para enfatizar la necesidad del optimismo en otros documentos partidarios más cercanos al CAI. .

<sup>313</sup> La apelación al esfuerzo también la encontramos en publicaciones del FER al afirmar que “Mariátegui trabaja incansablemente por la organización de las masas obreras y campesinas” (FER-UNI 1971b) o en algunos documentos de finales de la década de los 70 cuando se afirma que “Mariátegui bregó como pocos han bregado en estas tierras” (PCP-SL, 1979a) o al decirles que “para garantizar y consolidar como 100, hay que avanzar como 200” (PCP-SL 1980b).

humillados, flagelados, pero, a la vez, triunfantes por la aceptación del dolor, el sacrificio y el “miserabilismo”. Así, la iconografía de la pasión es muy amplia en el arte colonial peruano teniendo como base el motivo de Jesús y su sufrimiento. Pero, a diferencia de los Cristos presentes en otros departamentos, en donde aparece crucificado, en Huamanga es en donde la escena se corresponde con una de las caídas luego de ser flagelado por los latigazos ordenados por Pilatos. Esta imagen, dice Portocarrero, tiene un estatuto sobrenatural y milagroso en el imaginario huamangino, ligado al tema del sacrificio (2012b: 65, 107). Por otro lado, Bauzá (1998) habla del amor o acto de entrega como el acto más honroso del héroe. En sintonía con la cosmovisión andina, no olvidemos, también, que el principio *Yana* implica la complementariedad o el servicio al par, como soporte del cosmos. Es decir, que en el repertorio andino, el sacrificio por el otro no implica una pérdida, sino una ganancia, en la medida que contribuye a la estabilidad del universo, a partir de la premisa moral de que la existencia es coexistencia (Depaz 2015: 310).

En el caso de la Facción Roja, los requerimientos partidarios propician la necesidad de representar a una Mariátegui abnegado que apostaba por el sacrificio al poner por delante sus tareas partidarias antes que su dimensión personal y familiar. Dicho sacrificio está vinculado al cumplimiento de tareas, el servicio al pueblo y la lucha revolucionaria.

(41)“(…) cuando tocaba el problema particular, de su salud, de su familia, ponía familia y problemas tras sus tareas” (Guzmán 1968)

(42)“En su vida llena de dificultades y penurias pospuso todo estrecho y egoísta interés individual para darse absolutamente al servicio del pueblo (…)” (Guzmán 1968)

(43)“era muy consecuente, sacrificó todo a su obra porque comprendía esto (*se refiere al imperativo de luchar por las masas*) (Guzmán 1968)

Lo que se aprecia es que el primer caso (cita 41) se encuentra íntimamente ligado a la preocupación vertida un año antes, en 1967, en *Desarrollar a fondo la lucha interna*, en relación a la falta de cumplimiento de las tareas y acuerdos de la V Conferencia, tal como hemos descrito. En el segundo, el sacrificio no está vinculado al Partido, sino, más bien, a su relación con la masa. Por supuesto, dentro del marco de Guzmán, ambos van de la mano, pero resulta interesante interpretar cómo se van construyendo marcos distintos en relación al sacrificio, si se usa como variable de interpretación.

Ese sacrificio, incluso, como en el caso de los héroes, alcanza incluso hasta el dar la vida por los demás. Así, en *Para entender a Mariátegui*, se afirma que Mariátegui “trabajó por eso, vivió por eso, se desvivió por eso y murió por eso” y se

insiste en que “ha dado su vida”. En las citas, la intensificación del sacrificio no solo es logrado a través de la alusión cristiana, que ya de por sí presupone la idea de que el sacrificio de Mariátegui ha sido total<sup>314</sup>. Supone, además, una relación de secuencia entre los cuatro verbos: “trabajó”, “vivió”, “se desvivió”, murió”. Esta enumeración, como estrategia discursiva, permite focalizar cada uno de esos momentos (trabajó, vivió y murió) dejando de lados episodios que se pueden suponer existieron y que no necesariamente corresponden a escenarios de sacrificio, pues este solo está vinculado al sacrificio por el Partido.

La intensificación del sacrificio, incluso, podría llegar a la identificación con la propia masa.

(44) Mariátegui sentía en carne viva lo que sentía las masas explotadas” (PCP-SL 1968).

(45) Lejos aún en Europa, sintió vibrar más honda la situación y lucha de los explotados del país y fue y es, hasta hoy, quien más profundamente sintió, vivió y vió nuestra realidad (...)” (PCP-SL 1972a)

En ambos casos, la experiencia de explotación de la masa parece extenderse e incluir al propio Mariátegui, como si él mismo fuera parte de la misma o fuera quien más sufrió su explotación; en ese sentido, entre un año y otro se operan procedimientos de acercamiento entre Mariátegui y la masa que son centrales. En el primer caso (1968) hay todavía una distancia para evaluar el acercamiento hacia ella. Pero en el segundo (1972), Mariátegui es representado con un rol exclusivo de quien experimentó dicho sufrimiento. Es claro que la agencia que se le da a Mariátegui es hiperbólica, porque, a pesar de haber nacido en un hogar relativamente pobre, no formó parte de esa masa de campesinos y obreros a la cual dedica su obra<sup>315</sup>. De lo que se trata aquí, en realidad, es de construir a un Mariátegui que “absorbe” el dolor humano, y que tiene el privilegio de haber sentido “más” dicha realidad. De algún modo, esta construcción está ligada a la idea del siervo colonial y su sufrimiento previsto, lo que permite una identificación con el campesino ayacuchano, pero también con el hipotexto bíblico, en el que Jesús no solo es testigo del sufrimiento y el “pecado”

---

<sup>314</sup> Basta recordar que fue Jesús quien “ha dado su vida por sus amigos” (Juan, 15:13) y algunas otras citas bíblicas pertinentes: “...Yo estoy entre vosotros como el que sirve” (Lucas 22:27). “(...) el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servidor; y el que quiera ser el primero entre vosotros será vuestro siervo” (Mateo 20:26–27). “así como el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos” (Mt 20:28).

<sup>315</sup> De hecho, fue muy amigo de cierto sector de la intelectualidad limeña, viajó por toda Europa, conociendo a grandes figuras del marxismo leninismo, leyó a Spengler en Alemán, dominó el inglés, el francés y el italiano. Es decir, no fue, propiamente un campesino u obrero explotado.

humano, sino que lo vive en carne propia<sup>316</sup>. Una aproximación antropológica podría dar algunas luces: en la cosmovisión andina, el mundo de arriba y el de abajo no son mundos aislados, sino que son contrapartes, se mueven uno en dirección al otro, uno demanda al otro, se alejan y se buscan porque se necesitan. En la visión senderista, era necesario fijar la idea de que la vanguardia debe estar unida a la masa en un acto de sacrificio total.

### 3.4.2. Valores asociados a la lucha armada

El interés por presentar a Mariátegui no solo como un pensador sino como un ejecutor tiene una variante en algunos textos senderistas. En estos la representación del Amauta como hombre práctico, operador o “ejecutor” es reemplazada por la de “combatiente”. Este aspecto no es desconocido al héroe arquetípico, pues “la tendencia es siempre a dotar al héroe de fuerzas extraordinarias desde el momento de su nacimiento” (Campbell 2006). Por supuesto, esto no es gratuito: el II pleno los colocaba ya en un nuevo comienzo, como se ha dicho, y la Facción Roja no tenía ya impedimento para poner en práctica los acuerdos de la V Conferencia que los ubicaba en la senda de la preparación para la lucha armada, al plantear la necesidad de un ejército revolucionario. La tipificación de Mariátegui como “combatiente” avanzaba cualitativamente en ello:

- (46) “Mariátegui vivió y combatió ligado a las masas”
- (47) “Mariátegui adhirió al marxismo y combatió por él”
- (48) [fue] “combatiente del proletariado”
- (49) [fue] “primer combatiente marxista militante de nuestra patria”
- (50) José Carlos Mariátegui fue combatiente de la clase obrera, (...) que en la teoría y en la práctica, con la palabra y la acción creció y se desarrolló en el fragor de la lucha de clases, principalmente de nuestra patria.

Los textos son de 1968 (citas 46-49) y 1975 (cita 50); es decir, en plena época de las luchas internas partidarias, dadas contra el revisionismo de Prado, Sotomayor, el llamado “oportunismo” de Patria Roja, la línea liquidacionista de Paredes y del Grupo Bolchevique de Lima. Pero, también, las “luchas” contra la gratuidad de la enseñanza y la represión velasquista (fue en 1970 cuando muchos dirigentes fueron apresados, lo que mermó de militantes a Guzmán); sin considerar a la “lucha” por la “defensa del Partido” que constituyó el periodo de 1970 a 1973 en los claustros universitarios de la

---

<sup>316</sup> “Ciertamente El llevó nuestras enfermedades, y cargó con nuestros dolores; con todo, nosotros le tuvimos por azotado, por herido de Dios y afligido” (Isaías 53:4)

UNSCH, frente a la posibilidad de su desaparición, luego de la ruptura con Paredes.

Es importante, además, considerar que a partir del II Pleno (1970a) se puede evidenciar una intención de crear un efecto de mayor dramatismo en el lenguaje del líder senderista, a través de un lenguaje más confrontacional<sup>317</sup>. Es entonces cuando los antagonistas dejan de ser adversarios para convertirse en un enemigo. Por ejemplo, en el V Pleno Ampliado (1972), el enemigo imperialista no es uno solo, sino acorde con el contexto de la Guerra Fría, son dos (los Estados Unidos y la Unión Soviética), y son representados como “lobos imperialistas”, “fieras heridas” que “golpean a diestra y siniestra buscando paralizar por el terror, dominar por el miedo”, que “se muerden unos a otros en sorda lucha por sobrevivir”, y que se “precipitan” y luchan en un “mar de contradicciones”. Dicho lenguaje, con claras alusiones bíblicas a las dos bestias del Apocalipsis que luchan sobre el mar al cual serán enviados por el héroe redentor, es difícil de encontrar en documentos previos. Lo mismo sucede con el uso de la personificación cuando se hace referencia al capitalismo que “agoniza”, a Oriente que “entró en convulsión”, a la lucha de clases que “capacita” al proletariado, que guardan relación con esa representación de la lucha de clases internacional vista como una lucha apocalíptica, con actores sobrehumanos ya referida y descrita en el V Pleno entre entidades que tienen vida. Si añadimos a estas referencias la mención de que las divinidades del mundo contemporáneo son la masa, la clase, la revolución (PCP-SL 1980a), el escenario en el que se sitúa a Mariátegui es el de una epopeya cosmogónica<sup>318</sup>, en la que existe una lucha entre divinidades por la construcción de un nuevo orden.

En este contexto resulta útil entender la construcción de Mariátegui como un combatiente, a fin de que los propios militantes lo sean, a partir del diagnóstico descrito sobre la situación internacional, nacional y partidaria expuesta en los documentos de la organización.

Permite asumir, también, que la lucha de ideas es análoga ya a una lucha armada, puesto que la primera es conceptualizada en varias ocasiones con un lenguaje bélico, lo cual contribuye a que el militante ya viva un clima de guerra, ya esté en guerra. Dicho lenguaje bélico puede apreciarse con más claridad en el documento del II pleno, cuando se habla de “combatir” el oportunismo, a fin de “deslindar campos, como siempre ha de ser, entre la revolución y la contrarrevolución y sus

---

<sup>317</sup> Es comprensible esto: el líder de la facción es Guzmán, y no depende más del punto de vista conservador del grupo de Saturnino Paredes. En este sentido, le convenía acelerar las condiciones para el inicio de la lucha armada, que era en lo que creía, por ejemplo en la representación que realiza del enemigo imperialista, pero también en la radicalidad entre “ellos” al referirse a quienes no estaban con la facción y al “nosotros” refiriéndose a los miembros de la misma.

<sup>318</sup> En la canción *Nada ni nadie nos detendrá*, precisamente, se hace alusión a “la gran epopeya de la Guerra Popular”

agentes”. Citemos un extracto de dicho documento, donde es más claro el revestimiento bélico que tiene dicha “lucha interna”:

La actual lucha contra la línea liquidacionista tiene necesariamente un desarrollo desigual (en unas partes es más amplia y profunda que en otras); sin embargo, ya abarca todo el Partido. Esta lucha se desarrolla y seguirá en *ofensivas y contraofensivas*, su desenvolvimiento *será en zigzag*. A los *enemigos* no los podemos batir *en todos los frentes* simultáneamente; primeramente los desalojaremos de algunas posiciones y se mantendrán en otras. Por otra parte, no basta batirlos una vez sino que, aplastados en un frente y en un tiempo, pretenderán levantar cabeza una y otra vez; pero su desenmascaramiento será mayor hasta su bancarrota completa y definitiva” (cursivas nuestras) (PCP-SL, 1970a)<sup>319</sup>

Hay que complementar lo mencionado con lo afirmado en *Desarrollar a fondo la lucha interna* (1967), en donde, respecto del revisionismo, se afirma que contra este “hay que centrar los fuegos para purgarlo a fondo”, y que con dicha lucha “el Partido necesita estremecerse de arriba abajo”. En las citas 68 y 72, además, existe una equiparación tautológica entre “vivir” y combatir” que es absoluta, propia de la radicalización que va produciéndose en el Partido a partir de 1970, lo que conforma una relación léxica de equivalencia, sugerida para establecer la relación indisoluble entre ambas situaciones, similar a otras relaciones léxicas analizadas en apartados anteriores.

De ese modo, los valores combativos que se busca insuflar son la violencia (que adquiere dimensiones partidarias, verbales y de acción), que puede adquirir tónicos apocalípticos, la solidaridad con las masas (cita 55), el protagonismo y liderazgo en el combate (citas 56, 57 y 58).

Por otro lado, la representación de un Mariátegui-combatiente también es usada en *Retomemos a Mariátegui y reconstituamos su partido* (1975) de modo más enfático, aludiendo a las pruebas que tuvo que enfrentar el Amauta durante su exilio en Europa, pero también durante su regreso. El contexto de dicho documento, publicado por el aniversario de los 80 años de su nacimiento, es el de la expulsión de lo que denominó el liquidacionismo de izquierda. De modo que la presentación de Mariátegui como combatiente forma parte del impulso que le da a su figura en el contexto de una de las últimas “luchas internas” contra el grupo bolchevique de Lima. Hay que recalcar, también, que en este V Pleno (1975) se abordó como preocupación central el problema del poder, como una necesidad imperante, lo que colocaba al Partido en el

---

<sup>319</sup> De hecho, la propia “lucha interna” al interior de la organización es representada como un “acuchillamiento” del otro al imponerse una postura sobre otra (Zapata 2017:196)

ámbito del análisis de la estrategia para alcanzarlo. En el mismo texto hay una revisión histórica, desde el punto de vista de Guzmán, de lo que ocurrió en Europa y América Latina, para presentar a Mariátegui como protagonista de esos episodios históricos, a fin de reforzar sus valores de combatiente: se tratan de las “pruebas” que supera el héroe mítico para consolidarse como tal.

(51) “De 1914 a 1918 el mundo fue estremecido por la I Guerra Mundial,(...) que, con el apoyo traidor del viejo revisionismo, lanzó a la clase obrera y al pueblo de unas potencias contra otras en beneficio de un reparto del mundo por las potencias imperialistas y sus burguesías monopolistas. (...) la Revolución de Octubre impulsó el movimiento colonial antiimperialista; Oriente entró en convulsión constituyendo la Revolución China (...) Nuestra propia América desarrolló lucha antiimperialista y la clase obrera alcanzando madurez generó sus propios partidos comunistas y adquirió peso político. (...) el oportunismo revisionista fue barrido, el sindicalismo revolucionario superado y el marxismo ingresaba a una nueva etapa, la del marxismo-leninismo. (...) *Este proceso lo vivió Mariátegui directamente como combatiente de la clase obrera (...)*” (cursivas nuestras)

Finalmente, el uso recto de “combatiente” está reservado para la persona que participa de acciones bélicas, como las que aspiraba el PCP- BR y el PCP-SL, aunque en menor medida se usa para aludir a un “combatiente” de ideas. Sin embargo, Guzmán combina y confunde ambos marcos de referencia, de modo que puedan ser útiles para las dos luchas centrales que tenía que enfrentar SL: la lucha interna y las acciones armadas, consideradas ambas ya como parte de un mismo episodio de combate. Así, la lucha interna no es solo una lucha ideológica por desterrar a quienes no siguen la línea del Partido (quienes son, por tanto, enemigos), sino que es propiamente bélica, porque las acciones armadas no implican solo el uso de las armas, sino tener en cuenta el aspecto ideológico que dirigirá el uso de las mismas. Así, ambas permiten establecer metonímicamente, una equiparación entre los instrumentos de dichas luchas: las ideas son las armas, que va en consonancia con la consigna ya mencionada en el ILA: iniciar la lucha armada sin armas. En *Somos los iniciadores*, Guzmán describe esta relación cuando reitera a sus seguidores que ellos están armados “teórica y prácticamente”. Así, la representación de Mariátegui durante su estancia en Europa es, precisamente, la de un combatiente, que se expresa en las siguientes citas (las cursivas señaladas son nuestras): “Vivió la conmoción de la Gran Revolución de Octubre, la acción de proletariado europeo combatiente”, “*combatiendo* en las trincheras del proletariado”, “*participó activa y directamente* en la aguda lucha de clases” (PCP-SL 1972a); “*combatió* cuando el capitalismo agoniza y la lucha de clases capacita al proletariado para el asalto del poder”, “Este proceso lo vivió

Mariátegui directamente *como combatiente* de la clase obrera” (PCP-SL 1975). Así, Guzmán presenta a Mariátegui como un guerrillero de la Revolución de Octubre y como protagonista de la misma.

De esa manera, la representación de Mariátegui incluye una que es cuadripartita en la que este puede ser visto como un combatiente y un operador político, pero también como la combinación alternada de los mismos, con prioridad en uno u otro elemento del par señalado.

**Cuadro 14. Representación cuatripartita de Mariátegui en torno a sus valores**

Combatiente- combatiente	Combatiente- operador político
Operador político- combatiente	Operador político- operador político

### 3.4.3. Síntesis

Como se ha planteado, la representación de Mariátegui también involucra la asignación de algunos valores propiamente heroicos. Estos se vinculan a dos dimensiones: la primera es la organizativa-partidaria, en la que se privilegian valores de ejecución, tenacidad y sacrificio, lo que permite representar a Mariátegui como un organizador político y al estudiante como un organizador partidario. La segunda es la dimensión bélica. En esta última se representa a Mariátegui como un combatiente y se juega de forma ambigua con dicho atributo al relacionarlo a la lucha de las ideas (la lucha interna) y la lucha armada, lo que permite un efecto de equivalencia léxica entre ambas. Esta situación permite al estudiantado asumir que ya se encuentra luchando en un contexto de guerra, aun cuando la lucha armada propiamente no se haya iniciado.

### 3.5. El “marco maestro”: el viaje del héroe civilizador

“El héroe se lanza a la aventura desde su mundo cotidiano a regiones de maravillas sobrenaturales; el héroe tropieza con fuerzas fabulosas y acaba obteniendo una victoria decisiva; el héroe regresa de esta misteriosa aventura con el poder de otorgar favores a sus semejantes”

Joseph Campbell (2006)

“El principal mito en juego en la propaganda que fue creando el culto a la personalidad de Mao fue el mito del héroe civilizador”

Julio Amador (2003)

El análisis realizado de la documentación senderista arroja que existe un marco de interpretación general respecto de Mariátegui, que es el del héroe civilizador. En efecto, en los textos analizados, la estructura biográfica que se hace del Amauta se privilegia un patrón narrativo determinado para dar cuenta de su rol histórico: salida del Perú - viaje a Europa (aprendizaje y adhesión al marxismo)- regreso al Perú (consolidación de su labor político ideológica)<sup>320</sup>, de manera similar a la estructura del Monomito. Al priorizarse dichas etapas, se dejan de lado otras ligadas a contenidos que, al parecer, no son prioritarios. De ese modo, el enmarcado o encuadre discursivo se convierte en una operación estratégica que permite elegir aquellos elementos que posibilitan orientar cognitivamente al auditorio, de acuerdo a los intereses de quienes lo emiten (Gallardo Paúls 2014:30). Se trata de un ejercicio de poder que oculta el acceso de información al priorizar determinadas estructuras que puedan ser ventajosas para determinada interpretación en el contexto de la Reconstitución. Así, paralelamente a la información seleccionada, existe otra que está ausente. Por ejemplo, aquella vinculada a lo que Mariátegui denominaba su “edad de piedra”: su infancia, su interés por la poesía<sup>321</sup>, su labor periodística en La Prensa, su amistad con Valdelomar y su participación en Colónida<sup>322</sup>, entre otras<sup>323</sup>. Es decir, aquellos

---

<sup>320</sup> Remitimos a PCP-SL (1968, 1972a, 1975), entre otros

<sup>321</sup> Antes de 1918, en el contexto de la amistad con Valdelomar, Mariátegui había cultivado la poesía, e incluso, estuvo a punto de publicar su poemario Tristeza, que no llegó a concretarse.

<sup>322</sup> Se trata de un movimiento literario, promovido por Valdelomar que buscaba constituirse en una crítica a las formas literarias canónicas de la época. de quien el propio Mariátegui afirmó que “no fue un grupo, no fue un cenáculo, no fue una escuela, sino un movimiento, una actitud, un estado de ánimo”.

aspectos previos a su viaje a Europa. Nos parece claro esta ausencia: no son episodios que tengan que ver con el Mariátegui político<sup>324</sup>, y correr el riesgo de imaginarlo muy cerca de idealismos y subjetividades que puedan entrapar la comprensión de que un proceso revolucionario no puede ser flexible<sup>325</sup>.

En cambio, el motivo del viaje y el regreso al Perú se encuentra presente en casi todos los textos analizados, conformando un patrón estratégico, lo que permite que el auditorio se focalice más en dichos momentos.

Detallemos un poco el patrón descrito (el motivo del héroe civilizador y su viaje), a partir de las contribuciones de Campbell (2006) y Bauzá (1998): el héroe mítico recibe una llamada desde un espacio de soledad para abandonar su rutina e insertarse en el mundo de la aventura, a partir del llamado de un mensajero<sup>326</sup>. Dicho llamado es, obviamente, la manifestación de una necesidad de solucionar algún conflicto o contradicción experimentada por el héroe, que no es percibida de forma explícita. A veces, sin embargo, puede simplemente ser trasladado o expulsado de su lugar de origen hacia otra dimensión o espacio. Dicho alejamiento es simbolizado como una “muerte” respecto de su anterior vida, pero un comienzo o iniciación respecto de su nueva etapa y el nuevo ser en el que se constituirá. Para ello deberá superar las pruebas que su destino pondrá en su camino, en ese espacio peligroso y desconocido, representado de distintas formas: un sueño profundo, el Ombligo del Mundo, el vientre de una ballena, el mar, un bosque subterráneo, la ascensión de una montaña, la tierra donde nace el sol, el desierto, la propia muerte, un viaje a tierras lejanas, entre muchas otras. Lo relevante es que el héroe deja de existir para su sociedad, y, con una ayuda sobrenatural (un guía, un talismán, el espíritu santo, un antepasado, entre otros), emprende su aventura que se constituirá propiamente un su iniciación. Superar dichos obstáculos implicará hacer de este un ser cualitativamente superior, alejado de las contradicciones<sup>327</sup> y límites humanos, y con un nivel de trascendencia que le permitirá ser uno solo con los principios constitutivos de la

---

<sup>323</sup> Otros aspectos ausentes fueron la polémica que tuvo Mariátegui con la Segunda Internacional, el debate entablado con Haya de la Torre y otros líderes apristas o su participación en las Universidades Gonzales Prada, por referir algunos ejemplos. En estos episodios es posible ver al Amauta, como ya se dijo, alejado de la ortodoxia marxista y en búsqueda de otras fuentes que puedan enriquecer dichos postulados.

<sup>324</sup> No nos referimos al Mariátegui que apoyaba inicialmente las luchas obreras y criticaba el militarismo, por ejemplo, en el diario *La Razón*, sino al Mariátegui que retorna de su viaje a Europa, más convencido de su labor política e ideológica.

<sup>325</sup> La constitución de Colónida, por ejemplo, calificada no como una organización, sino como una “actitud” por el propio Mariátegui, no contribuiría la comprensión de un Mariátegui “duro”, ideólogo, buscado por Guzmán.

<sup>326</sup> Antes de este suceso, poco se sabe del héroe.

<sup>327</sup> En otras versiones, podría tratarse del pecado, lo que permite que el viaje del héroe sea interpretado como una lucha de purificación, de santidad.

creación del mundo. Así, podríamos decir que se constituye en un hombre “nuevo”, en la medida que vuelve a nacer para el mundo, y vuelve a experimentar el origen primigenio de todo, la unidad del sentido en el que el universo tiene una identidad. Se trata de un tipo de saber o condición al que el héroe tiene acceso. Como manifestación de ello, el héroe recibe un don, que es posible representarlo como un arma, un tipo de sabiduría que debe ser revelada para los suyos. Ya, de regreso, será víctima en su propia tierra de incompreensión, pues pocos tendrán la capacidad para entender su mensaje redentor. Aun así, este buscará, incluso a costa de su muerte física, instaurar un nuevo orden.

El viaje será, entonces, el símbolo de la regeneración del héroe; constituye una muerte y, a la vez, un renacimiento o resurrección como hombre nuevo, a fin de cumplir con una misión considerada de una importancia trascendental<sup>328</sup>.

En el caso de Mariátegui, el relato que se hace de su vida es similar a esta estructura arquetípica: sobre aspectos de su infancia no tenemos mayores noticias hasta que es “invitado”<sup>329</sup> por Leguía a viajar a Europa a través de la excusa de una beca. El llamado, representado por su interés por la masa<sup>330</sup>, se consolida con dicha expulsión. Es ahí donde empieza su aprendizaje del marxismo, con la ayuda de una fuerza guía que es la clase obrera<sup>331</sup>, hasta convertirse en “combatiente” de la lucha de clases (PCP-SL 1968; 1975) (aunque en realidad dicho uso es figurativo), viviendo “intensamente su época” y “penetrando en las entrañas de la sociedad” (la analogía con el héroe dentro del vientre de la ballena, o tragado por un monstruo es evidente)<sup>332</sup>. Dicho aprendizaje le permite forjarse en la lucha de clases, de manera

---

<sup>328</sup> Demás está decir que esta estructura general está documentada por Campbell con personajes heroicos presentes en las tradiciones de los pueblos occidentales, amerindios e inclusive orientales. De hecho, otros autores han incidido en una estructura semejante en la que se puede distinguir dichas etapas mencionadas. Phil Cousineau, en su libro *The Hero's Journey [El viaje del héroe]* y David Adams Leeming, en su libro *Mythology: The Voyage of the Hero [Mitología: el viaje del héroe]* plantean una estructura similar.

<sup>329</sup> En estricto, Leguía le concede una beca a Mariátegui para viajar a Europa, lo que ha sido visto como una manera de alejarlo del país, dada la actitud crítica del Amauta con el régimen.

<sup>330</sup> Como se verá, la masa tiene connotaciones maternas en los textos senderistas, lo que lo acerca la idea fuerza genésica o Madre Universal del mito. Esta es quien llama al héroe o es el motivo de su búsqueda.

<sup>331</sup> El proletariado es quien guía: en *Somos los iniciadores*, el estatus que se le da al proletariado es la de un guía precisamente: “En los viejos tiempos las masas esperaban un liberador poniendo sus esperanzas en manos de supuestos redentores, hasta que apareció el proletariado poderoso, invencible y capaz de crear un verdadero orden nuevo”

<sup>332</sup> Así, se dice que “viajó a Europa donde vivió la gran conmoción de octubre” (PCP-SL 1972a), donde “no se redujo a la función de observador imparcial” (FER, 1971a), sino que “captó, sintió y vivió esa pugna” (FER- UNI 1971a), “donde asimila y adhiere al marxismo” (PCP-SL 1972a), a través de lo que sería su “aprendizaje europeo” (PCP-SL 1975). En otro documento fundamental (PCP-SL, 1975), se afirma que “Mariátegui vivió en la época del imperialismo, según sus palabras, en el período del “capitalismo de los monopolios, del capital financiero, de las guerras imperialistas por el acaparamiento de los mercados y de las fuentes de materias primas”. “Vivió, pues, y combatió cuando el capitalismo agoniza y la lucha de

análoga a los principios duales constitutivos del mundo mítico y constituirse en un hombre que, figurativamente, nace de nuevo<sup>333</sup>. A su retorno, ya con el marxismo leninismo (ideología a la cual se le atribuye metáforas relacionadas a la luz<sup>334</sup>, como ocurre con el oro atribuido al vellocino, el fuego atribuido al saber de los dioses o la luz a la santidad) se afirma que “vino a nuestra patria desde Europa, trajo ideas nuevas y traía una tarea, una misión: trabajar por la formación del socialismo en el Perú” (Guzmán 1968)<sup>335</sup>. Sin embargo el viaje o “camino” de Mariátegui no llegó a completarse por su prematura muerte, de modo que el ciclo heroico quedó pendiente para ser retomado en un nuevo ciclo en la década de los 70, hecho que puede ser verosímil a partir de las creencias andinas de la resurrección, el Inkarrí, la actualidad de los gentiles, la muerte como un viaje, la visita de almas, como ya se ha visto. Es por ello que en dicha época el llamado de Guzmán es de retomar, precisamente, el Camino de Mariátegui (PCP-SL 1972a, 1975), truncado décadas atrás por la muerte del Amauta. Dicho Camino constituiría los principios de la revolución peruana<sup>336</sup>.

---

clases capacita al proletariado para el asalto del poder a través de la violencia revolucionaria”. En una publicación del Frente Estudiantil Revolucionario (FER) de la UNI en 1971, se afirma que “vivió esa pugna entre la revolución y la contrarrevolución”, y que “denunció el fascismo, desenmascaró a los revisionistas”.

<sup>333</sup> Remitimos al apartado 3.1.2.3 en donde se desarrolla dicha atribución.

<sup>334</sup> Puede verse PCP-SL, 1966, 1968, 1972, 1979, entre otros.

<sup>335</sup> En FER- UNI de agosto de 1971, dedicado al 76 aniversario del nacimiento del Gran Amauta, se señala que “dejó enseñanzas sobre la necesidad de forjar un ejército popular”. También se afirma que “cumplió gigantesca labor para concurrir a la creación del socialismo peruano”, que “desarrolló gran labor de difusión ideológica”, a fin de desarrollar “una tarea conducente a forjar la conciencia revolucionaria de las masas, su organización y la organización partidaria” (CTIM 1975). Entre sus obras se refiere a la Confederación General de Trabajadores y “un estatuto sindical, clasista, proletario que sigue aun esperando ver su realización” (PCP-SL 1972a), aunque se reconoce que su gran obra fue la fundación del “Partido Comunista” (PCP-SL 1972a; FER-UNI 1971b), “en casi 8 años de incansable labor” (PCP-SL 1972a). De manera semejante en un documento del Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui por el 80 aniversario de su nacimiento se afirma que la fundación del PC fue “su más grandiosa e indestructible obra” (CTIM 1975). También en el comunicado del Frente Democrático de docentes de la UNSCH (1974) y en PCP-SL (1972).

<sup>336</sup> Otras características particulares pueden hacer de Mariátegui un clásico héroe: por ejemplo, el hecho de haber sufrido una muerte incidental, (normalmente se habla de su “prematura” muerte, debido a una recaída de su anquilosis); la cojera, fruto de la amputación de uno de sus miembros, luego de su retorno, fue una “marca” constante, así como ocurre con algunos héroes arquetípicos, que desaparecen del mundo a muy temprana edad o son víctimas de algún mal. Otro aspecto es el de su apuesta por la violencia del proceso revolucionario, sin contar con los rituales “heroicos” que la izquierda peruana le asignaba. Es decir, Mariátegui cumplía con condiciones para que Guzmán en los diversos textos publicados aposte por la construcción de un héroe mítico que diera identidad al militante senderista. El propio Mariátegui tenía escritos en los que resaltaba el aspecto religioso de toda revolución en *El hombre y el mito*, ensayo que debió haber sido conocido por la Facción Roja, o por Guzmán. De hecho, el propio líder senderista lo cita en uno de los documentos de la Facción: “Mientras hablando del héroe sentaba: *“el héroe llega siempre ensangrentado y desgarrado a su meta: sólo a este precio alcanza la plenitud de su heroísmo”*, resaltando que la lucha siempre deja huellas; sentenciando finalmente: *“Hoy como ayer, no se puede cambiar un orden político sin hombres resueltos a resistir la cárcel o el destierro”*; y, *“para un revolucionario, una prisión es simplemente un accidente de trabajo”* (PCP-SL 1975).

La estructura de la aventura del héroe está también presente en el hipotexto cristiano y andino, como parte de la explicación del inicio del mundo o la fundación de la civilización. No es exagerado pensar que la militancia y simpatizantes senderistas pudieron tener marcos previos relacionados con dicha estructura<sup>337</sup>, a partir de los episodios conocidos de la vida de Jesús (el alejamiento de su familia nuclear, su viaje al desierto, su regreso, muerte y resurrección), y de algunas creencias y relatos propiamente andinos: la muerte como un pasaje-viaje hacia el mundo de los muertos, el rol de las almas que se trasladan por distintos lugares, en los cuales pueden comunicarse (Cecconi 2013), las leyendas de la fundación de del mundo o del imperio incaico, que atestiguan largos viajes hechos por los dioses o héroes fundadores, entre otros<sup>338</sup>.

Llama la atención el uso de la metáfora “Camino” para ilustrar didácticamente sus planteamientos<sup>339</sup>. Como se sabe, las denominaciones metafóricas buscan encubrir un sentido e imponer un marco de referencia ventajoso que evoque otro, de acuerdo a los intereses (en este caso políticos) del enunciante (Gallardo Paúls 2014). En el caso de El Camino de Mariátegui, dicha metáfora no solo es un modo didáctico de referir los postulados descritos (a partir de la idea de una ruta pauteada que hay que seguir), sino que es un rótulo que nominaliza dichas pautas a fin de objetivarlas y darles agencia. Además, borra el sesgo intelectual que tiene la formulación “pensamiento de Mariátegui”, expresión privilegiada hasta antes de 1975, y lo reemplaza por esta otra que permite una serie de inferencias a partir de los modelos mentales del estudiantado: “Camino” no solo alude a la Gran Marcha del Ejército Rojo

---

<sup>337</sup> Remitimos al apartado 2.4 donde se abordan los repertorios de la audiencia. Allí decíamos no solo que Ayacucho era un departamento con un alto grado de religiosidad, sino que los Cristos sufrientes eran privilegiados, en sintonía con la idea del “siervo” inculcada por la Colonia. Por otro lado, las zonas rurales ayacuchanas en hacienda era el instrumento de la iglesia para evangelizar (Galindo 2008). El propio Guzmán refiere en Némesis que la Ayacucho de entonces estaba dominada “centenariamente por la iglesia” (p.39). Además de esta información, resulta claro, como lo precisamos en el mismo capítulo, que la relación entre SL y el mundo andino fue ambivalente, y que frente a la tesis de Degregori, de que nada tuvo que ver este movimiento con el campesinado, la realidad es totalmente contraria. Remitimos al mismo capítulo para una explicación mayor.

<sup>338</sup> Los relatos míticos y orales también privilegian dicho patrón en los largos viajes hechos por Manco Capac para fundar el Cusco, como enviado del Inti; el camino que recorre Viracocha para civilizar y destruir a quienes no creen en él, asumido como el que sigue “el camino del sol” (Pease, 2014: 25); lo mismo ocurre con Tunupa y sus viajes por los pueblos de Cachapucara y Carabaya; ejemplos de ese patrón andino que constituyen los dioses creadores (Pease, 2014). Inclusive, podríamos mencionar la figura del *waqcha*, como aquel ser que, luego de la Conquista, peregrina sin sentido en búsqueda de su realización, ante el despojo de sus principios y dioses tutelares, y que espera el regreso de una condición que lo restituya. (Valle 2013)

<sup>339</sup> Según Charadeau (2005), uno de los recursos que se expresa en el discurso político es la esencialización, que permite condensar ideas en una noción que pueda existir por sí misma. Es lo que ocurre con Camino de Mariátegui, pero, también, como veremos, con Pensamiento de Mariátegui.

maoísta<sup>340</sup>, sino también a uno de los libros de Stalin, Camino de octubre de 1925<sup>341</sup>.

De ese modo, se generan implicaturas contextuales a partir de las equivalencias entre Camino de Mariátegui, Camino de Octubre y el “camino” maoísta (La Gran Marcha). De ese modo, dicho concepto reúne las dos vertientes que se busca sintetizar en JCM: la estalinista y la maoísta. Sin embargo, dicha noción tiene implicancias en el repertorio andino católico, vinculado a los marcos de referencia de conceptos como “viaje”<sup>342</sup> (en la medida que supone un camino que recorrer). Viajar o emprender un camino para fundar un imperio o civilización es un hecho presente en varias narraciones míticas de fundación: dioses como Wiracocha siguen “el camino del sol” (Pease 2014: 25), o recorren largas distancias para iniciar un nuevo comienzo del mundo. La lista puede incluir al mito bíblico: los profetas recorren largas distancias para anunciar el mensaje salvífico, o para fundar una nación<sup>343</sup>. Innumerables héroes arquetípicos viajan para constituirse en héroes y cumplir su misión sobrehumana.

Finalmente, el concepto “Camino” se convierte también en una metáfora de la experiencia del alumno huamanguino que lo acerca al concepto de viaje ya analizado en un apartado anterior.

Al respecto, la propia condición del estudiante universitario, proveniente de zonas rurales alejadas, atestigua que el motivo del “viaje” forma parte de su marco de acción, respecto de su quehacer político y académico. Esto se puede apreciar en la dinámica del desplazamiento de dichos estudiantes a Huamanga para “aprender”, lo que, en concreto, fueron los lineamientos del marxismo leninismo, pero también al realizar viajes de retorno a sus comunidades de origen, a fin de realizar el trabajo político respectivo<sup>344</sup>. En este sentido, el relato biográfico general sobre Mariátegui

---

<sup>340</sup> Se trata de un hecho histórico que se constituyó en la “epopeya” de la revolución china. El ejército Rojo de Mao, insuficiente para tomar el poder, y perseguido por el ejército chino, emprende un duro camino hacia una zona de dominio comunista que culminará en Yenán, que se convertirá en el inicial cuartel general de Mao. Dicho camino supuso una reducción enorme de las bajas del ejército rojo, recorrer muchos kilómetros, combatir y cruzar ríos en espacios adversos. Se trata de una referencia que es posible que no haya pasado desapercibido para los estudiantes huamanguinos, en especial si se pone atención al interés de la Facción de conocer la realidad de la revolución china, en especial, a partir de algunas publicaciones de Voz Popular

<sup>341</sup> Dicho libro recoge los discursos de Stalin sobre distintos aspectos de las etapas de la revolución rusa.

<sup>342</sup> El viaje o el emprender un camino es un hecho presente en varias narraciones míticas de fundación: dioses como Wiracocha siguen “el camino del sol” (Pease 2014: 25), o recorren largas distancias para fundar un imperio como el wakcha. La lista puede incluir al mito bíblico: los profetas recorren largas distancias para anunciar las “buenas nuevas”, o para fundar una nación. El propio Cristo explicitó la metáfora del camino como una de salvación cuando afirmó “yo soy el camino” (Juan 14: 6).

<sup>343</sup> El propio Cristo explicitó la metáfora del camino como una de salvación cuando afirmó “yo soy el camino” (Juan 14: 6).

<sup>344</sup> Desde inicios de 1960, algunos estudiantes ya eran enviados a zonas rurales para implementar escuelas populares y organizar a los poblados. En 1968, la Facción elabora un plan de investigación en el campo (retomado en 1977) en el que se plantea una serie de consideraciones de estudio de la realidad rural, a fin de conocerla y tener un diagnóstico más adecuado. En 1977 se desplazan a decenas de

permite también la identificación con los propios estudiantes huamanguinos, que en un futuro próximo, retornarían a los lugares en los que crecieron como maestros o como parte del Ejército Guerrillero Popular. Las referencias al viaje, a “vivir la pugna”, a proponer una “labor de difusión ideológica” y a la de contextualizar su labor con referencias a un contexto bélico, permiten ubicar al militante senderista en un contexto similar que los vaya preparando a través de la elección de episodios y referencias léxicas al conflicto armado de forma progresiva.

Sin embargo, si bien el relato del viaje del héroe pudo haberse vinculado con la condición de los propios estudiantes, estableciéndose una analogía con el devenir de la “aventura” de Mariátegui, también es posible dicho paralelismo entre el Amauta y el propio Guzmán. Hay que señalar que, en términos biográficos, el líder senderista guarda algunas similitudes con el Amauta no solo por su procedencia (ambos provienen de un sector provinciano, incluso, cercano: Mariátegui de Moquegua y Guzmán de Arequipa), aspectos de su vida familiar (ambos fueron a escuelas religiosas, fueron hijos ilegítimos, experimentaron el abandono de la madre, y, de hecho, se conoce poco sobre su infancia), ambos se impusieron la tarea de constituir (o “reconstituir”, en el caso de Guzmán) el PCP, luego de un viaje de aprendizaje fuera del Perú: así como Mariátegui viaja a Europa, Guzmán realiza dos viajes centrales a China, uno en 1965<sup>345</sup> y otro en 1968<sup>346</sup>, antes de volver a Ayacucho<sup>347</sup>. Un año después se acordará reconstituir el partido en la VI Conferencia Nacional del PCP, y dos años después se abordará el problema de qué rol juega Mariátegui para la

---

cuadros en el contexto del Plan Nacional de Construcción. Aunque las acciones armadas se dan luego de 1980, no hay que olvidar el “trabajo especial” de la Facción en los años 60, las escuelas de formación realizadas en los años 1962 y 1963, la investigación de campo que realizaron los estudiantes bajo la guía de la Facción y su documento Plan de Investigación del campo, así como el desplazamiento de decenas de cuadros alrededor de 1977 en el contexto del Plan Nacional de Construcción.

<sup>345</sup> Sobre dicho viaje, Guzmán afirmó que “tanto se me ha enseñado y mucho he aprendido, pero nada tanto ni tan profundamente como que hay que aplicar el marxismo a la revolución propia”.

<sup>346</sup> Este segundo viaje fue más significativo, pues Guzmán viajará a China en pleno contexto contrarrevolucionario. Conversará ya con la dirigencia del PCP chino, donde “ardía el espíritu revolucionario”, puesto que China era un “inmenso campo de guerra”. Nótese el carácter épico del héroe al visitar el Palacio de la Gran Revolución Cultural Proletaria, similar a la visión del héroe.: “La experiencia más imborrable de ese segundo viaje fue la vivida en el Palacio de la Gran Revolución Cultural Proletaria, gran cuartel de los guardias rojos; en él, de labios de sus propios protagonistas masivos bebí de la grandiosa gesta de la ola más alta de la revolución proletaria mundial. Y admiré en su exposición, obra maestra de la propaganda revolucionaria, la lucha de dos líneas en la Gran Revolución Cultural Proletaria: la línea roja expuesta en rotundos y brillantes colores y heroicas imágenes, en la parte superior; y en la inferior, la línea negra, en colores oscuros y sombríos, de torvos y reptantes personajes y defenestrados dirigentes revisionistas y falaces “autoridades académicas” (Guzmán e Yparraguirre 2014: 193)

<sup>347</sup> En el relato biográfico que hace Guzmán en su libro *Memorias desde Némesis*, este incide en varios aspectos. Pero uno que caracteriza el relato en mención es su referencia a los viajes que realizó durante su vida: su viaje a Sicuani desde niño, luego a Mollendo, Arequipa y Lima. Una vez en la Facción Roja, sus viajes de aprendizaje fundamentales fueron a China y a Albania, y el retorno auspiciador en plena época de la Reconstitución.

Reconstitución (si su pensamiento está vigente o no, o si hay que aplicarlo vivamente o no) en el II pleno del CC. Por último, ambos fueron apresados en su momento: en el caso del Amauta, fue apresado en 1927; en el caso de Guzmán, también lo fue, luego de la movilización por la gratuidad de la enseñanza en 1969 y en 1979<sup>348</sup>.

De modo que la vida de Guzmán constituye un relato paralelo al relato de la vida de Mariátegui, lo que resulta propicio para la identificación posterior entre ambos, así como con la condición del propio estudiante cristobalino. De esta forma, es posible establecer una analogía en tres niveles, lo que constituiría, así como ocurre con el relato del héroe descrito, tres ciclos heroicos: el ciclo de Mariátegui- el ciclo de los estudiantes senderistas- el ciclo de Guzmán. El primero pertenece a las primeras décadas del siglo XX:

**Cuadro 15. La construcción del ciclo de Mariátegui en las primeras décadas del siglo XX**

ESTRUCTURA DEL VIAJE DEL HÉROE		ETAPAS
SALIDA	Crisis inicial	Crítica y oposición al régimen de Leguía (crisis social)
	Suceso que permite realizar el viaje	Beca entregada por Leguía para viajar a Europa
VIAJE	Ayuda sobrenatural o guía	La masa, el proletariado
	Las pruebas	Participación en las luchas obreras como

<sup>348</sup> Agreguemos a lo dicho que ya Portocarrero (2012b:150), refiriéndose a Guzmán, había concluido que este buscaba presentarse como una figura heroica, partir de las condiciones problemáticas de su infancia. Según el autor, Guzmán construye “el mito del héroe que se crea a sí mismo”, a partir del abandono de su madre; dolor que es transformado en “heroica autoexigencia”, que implicó la represión de la vulnerabilidad, el temor, y que generó la búsqueda de un endurecimiento para ocultar dicho abandono. El trasfondo es que las situaciones difíciles deben asimilarse y transformarse en victorias. Finalmente, también es importante considerar un dato adicional: el propio Guzmán en distintas reuniones de la Facción Roja usaba, para ilustrar a su militancia, textos literarios y dramas que representan misiones hechas por héroes legendarios. Así, en el II pleno de 1980 como en otras reuniones partidarias, lee extractos de obras clásicas de Shakespeare, Julio cesar, y en la clausura de la I Escuela Militar, lee extractos de Prometeo encadenado y a Mahoma de Irving (Gorriti 2012). Incluso, él mismo afirmaba que en su infancia leyó obras clásicas y novelas que intensamente discutían en el seno familiar, como la *Ilíada*, el “imperecedero” (así lo denomina) *Don Quijote*; biografías de S. Zweig y E. Ludwig, “*La hora veinticinco*” de Virgil Georghin, entre otras. (Guzmán e Yparraguirre, 2014).

		“combatiente”, congresos del PCP italiano, consecuencias de la segunda guerra <sup>349</sup> .
	Premio	Aprendizaje del marxismo - leninismo <sup>350</sup>
<b>RETORNO Y MISIÓN</b>	Fundación del Centro	Fundación del Partido Socialista Peruano y la CGTP y aplicación del marxismo leninismo a las condiciones del Perú: El Camino de Mariátegui <sup>351</sup>

Por otro lado, también es posible elaborar una estructura heroica en los aspectos nodales de la vida partidaria del propio Guzmán. Un primer momento se encontraría marcado por la crisis partidaria que experimenta en el PCP<sup>352</sup>; un segundo momento se corresponde con el viaje a China en dos oportunidades (1965 y 1967), que constituiría su espacio de aprendizaje<sup>353</sup>; un tercer momento se corresponde con el retorno al Perú y la convicción de realizar la lucha armada, a partir de lo aprendido en China. Remitimos Guzmán e Yparraguirre (2014) para el detalle de dichas etapas.

**Cuadro 16. Ciclo de Guzmán durante la Reconstitución**

<b>ESTRUCTURA DEL VIAJE DEL HÉROE</b>		<b>ETAPAS DE LA VIDA DE GUZMÁN AL SALIR DEL PERÚ HACIA CHINA</b>
<b>SALIDA</b>	Crisis inicial	Crisis partidaria,
	Suceso que le permite realizar el viaje	Viaje a China enviado por el Partido (1965 y 1967)
<b>VIAJE</b>	Guía o ayuda sobrenatural	El PCCH
	Pruebas	Aprendizaje de la experiencia de lucha del pueblo chino, la escuela militar y de cuadros, entre otros.

<sup>349</sup> “Vivió la conmoción de la Gran Revolución de Octubre, la acción de proletariado europeo combatiente”, “combatiendo en las trincheras del proletariado” ( PCP-SL 1972a); participó “activa y directamente en la aguda lucha de clases” (PCP-SL 1972a); “combatió cuando el capitalismo agoniza y la lucha de clases capacita al proletariado para el asalto del poder” (PCP-SL 1975); “Este proceso lo vivió Mariátegui directamente como combatiente de la clase obrera” (PCP-SL 1975)

<sup>350</sup> “El marxismo-leninismo es una verdad universal” (PCP-SL 1972a). Sobre el carácter luminoso del marxismo leninismo remitimos al apartado 3.2.2.1.

<sup>351</sup> Remitimos al apartado 3.2.1

<sup>352</sup> Nos referimos a la desazón que experimenta al darse cuenta, a inicios de los años 60 que es un partido sin organización, sin proyección y más bien, lleno de buenas intenciones. Para mayor explicación, remitimos al apartado 2.1.

<sup>353</sup> Guzmán se refiere a dicho viaje del siguiente modo: “tanto se me ha enseñado y mucho he aprendido, pero nada tanto ni tan profundamente como que hay aplicar el marxismo a la revolución Propia” (Guzmán e Yparraguirre 2014: 85)

	Premio	El maoísmo y la experiencia de la revolución china
<b>RETORNO Y MISIÓN</b>		Retorno al Perú y convencimiento de llevar a cabo la reconstrucción partidaria y la lucha armada

En tercer lugar, si nos centramos en la figura del estudiante humanguino, también es posible diagramar dos ciclos heroicos, a partir del “modelo ideal de militante” que fue Mariátegui. En el primer caso, el inicio del periplo heroico empieza con el abandono de sus respectivas provincias a fin de emprender el viaje a la UNSCH. Esta “salida” tiene que ver con la búsqueda de un nuevo estatus de vida, a raíz de las precarias condiciones de su lugar de origen, pero también de la oportunidad que significó la reapertura de la UNSCH. Ya en la universidad, en el contexto partidario, se verá envuelto en la lucha entre dos líneas, a fin de acceder al mensaje puro del marxismo-leninismo- maoísmo y desligarlo del revisionismo.

**Cuadro 17. Ciclo del estudiante de provincia que llega a la UNSCH**

<b>ESTRUCTURA DEL VIAJE DEL HÉROE</b>		<b>ETAPAS DE LA VIDA DEL ESTUDIANTE AL SALIR DE SUS PROVINCIAS HACIA HUAMANGA</b>
<b>SALIDA</b>	Crisis inicial	Pobreza, falta de oportunidades <sup>354</sup>
	Suceso que le permite realizar el viaje	Apertura de la UNSCH, deseos de progreso y de entrar a la modernidad <sup>355</sup> , abandono de su hogar y provincia
<b>VIAJE</b>	Guía o ayuda sobrenatural	José Carlos Mariátegui <sup>356</sup>
	Pruebas	Lucha interna partidaria <sup>357</sup>
	Premio	El Camino de Mariátegui <sup>358</sup>
<b>RETORNO</b>		Retorno a las zonas rurales y preparación de las

<sup>354</sup> Puede verse Degregori (2013), Manrique (2015), entre otros, que dan cuenta de las características del militante senderista inicial.

<sup>355</sup> Sobre el acceso a la modernidad y el “mito del progreso”, puede verse Degregori (2013), Manrique (2015), entre otros.

<sup>356</sup> Remitimos al apartado 3.3.1 donde se aborda la representación de Mariátegui como guía.

<sup>357</sup> Remitimos al apartado 2.3 donde se detalla aspectos de dicha lucha y al apartado 3.4.2 donde se explica cómo la lucha interna es representada como si fuera una batalla o guerra.

<sup>358</sup> Remitimos al apartado 3.2.1 Se trata de la lectura de Guzmán de los aportes de Mariátegui a la revolución peruana. Se tratan de planteamientos que coinciden con los planteamientos del maoísmo, de modo que se asegura que dicho “camino” es la síntesis del marxismo- leninismo- maoísmo.

<b>Y MISIÓN</b>		bases de apoyo para la llegada del mensaje senderista <sup>359</sup>
-----------------	--	--

Finalmente, también es posible diagramar la ruta heroica del militante de inicios de la lucha armada, en la medida que asume la estructura del héroe mítico dejada por la representación de Mariátegui años antes. En este caso, la “salida” no se inicia en las provincias sino, de forma más estable, en la propia universidad. En esta, el estudiante vive la contradicción de lo nuevo y lo viejo, en concreto, de dilatar más la lucha armada o de llevarla a cabo. Quien lo “llama” es la propia masa y la guía es el pensamiento-guía o Pensamiento Gonzalo, que desplaza al “pensamiento de Mariátegui”.

**Cuadro 18. Ciclo del estudiante que es enviado a las provincias a realizar labor senderista**

<b>ESTRUCTURA DEL VIAJE DEL HÉROE</b>		<b>ETAPAS DE LA VIDA DEL ESTUDIANTADO HUAMANGUINO</b>
<b>SALIDA</b>	Crisis inicial	Contradicción entre dilatar la lucha armada o iniciarla, entre el pesimismo y el optimismo, entre la contrarrevolución y la revolución <sup>360</sup>
	Suceso que le permite realizar el viaje	El “llamado” de las masas <sup>361</sup>
<b>VIAJE</b>	Guía o ayuda sobrenatural	El pensamiento- guía, y luego del I Congreso, el Pensamiento Gonzalo
	Pruebas	La lucha armada, asumida como “vórtice”, “tormenta”, “incendio”, entre otros <sup>362</sup>
	Premio	La heroicidad <sup>363</sup> , la salvación, trascendencia

<sup>359</sup> Se trata del “circuito educativo” propuesto por SL, existente desde los años 70, en el que alumnos y exalumnos de la UNSCH entablan contacto con las poblaciones rurales, a través de los Planteles Guzmán Poma de Ayala y otros centros educativos. Puede revisarse CVR Informe Final. Tomo II Capítulo I.

<sup>360</sup> Remitimos a PCP-SL 1980b, en donde se desarrolla esta contradicción y se anima a superarla.

<sup>361</sup> Sobre el “clamor” o “rumor” de las masas que llaman a iniciar la lucha armada puede verse PCP-SL, 1979a, 1980b.

<sup>362</sup> Puede verse PCP-SL (1980b)

<sup>363</sup> “Se dirá: nuestro Partido forjado con la luz más fuerte y acero más puro tuvo un momento de decisión y generó el Plan Nacional de Construcción y el Partido”, “Un capítulo dirá: Mucho esfuerzo costó, dimos nuestra cuota; y, en momentos difíciles enterramos nuestros muertos, secamos nuestras lágrimas y seguimos combatiendo. Así se concretó y en el día nacional fue proclamada la República Popular” (PCP-SL 1979b); “Un puñado de hombres, de comunistas, acatando el mandato del Partido, del proletariado y del pueblo, en ese 19 de abril, dirá la historia, puestos de pie expresaron su declaración de fe revolucionaria, con el corazón ardiendo de pasión inextinguible, voluntad firme y resuelta, y con mente clara y audaz asumieron su obligación histórica de ser LOS INICIADORES; y lo que decidieron un

		divina, más allá de las contradicciones vida-muerte, destrucción del viejo Estado
<b>RETORNO Y MISIÓN</b>		Consolidación del comunismo

La selección del patrón del viaje, en este sentido, tiene una justificación: no pretende brindar argumentos que establezcan una adhesión con la propuesta del Amauta por parte del militante; lo que se busca es una identificación emocional entre las etapas seleccionadas del mismo con su instancia psíquica que, como en todo ser humano, es propiamente narrativa (White 1987:20; Gallardo Paúls 2014: 122). La narración política, como estrategia argumentativa, es rentable para la *captatio* de la audiencia, en la medida que es el modo más convencional y natural de darle coherencia a una serie de conceptos, valores, representaciones. Pero, también, para actuar como un formato para activar estímulos emotivos determinantes para las decisiones políticas (Gallardo Paúls 2014: 121). En el caso de Mariátegui, el esquema narrativo del viaje del héroe, como macroestructura que alberga distintos momentos, permite afirmar que, como ocurre en el discurso político, se privilegia de manera fundamental la narración, más que la argumentación. De hecho, muchos de los atributos asignados a Mariátegui se vinculan en los textos analizados, a formatos narrativos, en los que Guzmán (o la Facción Roja) relata una historia (actores, sucesos descritos o evocados, valoración) y llama la atención sobre aspectos referidos de la misma: en *Para entender a Mariátegui*, no se aborda los aspectos de su pensamiento propiamente ni el sustento de los mismos; más bien, se abunda en caracterizaciones del propio Amauta, y en el deseo de contar lo que hizo o lo que algunos de sus libros dicen, además de anécdotas respecto de su polémica con algún intelectual de la época. Sin embargo, de manera especial, nos cuenta del viaje realizado a Europa y las acciones tomadas a su regreso en el Perú. Es decir, los aspectos narrativos están muy presentes. En *Aprendamos de Mariátegui y sigamos su camino*, se privilegia desde el inicio la estructura del viaje ya descrito y, luego, una descripción de sus aportes, que dista mucho de ser una argumentación. En *Retomemos a Mariátegui y sigamos su camino*, nos narra lo que vivió Mariátegui en Europa, la historia conflictiva entre el proletariado peruano y la burguesía, así como una descripción (que en realidad es una interpretación) de su pensamiento. Este interés se aprecia también en los discursos

---

19 de abril lo plasmaron en otoño en boicot y cosechas, prosiguieron en acciones contra el poder reaccionario, apuntando al poder local, lo continuaron con invasiones y con las masas campesinas alzadas arrancaron las guerrillas, y las guerrillas generaron el poderoso ejército que somos hoy y el Estado que se sostiene sobre él. Nuestra patria es libre..."; así dirá camaradas, así dirá" (PCP-SL, 1980b)

más cercanos al CAI, en el que se cuenta historias<sup>364</sup> bajo el ropaje de un análisis de la situación nacional, internacional o partidaria.

Así, lo que más se privilegia son narraciones (básicamente retrospectivas en torno a un antes/después) y descripciones, “acoplados al esquema que dibuja la biografía, su historia de vida, y por lo tanto, su dimensión experiencial” (Gallardo Paúls 2014: 122).

En síntesis, la narración biográfica de Mariátegui incide en privilegiar tres momentos de su vida y ocultar otros: la salida del Perú, su “iniciación” en Europa y el retorno. Dicha estructura es análoga a la estructura del viaje del héroe arquetípico: este es separado de su entorno familiar para emprender un camino de aprendizaje; a su regreso, con lo conquistado en dicho viaje podrá llevar favores a sus semejantes. Sin embargo, la rentabilidad de dicho patrón también se puede apreciar en la relación que puede establecerse entre la vida de Mariátegui y la de los propios estudiantes universitarios, así como con la vida de Guzmán y, de ese modo, podemos establecer grados de identificación entre la estructura tripartita del relato biográfico de Mariátegui con el de los otros relatos en mención, como ya se ha visto. Los marcos interpretativos, así, tienden puentes no solo para elaborar una versión de la figura del Amauta, sino para realizar una analogía con otras versiones del héroe: los alumnos universitarios, el héroe andino, Cristo y el propio Guzmán<sup>365</sup>.

---

<sup>364</sup> Ocurre ello en PCP-SL (1979a, 1979b, 1980a, 1980b).

<sup>365</sup> La referencia mítica del discurso senderista no solo se vincula al modo como se designa al conflicto armado interno como “conflicto entre titanes” (*Labor de titanes*), sino que se extiende también a los héroes sobre los cuales Guzmán educaba a su militancia. Así, en *Comencemos a derrumbar los muros y desplegar la aurora*, el líder senderista pide recordar a sus militantes a Prometeo, las Oceánides y Hermes, como ejemplos de rechazo a la cobardía y la traición; y en el II Pleno (1980), estudia con sus militantes algunas obras claramente mítico- heroicas como Prometeo encadenado, Mahoma de Washington Irving, Julio César y Macbeth de Shakespeare. (Gorriti 2010:62-67).

#### 4. Conclusiones

“Y si no quiere explicaciones actuales relea el Evangelio de Mateo (21:12, 13) y hallará la explicación milenaria de una ira que muchos hombres del mundo juzgan santa”

Entrevista de Gustavo Gorriti a Efraín Morote Best, 1983<sup>366</sup>

La investigación realizada se ha desarrollado a partir de los lineamientos de la sociología interpretativa, al pretender analizar la acción social como una instancia concreta de análisis. Una dimensión de la acción social, a partir de las contribuciones del análisis del discurso en las últimas décadas, es precisamente el lenguaje en uso. El análisis del mismo nos permite tener más certeza sobre lo que realmente concibe determinado grupo social sobre la realidad y sobre sí mismo. Así, la acción social que analizamos es la acción discursiva, que engloba no solo los aspectos textuales de un documento, sino su relación con estructuras sociales y repertorios culturales de quienes entran a tallar en el circuito comunicativo. El resultado de dicho comportamiento es el marco interpretativo, compuesto por macrotemas y proposiciones de distinto nivel.

Dicho análisis ha sido aplicado a la figura de José Carlos Mariátegui como representación clave que sirvió al senderismo inicial en la década de 1970 y se realizó a partir de la elaboración del marco del héroe civilizador como figura arquetípica. Al respecto, este estudio ha buscado identificar cómo está compuesto dicho marco, qué insumos tomó de los saberes contextuales de la audiencia y cómo se convirtió en un instrumento que resonó en la imagen que se construiría de Abimael Guzmán en la década de 1980<sup>367</sup>.

Para lograr ello, iniciamos nuestro estudio planteando nuestro problema de investigación concretado en la siguiente pregunta: ¿qué representación de Mariátegui propuso SL a su militancia en el contexto de la Reconstitución? Para ello, dimos a conocer nuestra aproximación teórica, incidiendo, en primer lugar, en la importancia de la construcción de los marcos, a partir de las indagaciones de la teoría de la acción colectiva, la lingüística cognitiva, la sociología interpretativa y la teoría de los movimientos sociales. Hemos visto, asunto que apenas se ha vislumbrado en la

---

<sup>366</sup> Citado en Flores Galindo (2008:336).

<sup>367</sup> La Reconstitución del Partido tiene que ver con los aspectos organizativos del mismo, su base ideológica, sus objetivos y medios, entre otros. La “reconstitución” de sus militantes tendría que ver más con la identidad que deben asumir estos para consolidar dicha etapa.

indagación sociológica tradicional, cómo el concepto de “enmarcado verbal” o “encuadre discursivo” puede complementar la noción de marco interpretativo, bajo la premisa constructivista de que toda representación es, en realidad, una construcción identitaria (Burr, 2003; Gallardo Paúls, 2014). Posteriormente, hemos delimitado las características de lo que se denomina “discurso político”, vinculándolo a la búsqueda de legitimación del endogrupo, a partir del énfasis de sus propiedades y su carácter de instrumento que “enmascara” o “finge” la realidad para promover la ambigüedad en la interpretación. Finalmente, hemos buscado enriquecer nuestro marco teórico incorporando la teoría de la relevancia (Sperber y Wilson 1996, 2004) y la noción de “repertorio cultural” (Swidler 1996). La primera nos permitió entender cómo el oyente recupera y procesa modelos mentales, a partir de los efectos contextuales producidos por información nueva. La noción de “repertorio cultural”, entendida como un conjunto de “materiales” culturales a disposición de los agentes nos parece complementaria a la noción de “contexto”. En cualquiera de los casos, el objetivo es construir una estrategia que permita al sujeto, agente de la acción, enfrentar situaciones nuevas. De ese modo, la noción de relevancia y de repertorio cultural nos ayudó a incorporar al lector u oyente como protagonista en la construcción del marco interpretativo del Amauta. Dicho auditorio estaría conformado, prioritariamente, por el grupo de estudiantes universitarios que reciben dichos textos y que se agrupa en torno al Frente de Estudiantes Universitarios (FER).

En lo metodológico, el camino que ha seguido nuestra investigación ha reposado en el uso de dos variables: las propiedades de lo que constituirá la identidad de Mariátegui (el “marco de protagonista”) y el comportamiento que adopta el lenguaje en un contexto de reforzamiento del endogrupo. El cotejo entre ambas ha permitido establecer cuáles fueron los atributos que conformaron el marco de la representación del Amauta, y cómo estos sirvieron a la construcción de la imagen del llamado, posteriormente, Presidente Gonzalo.

A continuación, planteamos un resumen de los hallazgos expuestos a los largo de este trabajo.

### **El enmarcado: categorías y marco maestro**

1. El marco de interpretación usado para referir la figura de Mariátegui está constituido por cuatro categorías: Naturaleza, Pensamiento, Rol y Valores. En otro nivel de lectura, dichas categorías podrían considerarse marcos de interpretación particulares.
2. Cada una de las categorías mencionadas está conformada por proposiciones que organizan la información en torno a dos paradigmas: el

que se corresponde con una visión humano- racional del mundo y el que se vincula con una visión mítica, asentada en la tradición andino- católica. Dichos paradigmas son complementarios entre sí, como lo es, en la sociedad andina, el fenómeno del dualismo andino y cristiano<sup>368</sup>, en el que la figura heroica se encuentra presente como figura divina, y, a la vez, como figura humana. Ambos contemplan, a su vez, dos lectores implícitos: el que busca una dimensión realista en los aspectos que conforman el perfil del Amauta y el que dialoga con una representación asociada al mito. Por supuesto, entre los dos polos es posible la existencia de estudiantes que se ubiquen más cerca de uno que de otro.

3. El contenido de cada categoría está compuesta por ideas o *inputs* que generan “efectos de relevancia” en la mente de la audiencia. De esa manera, se generan implicaturas contextuales, a partir de mecanismos conscientes o inconscientes, lo que permite entender la información en distintos niveles. En el nivel más consciente (aunque no de forma total), permite recuperar modelos mentales de la memoria a largo plazo, que puedan ajustarse a la información ofrecida, de modo que la refuerzan y complementan. En el segundo caso, la información permite generar relaciones de asociación de carácter perceptual o simbólico (menos ajustada a las restricciones racionales, sino, más bien, emocionales) sin mucho esfuerzo cognitivo. Así, se generan inferencias que permiten justificar el hecho de que el estudiante cristobalino pueda haber tenido una lectura más racional y cuidadosa de los textos, así como una más emotiva e inconsciente<sup>369</sup>.
4. Las categorías identificadas representan en el marco de Mariátegui los elementos invariables del mismo, en la medida que son recurrentes y estables en los documentos estudiados. Las proposiciones que dan forma a cada una de ellas constituyen elementos variables que dependen del contexto y del lugar donde se ubique la audiencia; en ese sentido, pueden ser vigentes, relacionarse o no con otros significados y/o desvincularse, dependiendo del efecto contextual que produzca la información brindada en la mente de los estudiantes. En este sentido, nuestro trabajo distingue entre dos instancias: la de los significados que propone el texto, en el contexto de una audiencia ideal, y la de los significados que una audiencia real puede interpretar, a sabiendas que esta puede orientarse más hacia uno de los dos polos ya señalados, según sus propios repertorios o caja de

---

<sup>368</sup> Nos referimos al sincretismo andino como fenómeno híbrido de la cultura occidental y andina.

<sup>369</sup> Estos dos aspectos del discurso senderista también ha sido señalado por Portocarrero (2012b:231), aunque a partir de otros textos.

herramientas. Lo que hemos buscado es señalar los elementos del marco de interpretación de Mariátegui para un auditorio ideal.

5. Las ideas que conforman la categoría Origen se orientan a revestir de forma humana y divina la procedencia de Mariátegui. En el primer caso se incide en el uso del relato biográfico y el uso del pretérito, para dar cuenta de fecha de su nacimiento, su muerte y de una vida dedicada a organizar un partido político. Una segunda proposición se deriva del uso de “héroe” como encuadre léxico, lo que permite asumir a JCM como un actor alineado con la tradición heroica nacional; en especial, con Túpac Amaru. Este aspecto se enfatiza por el uso de expresiones hiperbólicas. Finalmente, la alusión heroica fue rentable, en la medida que permitió un efecto contextual de los estudiantes respecto de su memoria episódica, al vincularse con sucesos considerados heroicos como el movimiento campesino de 1963, las guerrillas del ELN y el MIR (1965), la lucha por el contrario el pago de predios rústicos en Huanta en 1967, la protesta por el recorte presupuestal de la UNSCH, la movilización por la gratuidad de la enseñanza en 1969, entre otros.
6. En el caso del revestimiento divino de JCM, este se vincula a dos instancias que dan cuenta de su origen: la “lucha de clase” y el “proletariado”. Una primera presuposición vincula a ambos con una ausencia de filiación biológica y familiar. Una segunda lo relaciona con la dialéctica marxista, reforzada con el uso de las designaciones como “producto”, “remate” “síntesis”, “culminación”, que lo asocian a la idea de un fin de un proceso previo. Sin embargo, dado el revestimiento científico de la dialéctica marxista, es también posible imaginarlo como la encarnación de un saber científico culminado. En tercer lugar, dado que ambos conceptos son universales, a partir de la ausencia de referencias cronológicas y el uso del presente histórico, la visualización del Amauta también permite identificar dicha universalidad. Así, estas tres atribuciones permiten visualizarlo a) como una instancia no humana, b) que goza de universalidad, c) propiedad científica y que d) representa la superación- culminación de una historia y un saber imperfectos.
7. En un contexto en el que priman los efectos contextuales y el pensamiento asociativo, estas cuatro propiedades pueden generar significados implícitos en torno al repertorio del estudiantado: la figura de Cristo, héroes y dioses andinos que nacen para fundar un nuevo orden o son “síntesis” para destruirlo podría remarcar el carácter mesiánico de JCM, al igual que la figura de Cristo, asentada en el repertorio andino. Lo anterior se

complementa con la lectura inferencial de “lucha de clases” y “proletariado”: la filiación no biológica del héroe y su carácter universal lo ubican cerca de la divinidad mesiánica, además que lo emparenta con la matriz genésica (*Pacha*), dado, además, el carácter maternal que asume en algunos documentos. Al mismo tiempo, la representación del Mariátegui- hijo, se ve complementada paradójicamente con la del Mariátegui- Padre: la “lucha de clases” es compuesta por una paridad conflictiva que puede vincularse a los principios duales andinos y cristianos originarios, lo que enfatiza su analogía con el Dios cristiano y el Dios Creador andino (reforzado, además, por la alusión al Amauta como “padre” en algunos documentos).

8. En cualquier caso, la naturaleza divina se intensifica con el uso del presente histórico, la alusión a la tripartición en los textos y dibujos analizados, que permiten asociarlo al tiempo mítico: una figura permanente, una existencia circular o escatológica y una identificación con una figura mesiánica que dará inicio al *pachacuti*/ apocalipsis.
9. Las proposiciones generales respecto del Pensamiento del Amauta son también definidas en términos humanos y divinos. En la primera dimensión, este es referido como parte del pasado y se resalta la nominalización que se hace de su propuesta doctrinaria como “El Camino de Mariátegui”. En este se enfatizan los elementos que constituyen la base que adoptará SL a partir de la VI Conferencia: el carácter semifeudal y semicolonial de la sociedad peruana, el carácter de la lucha como antifeudal y antimperialista, la construcción de un partido, la línea de masas, la constitución de un ejército revolucionario. Por otro lado, la designación mencionada tiene connotaciones implícitas, vinculadas al concepto de “viaje” en el contexto de la audiencia, que permiten asociaciones respecto de la experiencia del viaje o camino: los héroes andinos y bíblicos que viajan o recorren caminos para alcanzar la liberación (Cristo como el “camino” por excelencia), la experiencia del viaje de los propios estudiantes, el conocimiento de episodios históricos como la Larga Marcha en la China prerrevolucionaria (alimentada por documentos y poemas publicadas en Bandera Roja y Voz Popular), el Camino de Octubre, libro de Stalin, figura emblemática para Guzmán como una ruta que debe seguirse para la concreción de la revolución peruana, entre otros.
10. Como pensamiento divino, la propuesta del Amauta es revestida con atribuciones de luz. “Pensamiento luminoso”, como encuadre léxico, permite asumir implicaturas contextuales diversas, a partir de la amplia gama de interpretaciones que suscita la luz. En casi todos los casos, se

asocia a una dimensión mítica, atemporal, que da cuenta de un saber sagrado (una revelación) que salva, defiende (es un arma), destruye y regenera. Se trata, en este sentido, de un saber omnisciente, que contiene el misterio de la salvación, un conocimiento de difícil acceso para cualquier persona que no se acerca por fe. Como entidad de luz, el pensamiento de Mariátegui (como su propia figura en general), se asocia a entidades portadoras de luz, propias de los relatos míticos y el repertorio andino, como Dios, Jesús, los santos, el Inca, el profesor universitario, entre otros. Finalmente, la luz puede también vincularse al saber occidental como saber científico. Ello permite imaginar el pensamiento del Amauta como un saber dual: es divino, pero, al mismo tiempo, es humano.

11. Finalmente, al establecer una relación entre el “pensamiento de Mariátegui” y “Mariátegui”, otra alusión se activa, en especial la relación metonímica pensamiento- cabeza, presente también en los documentos estudiados: el pensamiento de Mariátegui es Mariátegui, y Mariátegui es su propio pensamiento. Esta operación brinda corporeidad a la doctrina mariateguista, pero también le quita forma a la figura de Mariátegui, lo que lo acerca más a la figura de “espíritu”, designación presente en algunos documentos analizados. Se trata de un mecanismo que permite consolidar la figura de Mariátegui no solo como vigente sino, también como viva, al igual que de su pensamiento se afirma que está “vivo y vigente”. Por otro lado, la otra opción es asumir que pensamiento y Mariátegui sean distintos: el primero asociado a la cabeza y el segundo al cuerpo físico.
12. Sobre el rol asignado a JCM destacan dos centrales: ser fundador y guía. Ambos se emparentan con la idea del iniciador y maestro, y son presentadas como si pertenecieran a dos tiempos distintos (pasado y presente), a partir del uso del presente histórico y las cadenas léxicas. Así, Mariátegui ha sido y es el fundador, y ha sido y es el guía o maestro. Dada la relación léxica entre Mariátegui, pensamiento y luz, como términos equivalentes, la atribución de fundador y guía también pueden asociarse a dichos términos e intercambiarse: es fundador de un pensamiento (o de la luz), es guía luminoso (o guía de acceso al conocimiento verdadero). Asociado a lo anterior, también se incide en que Mariátegui fue fundador de una organización espiritual, a partir del atributo de “piedra angular”, aplicador de un pensamiento y guía en el combate y el cumplimiento del destino. En cualquier de los casos, dichos atributos generan también significados implícitos en relación a figura dual de todo héroe, íntimamente ligado a los supuestos culturales de la audiencia: la figura de fundador y guía encuentra correlato con la figura de Jesús (fundador y “maestro”) y con

los héroes andinos (fundadores/ educadores). Por otro lado, la idea de un saber fundante engarza con el principio “yacha” como necesidad de entender la condición dual del universo, que supondría el centro de todo saber (Depaz 2015: 269-273). Asimismo, el atributo de “fundador” puede asociarse a “fundar”, “fundir” y “aplicar” un pensamiento, a partir del uso de cadenas léxicas de equivalencia como fusión/aplicación o de relación paranomástica fundir/fundar presente en los textos. En cualquiera de los casos, la representación del héroe representa una fuerza expansiva con una tendencia unificante que se concreta en su ambigüedad como divinidad y como sujeto al mismo tiempo. Ello permite asociarlo a modos creadores y deterministas de concebir la fundación del socialismo en el Perú: se trataría de una “aplicación creadora”, tal como se designaba al Pensamiento Gonzalo posteriormente.

13. En torno a sus valores, destacan proposiciones que lo vinculan a dos dimensiones: el trabajo partidario y la dimensión bélica. En el primer caso, se le asocia a la ejecución de tareas políticas, la firmeza y tenacidad en las mismas, así como al sacrificio que implican. En el segundo caso, se le vincula a su posición de líder en el combate o iniciador del mismo, el ser un orientador (o guía) y, finalmente, tener una actitud de valentía en solidaridad con la masa. Así, ejecución, firmeza, tenacidad, sacrificio, por un lado, y liderazgo, valentía y solidaridad son los valores más reclamados por Guzmán, cuando constata el hecho de que la organización partidaria es un aparato burocratizado, sin organización ni actitudes revolucionarias. Dentro del contexto de los dos paradigmas que situamos las atribuciones del Amauta, los valores partidarios corresponden al paradigma racional, en la medida que corresponde a la actualidad de la Reconstitución; no así ocurre con los valores de combate, que se vinculan a un contexto bélico todavía irreal, y más bien simbólico: se le muestra de forma exagerada como un líder en el combate, en un periodo todavía preoperativo. Así, es claro, también, que dichos valores, además, corresponden con los dos tipos de actores, relativamente dicotómicos, del presente y del futuro: el estudiante (caracterizado por el esfuerzo y la tenacidad) y el guerrillero (caracterizado por la combatividad).
14. En particular, el uso del relato tripartito al referirse a JCM permite visualizar a tres Mariátegui (uno del pasado, otro del presente y otro del futuro), y asociarlo a otros fenómenos también tripartitos en el discurso senderista: la historia del PCP, la historia de la humanidad (el mito de las tres edades), el espacio andino (Uku pacha, kay pacha, Hanan Pacha), la aventura del

héroe (separación, viaje y retorno). De ese modo, el tiempo cíclico permite la existencia de un ciclo de Mariátegui en la década de 1920, que se duplica en otro ciclo en la década de 1970 y que se vuelve a desdoblar en el ciclo de Guzmán o Gonzalo (el otro Mariátegui), bajo la idea de un avance en espiral donde las funciones de constitución y reconstitución partidarias también se repiten. No es extraño este avance en espiral del tiempo en la teoría marxista, en el que el carácter de la historia es vertical y cíclico. Todos estos elementos guardan relación con repertorios andinos y cristianos, asegurados en lo que Portocarrero llama “las ruinas del imaginario religioso”: por un lado, el mito de las tres edades, la identificación de la trinidad católica con Wiracocha, Inti e Illapa<sup>370</sup>, la estructura tripartita del mito cristiano de salvación, entre otros<sup>371</sup>.

15. Dos alusiones complementarias aportan a lo ya mencionado: “hombre de nuevo tipo” y la metáfora de “cumbre”. La primera asociada a la vuelta o resurrección del héroe, en clara analogía con la figura del mesías cristiano; y la segunda vinculada a la figura del *wamani* andino y los rasgos generales que este desprende (padre, santo, fundador, guía, *paqarina*, Cristo, ancestro, santuario, espacio de origen y conexión entre los mundos, nuevo ciclo, ente vivo, entre otros). Adicionalmente, uno de los rasgos principales del *wamani* en el mundo andino es el de ser análogo al cuerpo humano, de modo que coinciden con dos de las dualidades más presentes en el discurso senderista sobre Mariátegui: Cabeza/ Cuerpo. Esta se asocia, también, al par Facción/ Partido, en la propuesta leninista de lo que implica un partido revolucionario, adoptada por el líder senderista (Guzmán e Yparraguirre 2014:66). Así, la Facción es la dimensión pensante de la organización (la cabeza, la ciencia, lo racional) y el Partido constituirá el grupo menos influenciado por la doctrina (el cuerpo, lo simbólico), constituido por jóvenes rurales y campesinos (Degregori 2013)<sup>372</sup>. El estudiante se encontraría, así, ante un Mariátegui conformado en mayor o menor medida por dichos paradigmas duales, y podría situarse en una franja en el que ambos elementos se sintetizan en su figura, de forma dicotómica como ocurre con el héroe civilizador.

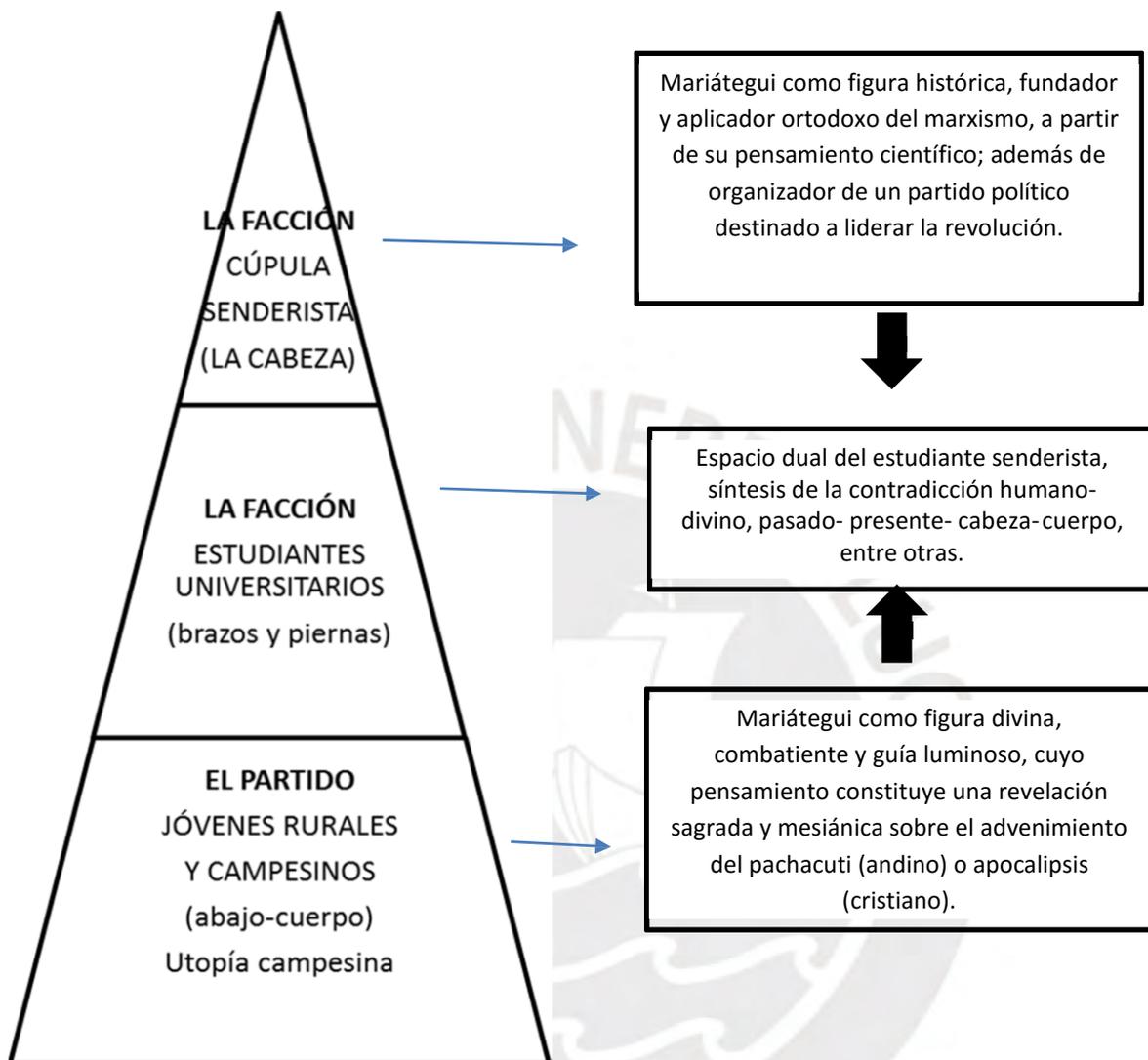
---

<sup>370</sup> Muchas de las creencias sobre el mito de las tres edades y su identificación con la trinidad andina, además, fueron registradas en los años 1960 en la sierra rural, época que coincide con el inicio de la Reconstitución y la elaboración de los discursos sobre Mariátegui. Para mayor detalle remitimos a Fuenzalida (1977, 1979) y Marzal (2005) que, a su vez, registran hallazgos de otros prestigiosos investigadores al respecto.

<sup>371</sup> Puede verse el Cuadro 4.

<sup>372</sup> La relación Facción, alumnos universitarios y campesinos puede asemejarse, siguiendo a Degregori (2013) a la existente entre teólogos, curas y simples feligreses.

**Cuadro 19. La Facción y el Partido**



16. La representación dual de Mariátegui no solo aglutina la dimensión humana y sobrehumana, sino, también, otras vinculadas a las mismas: determinación, racionalidad, ciencia, argumentación, razón, por un lado, y voluntarismo, sentimientos, mito, narración, intuición, por el otro.
17. Otra interpretación de la relación Facción- Partido se basa no en la lectura Cabeza/Cuerpo en términos de estructura partidaria, sino en términos de lo que dichos conceptos simbolizan en el repertorio andino- católico. En este se asocia la cabeza al sol, centro de emanación, fuego del universo, sugeridas por dibujos analizados, aunque también permite establecer analogías con dicotomías presentes en el relato andino-católico: Cabeza de Incarrí/ Cuerpo de Incarrí, Cabeza del *Wamani* (cumbre)/ Cuerpo del

Wamani (Falda de la montaña), Cabeza de Cristo/ Cuerpo de Cristo (Iglesia). Esto implica representar el vínculo ausente entre ambos componentes asumidos por la promesa de la utopía andina: la facción deberá unirse con el campesinado para derrotar al imperialismo, como ocurre con el cuerpo y la cabeza en el caso de Inkarrí y Cristo. De ese modo, se asocian cognitivamente el Partido, el *wamani*, Cristo, el Inkarrí con la figura de Mariátegui: el cuerpo estaría asociado a la población campesina, la falda de la montaña de la cual emerge la “nueva humanidad”, la iglesia, el cuerpo del Inca- Rey, mientras que la cabeza estaría vinculada a la Facción dirigente, la cumbre de la montaña, a Cristo como cabeza de la iglesia y/o la cabeza del Inca.

**Cuadro 20. Aspectos duales de Mariátegui en torno a la dualidad  
Cabeza/ Cuerpo**

Mariátegui	Wamani	Inca- Rey	Cristo	Partido
Cabeza	Cumbre	Cabeza del Inca	Cabeza de Cristo	Facción
Cuerpo	Falda	Cuerpo del Inca	Cuerpo de Cristo: Iglesia	Campesinado

18. Ello desprende múltiples significados en un contexto andino- mítico sobre Mariátegui: al analogarse al *wamani*, es un ser tutelar, protector, padre benévolo y castigador, *waka móvil*, que tiene vida y dialoga con otros *wamanis*; además, conecta el *hanan* y el *uku*, el cielo y la tierra, y es la vía para el ciclo creador/ destructor y la generación de una nueva humanidad que funde un nuevo orden. Al analogarse a Cristo, no solo tiene un carácter divino- humano, sino que es parte de una divinidad tripartita que, a la vez es una sola. Tiene un rol mesiánico en un contexto escatológico, para el cual debe morir y resucitar, a fin de que la promesa de la vida eterna se concrete, luego de su “segunda venida”, en el juicio final o *pachacuti*. Si se lo analoga con Inca Rey (Inkarrí) que vuelve, en el contexto de la utopía, será quien reivindicará a los sojuzgados por el capitalismo, apenas la cabeza y el cuerpo logren articularse. Si lo analogamos al Partido, Mariátegui es la facción y el campesinado que tienen vida y se articulan en un solo cuerpo. Por extensión, el Partido goza de las propiedades asignados al Amauta: es divino, es “fundador y guía”, es “luminoso” y

racional, es “combatiente” y organiza a las masas, y experimenta ciclos o viajes con todas las implicancias semánticas descritas para el caso de Mariátegui.

19. Desde el punto de vista de la dimensión humana, podemos detectar entonces a un Mariátegui- fundador, un Mariátegui- guía, un Mariátegui- científico, un Mariátegui- operador político. Desde el punto de vista de la dimensión divina, podemos identificar a un Mariátegui- Dios (Padre/ Creador), un Mariátegui- Hijo, un Mariátegui- Espíritu, un Mariátegui- santo, un Mariátegui- combatiente. Desde el punto de vista de su representación institucional (Iglesia o Partido) podemos tener un Mariátegui- Cabeza de la Iglesia, un Mariátegui- Cabeza de Partido (dirigencia senderista), por un lado, y un Mariátegui-Campesino, por el otro. Este aspecto y las proposiciones que configurarían el marco de interpretación de Mariátegui están descritas en el cuadro 21.
20. Al constituirse en un personaje mítico, la representación de Mariátegui es universal, y, por tanto, cuatripartita: la dualidad de su representación experimenta una duplicación, propia del desdoblamiento del pensamiento mítico y andino. De esa forma, es posible establecer escenarios cuatripartitos propios de las distintas atribuciones, mediadas por la dualidad humano/ divino y su combinatoria: humano- humano, divino- divino, humano- divino, divino- humano. Este esquema cuatripartito se concreta en un quíntuple elemento que es el propio Mariátegui, el *chawpi*, que trasciende dichos desdoblamientos, los agrupa y sintetiza. Lo mismo sucedería con los demás pares: fundador- guía; pensamiento racional- pensamiento luminoso, entre otros, como se ha dicho.
21. Del mismo modo ocurre con el tiempo: Mariátegui no solo pertenece al “antes”, sino también al “después”, de modo que los atributos asignados al Amauta se visualizan de forma atemporal, así como su propia existencia.
22. Esta visualización cuatripartita se aprecia también en la distribución espacial arriba/ abajo, simbolizado por la dicotomía cabeza/ cuerpo, que, como hemos visto, alude a diferencias entre lo constatable, la ciencia, la razón, y lo mítico. En dicha representación, la audiencia está invitada a visualizar un Mariátegui dual, pero susceptible de desdoblarse. Esto se aprecia no solo en su condición de figura mítica y universal, sino, también, en el hecho de que “cabeza” o el “arriba” simbolice la ciencia, la razón, pero, al mismo tiempo, se le vincule al sol o lo luminoso, nociones relacionadas con la santidad, la omnisciencia, la creación, entre otros. Esta aparente contradicción se entiende a partir del desdoblamiento ciencia/

mito: la cabeza (la facción) es ciencia (ciencia/ ciencia), pero es ciencia/ mito también. Y el cuerpo (Partido) es utopía, pero es también mito/ ciencia, de modo que se obtiene una visualización cuatripartita de Mariátegui. De ese modo el hecho de que el significado de “cabeza” refiera a atribuciones semánticas contradictorias (es racionalidad, argumentación, determinación, ciencia, pero a la vez fuego, regeneración, fuerza o energía creadora) no hace otra cosa que revestir a la doctrina y a la dirigencia senderista de una racionalidad mítica<sup>373</sup>. A ello contribuye, también la analogía cabeza/ cuerpo con *Hanan/ Uku*.

23. El marco de interpretación de Mariátegui incide en desarrollar las propiedades de Pertenencia y Valores como insumos ofrecidos para la construcción del militante senderista: las categorías Naturaleza/Origen y Rol se ubican en la primera, al orientarse hacia el origen del Amauta, su naturaleza y su función; en la segunda, se ubican las categorías Pensamiento y Valores, al tender hacia el desarrollo de las virtudes y características del pensamiento del Amauta.
24. El marco dual del héroe, descrito a través de las cinco categorías, se inserta en una narrativa más amplia que es la del Viaje del Héroe<sup>374</sup>. Este se constituye en una estructura conformada por una serie de proposiciones acerca de su origen, su pensamiento, su rol y sus valores. Se trata de un arquetipo presente en los relatos míticos de distintas culturas, (incluida la andino- católica) y que coincide con las tres etapas privilegiadas de la vida del Amauta: su salida del Perú, su viaje Europa y el retorno a su patria. También se vincula con las referencias del alumno cristobalino en torno al motivo del viaje (los relatos de viajes de dioses y personajes andinos o bíblicos, así como las metáforas de “camino” o “justa senda” que aluden a la perspectiva del viaje en la constitución de un camino de salvación cristiana; el episodio de la Larga Marcha como fenómeno histórico en la china prerrevolucionaria, el Camino de Octubre, libro de Stalin, figura emblemática para el senderismo), así como la propia experiencia del viaje del estudiante, como migrante y revolucionario que se distribuye por diversos pueblos para cumplir su misión.
25. En el relato sobre el Amauta la prioridad discursiva es la narración, en cada una de las categorías señaladas. La justificación argumentativa de cada atributo es prácticamente nula, inclusive cuando se refiere al contenido del

---

<sup>373</sup> Respecto del discurso senderista en general, Portocarrero (2012b: 231) afirma lo siguiente: “la ciencia y el mito representan una disyunción que no podría ser sintetizada. Pero esto es justamente lo que sucede con los ideólogos y seguidores de Sendero Luminoso. Es decir, se trata, en realidad, de profetas y creyentes, pero se asumen como científicos y estudiosos”.

<sup>374</sup> Sobre este arquetipo, puede leerse Bauzá (1998) y Campbell (2014).

pensamiento o legado del Amauta: se nos cuenta qué piensa, pero no el porqué de ello. Nos encontramos ante una exposición de hechos, atributos, ideas que toman la forma de una argumentación: las distintas tesis sobre Mariátegui se justifican por la narración que Guzmán hace de su vida y de su obra, pero no por algún razonamiento lógico que lo sustente. Se entiende que dicha narración cobra autoridad por el diseño mismo que se realiza de la figura del Amauta.

26. El discurso sobre Mariátegui busca evitar la descontextualización propia de la escritura, al aprovechar los repertorios de la audiencia. Ello permite hacer conexiones con otras unidades de pensamiento, realizar asociación y recuperar significados contextuales, como se ha dicho. Es decir, permite el pensamiento asociativo, que favorece el compromiso de un público con una alfabetización incompleta o básica, a partir del uso de recursos metafóricos, relaciones léxicas, presuposiciones, símbolos, entre otros.

### **La Resonancia del marco**

27. En relación a la audiencia, la representación de Mariátegui y las constantes referencias a las categorías analizadas, permiten considerar la existencia de un nivel de resonancia en el estudiante universitario, al considerarlo “el modelo ideal de militante”. Ello propiciaría la construcción de una identidad dual también de sí mismo: el estudiante- organizador y el estudiante-guerrillero; el estudiante-fundador y el estudiante-guía; el estudiante-pensamiento y el estudiante- persona; el estudiante-ciencia y el estudiante-divinidad; el estudiante- pasado y el estudiante- presente; el estudiante marxista-leninista y el estudiante con un saber providencial. Al ser intercambiables los elementos de dicha dualidad, forman parte de un marco general que es el del estudiante- héroe, caracterizado por constituir el nodo que articula en distintos momentos los demás elementos de su identidad, en el contexto del monomito. La identificación con Mariátegui pudo haberse dado por la ausencia de referentes del estudiante cristobalino, en un contexto universitario de desarraigo, en donde la figura de Mariátegui como padre, guía, fundador, poseedor de una verdad salvífica le brinda una identidad particular: roles, valores, objetivos, pensamiento, grupo de pertenencia.
28. El marco interpretativo del Amauta es uno que tendría resonancia no solo para el estudiantado cristobalino en la época de la Reconstitución, sino también para el futuro. Dicho marco propicia una identificación entre el

Amauta y el líder senderista<sup>375</sup>, en la medida que se orienta a las mismas categorías señaladas para el caso de Mariátegui: su origen, su pensamiento, su filiación marxista- leninista, su rol, sus valores.

- a. Respecto del origen, la representación humana y sobrenatural de Mariátegui se encuentra asociada a las propias declaraciones de Guzmán sobre su origen, al considerarse como producto de un accidente histórico o de una necesidad, y no de alguna filiación familiar.
- b. Así, si el nacimiento de Mariátegui es un volver a la vida de forma universal, no biológico y predestinado, Guzmán se convierte en el anunciador o profeta de esas “buenas nuevas” para el mundo
- c. Los episodios del viaje-retorno de Mariátegui, la narración de un Amauta preso, es activada en los episodios biográficos de Guzmán, en cuanto a su viaje a China y su retorno, y su experiencia en la prisión.
- d. El motivo del viaje está presente también en muchos de los estudiantes de la UNSCH que provenían de lugares alejados, cuyos vínculos familiares se habían ya flexibilizado, y muchos de ellos habían sufrido prisión.
- e. El rol de maestro y guía atribuible a Mariátegui estuvo presente en los modelos mentales de la población estudiantil de la UNSCH respecto de Guzmán
- f. El rol de fundador de Mariátegui, guarda concordancia con la figura de Guzmán como refundador del PCP-SL, a partir de la fase por la que los senderistas reconocían claramente: La Reconstitución.
- g. Los valores atribuidos a Mariátegui corresponden a los que Guzmán quiso que la organización tuviera a partir de las deficiencias que encontró al entrar al PCP como se ha reseñado.
- h. La representación de Mariátegui como marxista leninista “convicto y confeso” y el análisis selectivo y reduccionista de su doctrina coinciden con los aspectos que Guzmán quiso resaltar importantes de su propia interpretación del marxismo y que iban en consonancia con el maoísmo, su interés principal.
- i. Dentro de las estrategias discursivas que permiten esta identificación se encuentran las siguientes:
  - o El uso del presente histórico permite la confusión temporal de

---

<sup>375</sup> El llamado *Presidente Gonzalo* ya no será hijo de la lucha de clases como Mariátegui, sino que será engendrado por la guerra popular (Portocarrero 2012b: 157).

pasado y presente contribuyendo al acercamiento entre Mariátegui y Guzmán.

- Las alusiones o presuposiciones existentes permitieron asociar los modelos mentales de los estudiantes senderistas sobre Guzmán las atribuciones hechas a Mariátegui.

Para finalizar, deseo enfatizar que el uso que hizo SL de Mariátegui se enmarca en la práctica de muchos gobiernos y partidos políticos de “recuperar” a personajes históricos, a fin de reinterpretarlos y construir una narrativa modélica que pueda justificar sus valores y aspiraciones de grupo. Entre 1960 y 1975, en el Perú, la figura de Túpac Amaru fue resaltada por Velasco Alvarado como el ícono que encarnaba las políticas revolucionarias que la Junta Militar llevaba a cabo<sup>376</sup>. Casi paralelamente, en la China maoísta, en el periodo de la llamada Revolución Cultural, la figura de Lei Feng, un antiguo soldado de la revolución, se revitalizaba hasta convertirse en ídolo de masas<sup>377</sup>. En el caso estudiado, fue Mariátegui la figura que ayudó al universitario senderista, proveniente de una sociedad rural en descomposición, a encontrar un sentido al mundo, y a asumir un protagonismo trascendental en los próximos años. Como todo marco interpretativo, el de Mariátegui organizó la experiencia de dichos militantes y los colocó al borde de una empresa bélica, cuyas secuelas ha dejado hondas heridas en la sociedad peruana actual.

---

<sup>376</sup> Puede verse el libro de Asensios (2017) y Roca Rey (2017), en los que se demuestra cómo a través de dibujos y propaganda visual se buscó presentar a Túpac Amaru como un personaje mítico, un apóstol omnipresente, un héroe modélico que representaba las virtudes del país que la Junta Militar deseaba construir.

<sup>377</sup> Se trata de un personaje que encarnaba, de forma ejemplar, el rol que debía tener la juventud china en plena revolución cultural (Amador 2003). Era, como en el caso de Mariátegui, el “ideal del militante”.

## 5. Bibliografía

ADRIANZEN, Alberto

2011 *Apogeo y crisis de la izquierda peruana. Hablan sus protagonistas*. Lima: Instituto para la Democracia y la Asistencia Electoral (IDEA internacional); Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM)

1995 *La aventura de Mariátegui: nuevas perspectivas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ALONSO, Luis Enrique

2003 *La mirada cualitativa en sociología: una aproximación interpretativa*. Madrid: Editorial Fundamentos. 2da edición.

AMADOR, Julio

2003 Mito y poder en la revolución china. Estudios políticos. México, número 4. Consulta: 23 de diciembre de 2017.  
<http://www.revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/37593>

ANDERSON, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

ANÓNIMO

2009 *La historia del PCP-SL en dibujos hallados a los mismos combatientes*. Consulta: 18 de noviembre de 2017.  
<https://www.youtube.com/watch?v=07GDcutse-A>

ANSIÓN, Juan, DEL CASTILLO, Daniel, Manuel PIRQUERAS e Isaura ZEGARRA

1992 *La escuela en tiempos de guerra. Una mirada a la educación desde la crisis y la violencia*. Lima: CEAPAZ, TAREA Y IPEDEHP.

ANSIÓN, Juan

1987 *Desde el rincón de los muertos: El pensamiento mítico ayacuchano*. Lima: Gredes.

ANTAKI, Charles, Michael BILLIG y Jonathan POTTER

2003 "El análisis del discurso implica analizar: Crítica de seis atajos analíticos".

*Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, núm. 3,  
pp. 14-35.

ASCENCIOS LINDO, Rodolfo

2016 *La ciudad acorralada. Jóvenes y Sendero Luminoso en Lima de los 80 y 90*.  
Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

ASENSIO, Raúl

2016 *El apóstol de los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

BAUZÁ, Hugo Francisco

1998 *El mito del héroe, morfología y semántica de la figura heroica*. Buenos Aires:  
Fondo de Cultura Económica.

BARLETT F.C

1932 *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge:  
Cambridge University Press.

BASTIEN, Joseph W

1986 Etnofisiología andina: Evidencia lingüística, metafórica, etiológica y  
etnofarmacológica para conceptos andinos sobre el cuerpo. *Arinsana, revista  
de la Cooperación internacional en áreas indígenas de América Latina*. Cuzco,  
número 1, pp. 5-24.

1996 *La montaña del cóndor*. La Paz: Hisbol.

BATESON, Gregory

1972 *A theory of Play and Fantasy*. Consulta: 28 de setiembre de 2015.

<http://www.geocities.ws/systacad/teo-jyf.html>

BERGER, Peter y Thomas LUCKMAN

1995 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

BERNAL, César

2010 *Metodología de la investigación*. Colombia: Pearson Educación.

BIONDI, Juan y Eduardo ZAPATA

2006 *La palabra permanente. Verba manent, scripta volant: Teoría y prácticas de la*

*oralidad en el discurso social del Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

BONILLA, Heraclio (comp.).

1994 *Perú en el fin del milenio*. México: Consejo Nacional para la cultura y las artes.

BORDES SOLANAS, Montserrat.

2000 *El terrorismo. Una lectura analítica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

BORRICAUD, François

1956 "El mito del Inkarrí". *Folklor Americano*. Año IV, Nro 4, pp. 178-187.

BRAVO GUERREIRA, María Concepción

2000 "En pos del tercer milenio: apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia".  
En VACA LORENZO, Ángel (coordinador). *Undécimas Jornadas de Estudios Históricos*, España: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 161-174.

BURGA, Manuel

1988 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

BURR, Vivianne

2003 *Social Constructionism*. 2da edición. Nueva York: Routledge.

CALSAMILGA, Helena y Amparo TUSÓN

2012 *Las cosas del decir*. Barcelona: Editorial Planeta.

CAMPBELL, Joseph

2006 *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

CÁNEPA, Gisela

2008 "Memoria y representaciones culturales". En ROMERO, Raúl. *Fiesta en los Andes. Ritos, música y danzas del Perú*, Lima: Instituto de Etnomusicología y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 42- 71

CARRETER, Fernando Lázaro

1987 "Viejo lenguaje ¿nuevas ideas?", en M- Alvar (ED.) El lenguaje político. Madrid Fundación F. Ebert, 33-48.

CCECONI, Arianna

2013 "Cuando las almas cuentan la guerra: sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región de Ayacucho". En DEL PINO, Ponciano y Caroline YEZER (editores). *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos & IFEA. pp. 153-192.

CELESTINO, Olinda

1997 "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales". *Gazeta de Antropología*. Número 13, artículo 06. Consulta: 31 de octubre de 2017.

<http://hdl.handle.net/10481/13567>

CENTRO DE TRABAJO INTELECTUAL "MARIÁTEGUI" (CTIM)- LIMA<sup>378</sup>

1975 "Mariátegui". Viva el 80 aniversario del nacimiento de Mariátegui, en *Documenting the peruvian insurrection*, grupo C, reel 14.

1974 "Acerca del Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui de Lima". *Documenting the peruvian insurrection*, grupo C, reel 14.

CLOUDSLEY, Tim

1987 "El curso del tiempo: desde el futuro a través del presente y hacia el pasado". *Anthropologica*. Vol 7, nro 7, pp. 41-54.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN

2003 Informe final. Lima: Editorial Comisión de la Verdad y Reconciliación. Consulta: 12 de octubre de 2016.

<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

CONTRERAS, Carlos y OLIART, Patricia

---

<sup>378</sup> Los documentos citados de este organismo, así como de otros como el Frente Estudiantil Revolucionario (FER), el PCP- BR y del PCP- SL, (citados posteriormente), han sido extraídos de los documentos recopilados por Gustavo Gorriti, *Collections on the Peruvian insurrections*. Una guía de su contenido se encuentra en *Documenting the Peruvian Insurrección* (Woodbridge: Primary Source Microfilm, 2005) (<http://mi-croformguides.gale.com/Data/Download/8351000C.pdf>). Una copia de dichos documentos puede encontrarse en el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) en forma de microfilms.

2014 *Modernidad y educación en el Perú*. Cusco: Ministerio de Cultura- Fondo Editorial.

CORNEJO POLAR, Antonio

2014 “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”. En FRANCO, Carlos, Carlos Iván DEGREGORI, Antonio CORNEJO-POLAR. *Cambios culturales en el Perú*. Cusco: Ministerio de Cultura: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, pp.70-87.

COSTAS Maria Paula

2014 “Decapitación ritual y culto a la cabeza en el sur andino”. Ponencia presentada en XVIII Jornadas de Investigación en Artes, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Artes, Centro de Producción e Investigación en Artes. Consulta: 12 de octubre de 2016.

[http://www.academia.edu/14175405/Decapitacion\\_ritual\\_y\\_culto\\_a\\_la\\_cabeza\\_en\\_el\\_mundo\\_sur\\_andino](http://www.academia.edu/14175405/Decapitacion_ritual_y_culto_a_la_cabeza_en_el_mundo_sur_andino)

CROFT, W., y D.A. Cruse

2004 *Cognitive linguistics*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

CUVARDIC, Dorde

2002 “Los marcos interpretativos textuales: herramienta metodológica para el análisis del discurso periodístico”. *Revista de Ciencias Sociales*. Universidad de Costa Rica San José, volumen 2, número 96, pp. 83-98.

2001 Los marcos interpretativos en la ciencia social. *Revista Facultad de Ciencias Sociales*. Costa Rica, volumen 80, número 1. Consulta: 15 de agosto de 2016  
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/11271/10627>

CHARADEAU, Patrick

2005 “Quand l’argumentation n’est que visée persuasive. L’exemple du discours politique”. BURGER, Marcel y Guylaine MARTEL (Eds.): *Argumentation et communication dans les médias*. Québec, Éditions Nota Bene, pp. 23-43.

CHAVEZ DE PAZ, Dennis

1987 *Violencia, juventud y clases populares: quiénes están en Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CHIHU AMPARÁN, Aquiles

- 2010 *El framing del spot político*. Iztapalapa, México: Ed. Miguel ángel Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana. Consulta: 10 de junio de 2016.  
<http://dcsh.izt.uam.mx/labs/comunicacionpolitica/Publicaciones/Libros/libro5.pdf>
- 2008 *El framing de los debates presidenciales en México (1994-2006)*. México: Ed.UAM-Porrúa. Consulta: 10 de junio de 2017.  
<http://dcsh.izt.uam.mx/labs/comunicacionpolitica/Publicaciones/Libros/libro4.pdf>
- 2006 “El análisis de los marcos en el discurso de Bush (septiembre 11 de 2001)”. *Comunicación y Sociedad*. Universidad de Guadalajara, julio-diciembre, núm. 6, pp. 159-181. Consulta: 10 de octubre de 2016.  
<http://www.redalyc.org/html/346/34600608/>
- 2006 *El "análisis de los marcos" en la sociología de los movimientos sociales*. Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa. Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- 2002 “Los marcos para la acción colectiva. Una propuesta metodológica en el análisis de los movimientos sociales”. *Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. México, número 52, pp. 369-385.
- CHIHU, Aquiles y Alejandro LÓPEZ GALLEGOS
- 2004 “El análisis de los marcos en William Gamson”. *Estudios Sociológicos*. Vol.XXII, núm. 65, pp- 435-460. Consulta: 15 de mayo de 2016.  
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59806507>
- CHILTON, Paul y Cristina SCHÄFFNER
- 2008 “Discurso y política”. En VAN DIJK, Teun. *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa.
- DE LA TORRE LÓPEZ, Arturo E.
- 1996 “Los números de la nueva evangelización del Perú”. *Renovación Ecuménica*. Salamanca, número 117, pp. 18-22.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, Javier
- 1992 *El léxico político de la transición española*, Universidad de Salamanca.
- DEL PINO, Ponciano.
- 2007 “Familia, cultura y revolución: Vida cotidiana en Sendero Luminoso”. En Pérotin-Dumon, Anne (dir.). *Historizar el pasado vivo en América*. Consulta: 19 de junio de 2016.  
[http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es\\_contenido.php](http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php)

1996 "Tiempos de guerra y de dioses. Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac". En: DEGREGORI, Carlos Iván, José CORONEL, Ponciano DEL PINO, Starn ORIN. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 117- 188.

DEL PINO, Ponciano, YEZER, Caroline

2013 *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos & IFEA.

DELGADO SALAZAR, Ricardo

2007 "Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía". *Universitas Humanística*. Bogotá, número 64, pp. 41-66.

DEGREGORI, Carlos Iván. D

2015a "El futuro incierto de una generación". *Jamás tan cerca arremetió lo lejos*.

*Sendero Luminoso y la violencia política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

2015b "La violencia en el Perú". *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Sendero Luminoso y la violencia política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

2013 *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

2010 *El surgimiento de Sendero Luminoso Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1986 "Del mito del Incarrí al "mito del progreso": poblaciones andinas, cultura e identidad nacional". *Socialismo y Participación*, número 36, pp. 49-56.

DENNY, J. Peter

2013 "El pensamiento racional en la cultura oral y la descontextualización escrita". En OLSON, David y TORRANCE Nancy (comps.). *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona: Gedisa, pp. 95-126.

DEPAZ TOLEDO, Zenón.

2015 *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Editorial Vicio perpetuo Vicio Perfecto.

DRI, Ruben

2004 *El movimiento antimperial de Jesús: Jesús en los conflictos de su tiempo*.  
Buenos Aires: Biblos.

ECHEVARRÍA MOLLOY, Guillermo.

2001 *Una vida de héroe: función y significado del mito*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

ELIADE Mircea

2010 *Mito y realidad* 5a edición. Barcelona: Kairós.

1981 *Lo sagrado y lo profano*. 4ta edición. Guadaramma/ Punto y Omega.

2001 *Mefistóteles y el Andrógino*. Barcelona: Kairós

ENTMAN, Robert

1993 "Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm". *Journal of Communication*, número 43, pp. 51-58. Consulta: 19 de octubre de 2016.  
<https://www.unc.edu/~fbaum/teaching/articles/J-Communication-1993-Entman.pdf>

EVANS, Vyvian

2007 *A glossary of cognitive linguistics*. Edinburgh University Press Ltd.

FACCIÓN ROJA (FR)

2014a [1967] "Desarrollar a fondo la lucha interna". En GUZMÁN, Abimael y Elena YPARRAGUIRRE. *Memorias desde Némesis*, pp.180-181. Consulta: 15 de agosto de 2017.

[http://bvk.bnp.gob.pe/admin/files/libros/801\\_digitalizacion.pdf](http://bvk.bnp.gob.pe/admin/files/libros/801_digitalizacion.pdf)

2014b [1968] "Plan de Investigación en el campo" (fragmento). En GUZMÁN, Abimael y Elena YPARRAGUIRRE. *Memorias desde Némesis*. Consulta: 15 de agosto de 2017.

[http://bvk.bnp.gob.pe/admin/files/libros/801\\_digitalizacion.pdf](http://bvk.bnp.gob.pe/admin/files/libros/801_digitalizacion.pdf)

2014c [1963] "¡Obreros- Campesinos: Revolución!". En GUZMÁN, Abimael y Elena YPARRAGUIRRE. *Memorias desde Némesis*. Consulta: 15 de agosto de 2017.

[http://bvk.bnp.gob.pe/admin/files/libros/801\\_digitalizacion.pdf](http://bvk.bnp.gob.pe/admin/files/libros/801_digitalizacion.pdf)

FAIRCLOUGH, Norman

2003 "El análisis crítico del discurso como método para la investigación en Ciencias Sociales". En WODAK, R. & M. MEYER M. (Eds.). *Métodos de análisis crítico*

*del discurso*. Barcelona: Gedisa, pp.179-203.

1995 *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. Londres: Longman.

FARFÁN, Rafael

2009 “La sociología comprensiva como un capítulo de la historia de la sociología”.

*Sociológica*. Número 70, pp. 203- 214. Consulta: 13 de octubre de 2017.

<http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v24n70/v24n70a8.pdf>

FAVRE, Henri

1994 “Sendero Luminoso y la espiral peruana de la violencia”. En BONILLA, Heraclio (ed). *Perú en el fin del milenio*, México, CONACULTA.

FERNANDEZ Chriestle, Pablo

2001 “La estructura mítica del pensamiento social”. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*. Barcelona, número 0, pp.11-30. Consulta: 17 de octubre de 2016.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53700002>

FILLMORE, Charles

1975 “An Alternative to checklist theories of meaning”. *The Annual Proceedings of the Berkeley Linguistics Society*, pp. 123-131. Consulta: 13 de julio de 2016.

<https://es.scribd.com/document/174860023/An-Alternative-to-Checklist-Theories-of-Meaning-Charles-J-Fillmore>

FLORES GALINDO, Alberto

2008 *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

1997a “Marxismo y sociedad andina: derrotero de un malentendido”. En FLORES GALINDO, Alberto. *Obras completas V. Escritos 1977-1982*. Lima: SUR, pp. 111-115.

1997b “Entre Mariátegui y Ravines”. En *Obras completas V. Escritos 1977-1982*. Lima: SUR, pp. 356-376.

1994 “La agonía de Mariátegui”. En Flores GALINDO, Alberto. *Obras completas II*. Lima: Sur.

1987c “Utopía andina y Socialismo”. En *Obras completas V. Escritos 1977-1982*.

FRENTE DEMOCRÁTICO DE DOCENTES DE LA USCH

1974 “Manifiesto”. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

#### FRENTE ESTUDIANTIL REVOLUCIONARIO (FER)

1975 “Declaración de la III asamblea nacional del FER”. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

1974a “Sobre la Reconstitución del FER”. *FER- Órgano del Comité Nacional*, Año 1, No1. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

1974b “Manifiesto de la II Convención Nacional del FER”. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

1973a “¡Viva el frente Estudiantil Revolucionario!”. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

1973b “Balance del XIII Congreso de la FEP”. *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

1973c “Conclusiones del seminario de reforma universitaria J.C. Mariátegui”. *Crítica y Preparación*. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

#### FRENTE ESTUDIANTIL REVOLUCIONARIO- SAN MARCOS (FER- SAN MARCOS)

1978 “El liquidacionismo, la Tercera reestructuración del Estado P. y el Camino del Pueblo”. *Documenting the peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

1973 “Tercera sesión plenaria: Declaración”. *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

1973 “Primer Seminario de orientación política: Conclusiones”. *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

#### FRENTE ESTUDIANTIL REVOLUCIONARIO- UNI (FER- UNI)

1975 “Acerca de la situación política actual”. *Claridad*. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

1973 ““Por el luminoso sendero de Mariátegui”. *Ideología y Política Nro 2*. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

1971b “Mariátegui: Presente en las banderas de la Revolución Peruana”. *Ideología y Política No1*. *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

1971a “Mariátegui, el fascismo y la situación actual”. *FER- Órgano del Comité Nacional*. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.

#### FUENZALIDA, Fernando

1979 “El Cristo pagano de los Andes: una cuestión de identidad y otra sobre las eras solares”. *Debate en Sociología*. Lima, número 4, pp.1-10.

1977 "El Mundo de los gentiles y las tres eras de la creación". *Revista de la Universidad Católica*. Lima, número 2, pp. 59-84.

GALLARDO PAÚLS, Beatriz.

2014 *Usos políticos del lenguaje. Un discurso paradójico*. Barcelona: Anthropos Editorial.

GAMSON, William

1992 *Talking Politics*. Cambridge: University Press.

GAMSOM, William y André MODIGLIANI

1989 "Media Discourses and Public Opinion on Nuclear Power: A constructionist Approach". *American Journal of Sociology*. Chicago, volumen 95, número 1, pp.1-37. Consulta: 15 de octubre de 2016.  
<https://www.jstor.org/stable/2780405>

GARCÍA ESCUDERO, Carmen

2010 *Comovisión Inca: nuevos enfoques y viejos problemas*. España: Ediciones Universidad de Salamanca.

GARCÍA MIRANDA, J. J

1998 "Los santuarios de los Andes Centrales". En MILLONES, Luis, Hiroyasu TOMOEDA & Tatsuhiko FUJI (eds). *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*. Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 51-85.

GARCÍA-PAGE SÁNCHEZ, Mario

2015 "Tipología final". *El juego de las palabras en la poesía de Gloria Fuertes*. Madrid: UNED Ediciones.

GASTIL, John

1992 "Undemocratic discourse: a review of theory and research on political discourse". *Discourse and Society*. Número 3/4, pp. 469-500. Consulta: 15 de noviembre de 2016.  
<http://jgastil.la.psu.edu/pdfs/UndemocraticDiscourse.pdf>

GENOVÉS, Agustín

2004 *El mito del nacimiento del héroe*. Ponencia presentada en el Círculo

de Bellas Artes de Madrid. Asociación Psicoanalítica de Madrid.

Consulta: 15 de agosto de 2016.

[http://www.escuelapsicoanalitica.com/wp-content/uploads/2014/06/AECPNA\\_01\\_Articulo-Agustin-Genoves.pdf](http://www.escuelapsicoanalitica.com/wp-content/uploads/2014/06/AECPNA_01_Articulo-Agustin-Genoves.pdf)

GERHARDS, Jürgen

1993 "Framing dimensions and framing strategies: contrasting ideal- and real-type frames". *Social Science Information*. Londres, volumen 3, número 2, pp. 225-248. Consulta: 10 de noviembre de 2016.

<http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/053901895034002003>

GODENZZI, Juan C.

2005 *En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Universidad del Pacífico.

GOFFMAN, Erving.

1974 *Frame Analysis*. Nueva York: Harper & Row.

GONZÁLEZ BERNALDO, Pilar

2008 "La sociabilidad y la historia política". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Consulta: 12 de octubre de 2016.

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/24082>

GORRITI, Gustavo

2012 *Sendero: Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Planeta.

GRANADOS, Manuel

1999 *El PCP Sendero Luminoso y su ideología*. Lima: El Huerto de Gethsemanhí.

GRUBER, Helmut

1993 "Political language and textual vagueness". *Pragmatics* 3/1, pp.1-28. Consulta: 19 de noviembre de 2016.

[http://www.academia.edu/12043065/Political\\_Language\\_and\\_Textual\\_Vagueness](http://www.academia.edu/12043065/Political_Language_and_Textual_Vagueness)

GUTIÉRREZ VIDRIO, Silvia.

2001 "Las narraciones como recurso argumentativo". *Escritos: Revista del Centro de*

*Ciencia del Lenguaje*. Número 24, pp.23-45. Consulta: 15 de agosto de 2016.  
2000 “El discurso político- Reflexiones teórico.-metodológicas”. *Cultura y discurso*:  
versión 10- UAM- México- pp. 109-125. Consulta: 15 de agosto de 2016.

GUZMÁN, Abimael

1989 [1968] “Para entender a Mariátegui”. Conferencia en la Universidad San  
Cristóbal de Huamanga. En ARCE BORJA, Luis (comp.). *Guerra popular  
en el Perú*. L.A. Borja

1988 “Entrevista al presidente Gonzalo”. *Revista Sol Rojo*. Ediciones Bandera Roja.  
Consulta: 15 de agosto de 2015.

[http://www.solrojo.org/pcp\\_doc/pcp\\_0688.htm](http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_0688.htm)

1987 “Dar la vida por la revolución” (Comunicado). Consulta: 30 de abril de  
2017. Consulta: 13 de agosto de 2017).

[http://www.solrojo.org/pris\\_doc/pg\\_0687.htm](http://www.solrojo.org/pris_doc/pg_0687.htm)

GUZMÁN, Abimael / YPARRAGUIRRE, Elena

2014 *Memorias desde Némesis*. Consulta: 12 de noviembre de 2016  
<http://es.scribd.com/doc/220157963/Memorias-desde-Nemesis#scribd>.

HALL, Stuart (ed.)

1997 “El trabajo de la representación”. *Representation: Cultural Representations and  
Signifying Practices*. London: Sage Publications. (Traducción de Elías Sevilla  
Casas).

HAVELOCK, Eric

2013 “La ecuación oral- escrito: una fórmula para la mentalidad moderna”. En  
OLSON, David y TORRANCE Nancy (comps.). *Cultura escrita y oralidad*.  
Barcelona: Gedisa, pp. 25-46.

HEMILSE ACEVEDO, Mariela

2013 “Principios críticos conceptuales del *frame analysis*. Del *frame al framing*”.  
*Revista Pilquen*. Sección Ciencias Sociales. Volumen16, número 2. Consulta:  
12 de octubre de 2016

[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-31232013000200001](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-31232013000200001)

HERNÁNDEZ, Francisco

2012 *Los incas y el poder de sus ancestros*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

HERNANDEZ, M., LEMLIJ, M. MILLONES, L., PENDOLA, A., ROSTWOROWSKI, M.

1987 *Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino*. Lima: Ediciones Psicoanalíticas Imago.

HERNÁNDEZ, R., FERNÁNDEZ, C. BAPTISTA, P.

2014 *Metodología de la investigación*. McGRAW-HILL / INTERAMERICANA EDITORES, S.A. DE C.V.

HIDALGO MOREY, Teodoro

1992 *Sendero Luminoso: La guerra equivocada*. Lima: Editorial Monterrico.

HORGAN, Paul

2006 *Psicología del terrorismo*. Barcelona: Gedisa.

HUAMÁN, Miguel Ángel

1995 "El uso de la letra: Escritura y sujeto en Mariátegui". EN ADRIANZEN, Alberto (ed). *La aventura de Mariátegui: nuevas perspectivas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

JARA, Umberto

2017 *Abimael. El sendero del terror*. Lima: Editorial Planeta.

JUNG, Carl

1977 *Psicología y simbólica del arquetipo*. Buenos Aires: Paidós.

KAHHAT, Farid

2003 "Elementos de una aproximación interpretativa a las Ciencias Sociales". *Revista Mexicana de Sociología*. México, D, F, núm. 2, pp. 401-428.  
<http://www.ejournal.unam.mx/rms/2003-2/RMS03205.pdf>

KATO, Takahiro.

1984 "Una introducción más abierta de Inkari". *Anthropologica*. Lima, número 3, pp. 295-305.

KIRK, G.S

2002 *La naturaleza de los mitos griegos*. Paidós.

KIRK, Robin

1993 *Grabado en piedra. Las mujeres de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

KOZINER, Nadia

2013 “Antecedentes y fundamentos de la teoría del framing”. *Revista Austral de Comunicación*. Buenos Aires, Volumen 2, número 1, pp. 1-25. Consulta: 13 de noviembre de 2017.

<https://es.scribd.com/document/155508569/Koziner-Antecedentes-y-Fundamentos-Del-Framing>

KOOPMAN, Ruud y OLZAK, Susan

2004 “Discursive opportunities and the evolution of right wing violence in Germany”. *American Journal of Sociology*. Vol. 110, No. 1, pp. 198-230.

LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantall

2006 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.

LAJO, Javier

2017 “Paradigmas de la epistemología andina”. *Rebelión*. Consulta: 3 de mayo de 2017.

<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=224546>.

LAKOFF, George

2007 *No pienses en un elefante: lenguaje y debate político*. Madrid: Complutense.

LAKOFF, George y Mark JHONSON

2004 *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

1999 *Philosophy in the flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.

LAUSBERG, Heinrich

1999 *Manual de retórica literaria*. Madrid: Gredos.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, Silvia

2011 “¿Cuáles son los marcos interpretativos de la violencia de género en España? Un análisis constructivista”. *Revista Española de Ciencia Política*. Numero 25, pp. 11-30.

LÓPEZ, Sinesio

1987 “Política, violencia y revolución”. *El zorro de abajo. Revista de política y cultura*. Lima, número 7, pp. 7-8.

MARIÁTEGUI, José Carlos

2007 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

MANRIQUE, Nelson.

2015 *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú 1980-1996*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

MARZAL, Manuel

2005 *Religiones andinas*. Madrid: Editorial Trotta.

2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de américa latina*. Madrid: Editorial Trotta.

1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú: 1983.

MCADAM, Doug, Sidney TARROW, Charles TILLY

2003 *Dynamics of contention*. New York: Cambridge University Press.

MCCLINTOCK, Cynthia.

1994 “¿Por qué los campesinos se rebelan: el caso de Sendero Luminoso de Perú?” En BONILLA, Heralcio (comp.). *Perú en el fin de milenio. Claves de América Latina*. México: Consejo Nacional para la cultura y las artes.

MELUCCI, Alberto.

1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México DF: El Colegio de México.

1994 “¿Qué hay de nuevo en los “nuevos movimientos sociales?” En LARAÑA, Enrique y GUSFIELDS, Joseph. (eds). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Centro de investigaciones sociológicas. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

MICEVICIUTE, Jurate.

2013 “Frame periodístico. Un concepto puente entre la Psicología, la Sociología y la Lingüística”. *Zer: Revista de estudios de comunicación*, Número 35, pp. 71-96.  
Consulta: 19 de noviembre de 2017.  
(<http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=2018>)

MILLONES, Luis

2008 *Perú Indígena. Poder y religión en los andes centrales*. Lima: Congreso del Peru.

MILLONES, Luis, Hiroyasu TOMOEDA y Tatsuhiku FUJI (editores)

1998 *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*. Osaka: National Museum of Ethnology.

MINSKY, Marvin

1974 *A framework for representing knowledge*. MIT-AI Laboratory Memo 306, June.  
Consulta: 17 de octubre de 2017.  
<http://courses.media.mit.edu/2004spring/mas966/Minsky%201974%20Frameork%20for%20knowledge.pdf>.

MOLINIÉ FIORAVANTI, Antoinette.

1987 “El regreso de Viracocha”. *Bull. Ins. Fr. Et. And.* 1987 XVI, N3-4, pp. 71-83.  
Consulta: 20 de octubre de 2016.  
[http://www.ignaciodarnaude.com/avistamientos\\_ovnis/EI%20regreso%20de%20Viracocha,A.Molinie.pdf](http://www.ignaciodarnaude.com/avistamientos_ovnis/EI%20regreso%20de%20Viracocha,A.Molinie.pdf)

MONTEAGUDO, Cecilia

2008 “Hermenéutica y lingüística. A propósito del libro ‘En las redes del lenguaje. Cognición, discurso y sociedad en los Andes’ de Juan Carlos Godenzzi. *Lexis*. Vol 32. Núm 2.

MONTES RUIZ, Fernando

1999 *La Máscara de Piedra: Simbolismo y Personalidad aymaras en la Historia*. La Paz: Editorial Armonía.

MORTARA GARAVELLI, Bice

2015 *Manual de retórica*. 5ta edición. Madrid: Cátedra.

MOUFFE, Chantall

2007 *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina.

MOVIMIENTO POPULAR PERÚ (MPP)

1990 Canciones De Las Luminosas Trincheras De Combate Sendero luminoso del Perú. Consulta: 13 de mayo de 2016.

<http://www.pagina-libre.org/MPP-A/Cancionero.html>

MUJICA PINILLA, Ramón

2004 "El Niño Jesús Inca y los jesuitas en el Cusco virreinal". En *Perú: Indígena y Virreinal*. Barcelona: Museu Nacional d'Art de Catalunya : Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional.

NÚÑEZ DEL PRADO B., D.

1979 *Yanantin: la dualidad andina*. Cusco: Simposium Ideología y Sociedad en los Andes, IV Congreso del Hombre y la Cultura Andina.

OLAVE, Giohanny.

2001 "Los marcos del conflicto: Aproximación al conflicto armado colombiano desde el concepto de marco". *Discurso y Sociedad*. Volumen 5, número 3, pp. 514-546.

OLSON, David R.

2013 "Cultura escrita y objetividad: el surgimiento de la ciencia moderna". En OLSON, David y TORRANCE Nancy (comps.). *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona: Gedisa, pp. 203-222.

OLSON, David y TORRANCE Nancy (comps.)

2013 *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona: Gedisa

OSSIO, Juan

- 2008 “Uso del espacio y el tiempo en la fiesta andina”. En: ROMERO, Raúl R. *Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Perú*. Lima: Instituto de Etnomusicología, Pontificia Universidad Católica del Perú: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2005 “El mesianismo andino”. En: Marzal, Manuel (ed.). *Religiones andinas*. Editorial Trotta. Madrid.
- 2000 “Inkarri y el mesianismo andino”. En NAVARRETE Linares, Federico y Olivier, GUILHEM. *El heroe: entre el mito y la historia*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 181-212
- 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor.

OTEÍZA, Teresa

- 2014 “Intertextualidad en la recontextualización pedagógica del pasado reciente chileno”. *Discurso & Sociedad*, volumen 8, número 1, pp.109-136.

PALMA Julio y Beatriz MANRIQUE

- 2010 La teoría de los frames en el análisis del discurso. *Lingua Americana*, año XIV, número 26, pp. 129 - 142

PARTIDO COMUNISTA DEL PERÚ- BANDERA ROJA (PCP-BR)

- 1965 “V Conferencia Nacional”. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, Grupo C, reel 13.
- 1966 “XIX Pleno, verdadero homenaje del PCP a Mariátegui, su fundador y guía” (fragmento). En Guzmán e Yparraquirre. *Memorias desde Némesis*, pp. 172-173. Consulta: 19 de agosto de 2017.  
[http://bvk.bnp.gob.pe/admin/files/libros/801\\_digitalizacion.pdf](http://bvk.bnp.gob.pe/admin/files/libros/801_digitalizacion.pdf)
- 1967 “Acabemos con la santificación revolucionaria” (pronunciamento). En Guzmán e Yparraquirre. *Memorias desde Némesis*, pp. 158-159. Consulta: 19 de agosto de 2017.  
[http://bvk.bnp.gob.pe/admin/files/libros/801\\_digitalizacion.pdf](http://bvk.bnp.gob.pe/admin/files/libros/801_digitalizacion.pdf)
- 1969 “VI Conferencia Nacional del PCP, enero de 1969. Comunicado”. *Documentos de la Reconstitución*, pp. 2-5. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, Grupo C, reel 15.

PARTIDO COMUNISTA DEL PERU SENDERO LUMINOSO (PCP-SL)

- 1970a “Declaración del II pleno”. *Documentos de la Reconstitución del Partido Comunista Peruano, primera parte, s/f*. Comité Central del PCP, pp. 13-20. En

- Documenting the Peruvian Insurrection*, Grupo C, reel 15.
- 1970b “Fortalecer nuestras filas”. *Documentos de la Reconstitución del Partido Comunista Peruano, primera parte*, s/f. Comité Central del PCP, pp. 35-44. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, Grupo C, reel 15.
- 1972a “Aprendamos de Mariátegui y sigamos su camino”. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, grupo C, reel 14.
- 1972b “Balance del Regional 14 de Junio”. En *Documentos de la Reconstitución del Partido Comunista Peruano, primera parte*, s/f. Comité Central del PCP, pp. 47-62. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, Grupo C, reel 15.
- 1973 *Desarrollo de las ideas marxistas en el Perú (1973)*. En *Documentos de la Reconstitución del Partido Comunista Peruano, primera parte*, s/f. Comité Central del PCP. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, Grupo C, reel 15.
- 1974 “Contra el fascismo, contra el liquidacionismo, llevar la lucha hasta el fin”. En *Documentos de la Reconstitución del Partido Comunista Peruano, primera parte*, s/f. Comité Central del PCP, pp. 21- 34. En *Documenting the Peruvian Insurrection*, Grupo C, reel 15.
- 1975 “Retomemos a Mariátegui y reconstituyamos su partido”. En *Revista Sol Rojo*. Ediciones Bandera Roja. Consulta: 17 de abril de 2016.  
[http://www.solrojo.org/pcp\\_doc/pcp\\_1075.htm](http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_1075.htm)
- 1979a “Por la Nueva Bandera”. En *Revista Sol Rojo*. Ediciones Bandera Roja. Consulta: 17 de abril de 2016.  
[http://www.solrojo.org/pcp\\_doc/pcp\\_0380.htm](http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_0380.htm)
- 1979b “Sobre tres capítulos de nuestra historia”. En *Cedema*. Consulta: 15 de abril de 2016.  
<http://www.cedema.org/ver.php?id=630>
- 1980a “Comenzamos a derribar los muros y a desplegar la aurora”. En *Cedema*. Consulta: 15 de abril de 2016.  
<http://www.cedema.org/ver.php?id=631>
- 1980b “Somos los iniciadores”. En *Revista Sol Rojo*. Ediciones Bandera Roja. Consulta: 17 de abril de 2016.  
[http://www.solrojo.org/pcp\\_doc/pcp\\_240880.htm](http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_240880.htm)
- 1980c “Hacia la guerra de guerrillas”. ”. En *Cedema*. Consulta: 15 de abril de 2016.  
<http://www.cedema.org/ver.php?id=633>
- 1986 “Desarrollar la Guerra Popular sirviendo a la Revolución Mundial”. EN BORJA, Arce (ed.). *Guerra Popular en el Perú. El Pensamiento Gonzalo en el Perú*. Bruselas, tomo 1. 1989

1989 “Bases de discusión”. En *Cedema*. Consulta: 15 de abril de 2016.  
<http://www.cedema.org/ver.php?id=3104>

PEASE, Henry

2014 *EL dios creador andino*. Lima: Mosca azul editores.

PÉREZ HINOJOSA, G.

2008 “La formación socialista revolucionaria italiana de Mariátegui y la ortodoxia socialista rusa”. *Rebellion*. Consulta: 16 de octubre de 2017.

<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=71335>

PERÚ CENTRO DE LA REVOLUCIÓN MUNDIAL (PERUCRPM)

s/f *Homenaje al Día de la heroicidad*. Consulta: 23 de junio de 2017

<https://sites.google.com/site/perucrpm/homenaje-al-da-de-la-heroicidad>

PORTOCARRERO, Gonzalo.

2012a *Razones de sangre*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

2012b *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

1998 “Los discursos académicos: Sendero Luminoso y el mundo andino”. *Razones de sangre, aproximaciones a la violencia política*. Fondo Editorial PUCP.

POTTIER, Bernard

1993 *Semántica general*. Madrid. España. Gedisa.

QUIJANO, Aníbal

2007 “Prólogo”. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

RANK, OTTO

1992 *El mito del nacimiento del héroe*. Segunda edición. Barcelona: Paidós Ibérica.

RÉNIQUE, José Luis

2015 *Incendiar la pradera: Un ensayo sobre la revolución en el Perú*. Lima: La Siniestra.

RITTER, Jhonnatan

2013 “Canto de sirena: ritual y revolución en los Andes peruanos”. En: DEL PINO, Ponciano, YEZER, Caroline. *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos & IFEA, pp-105-152.

ROCA-REY, Christabelle

2016 *La propaganda visual durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

RODRIGUEZ, Germán.

1999 *La sabiduría del Kóndor. Un ensayo sobre la validez del saber andino*. Quito: Abya- Yala.

ROLDAN, Julio.

2010 *Gonzalo, el mito. Apuntes para una una interpretación del PCP*. Tectum Verlag Marburg. Consulta: 16 de junio de 2017.  
<http://www.tectum-verlag.de/media/inhaltsverzeichnis/9783828825420.pdf>

ROJO, Ana María

2000 “¿Qué se entiende por esquema en la semántica de esquemas?”. Consulta: 21 de julio de 2017.  
<http://www.anarojo.net/wp-content/uploads/2010/02/%C2%BFQu%C3%A9-se-entiende-por-esquema-en-la-Sem%C3%A1ntica-de-Esquemas.2000.pdf>

ROMERO, Raúl R

2008 *Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Perú*. Lima: Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

RONCAGLIOLO, Santiago

2007 *La cuarta espada: La historia de Abimael Guzmán y Sendero Luminoso*. Editorial Debate.

ROSTWOROWSKI, María

2014 “Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política”. *Obras completas VII*. Lima: Instituto de Estudios

Peruanos.

SABUCEDO, J., BARRETO, I., BORJA, H., DE LA CORTE, L., DURÁN, M. &  
BLANCO, A

2004 "Deslegitimación del adversario y violencia política: El caso de las FARC y las  
AUC en Colombia". *Acta Colombiana de Psicología*. Bogotá, número 12, pp. 69-  
85. Consulta: 13 de marzo de 2017.

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79801206>

SABUCEDO, RODRIGUES, FERNANDEZ.

2002 "Construcción del discurso legitimador del terrorismo". *Revista Psicothema*.  
Oviedo, Volumen 14, suplemento.

SÁDABA, Teresa

2007 Framing: el encuadre de las noticias: el binomio terrorismo-medios.  
Buenos Aires: La Crujía.

2001 "Origen, aplicación y límites de la "teoría del encuadre" (framing) en  
comunicación". *Comunicación y sociedad*. 2001, vol.XIV, núm.2, p. 143-175.

SAGASTEGUI, Carla

1993 "La búsqueda del hombre matinal". En Adrianzén, Alberto. *La aventura de  
Mariátegui: nuevas perspectivas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad  
Católica del Perú (1995), pp. 331-342.

SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo

2015 *Apus de los cuatro suyos. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de  
las deidades montaña*. IEP, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé  
de las Casas (CBC).

2009 *Wakas y Apus de Pamparaqay. Estructuras simbólicas en la tradición oral de  
Grau- Apurímac*. Lima: Optimice Editores.

SANDOVAL, Pablo

2014 "Antropología, maoísmo y Sendero Luminoso: 1969-1980". En DEGREGORI,  
Carlos Iván; SENDÓN, Pablo; SANDOVAL, Pablo (2014) *No hay país más  
diverso: compendio de antropología peruana II*. Lima: IEP.

SANTOS, Martín

2012 Repertorios culturales y estrategias de acción. Reflexiones desde la perspectiva de la 'cultura en movimiento'. *Debates en Sociología*. Número 37, pp. 155-168.

SCOTT PALMER, David

1994 "La rebelión de Sendero Luminoso en el Perú rural". En BONILLA, Heraclio. *Perú en el fin del milenio*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SHUTZ, Alfred

1945 "On multiples realities". *Philosophy and Phenomenological Research*. Volumen 5, número 4, pp. 553-576. Consulta: 13 de abril de 2016.

<https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/schuetz.htm>

SNOW, David, SCOTT, Hunt, BENFORD, Robert

1998 "Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos". EN LARAÑA, Enrique y Joseph GUSFIELD. *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, pp.221-249.

SOBREVILLA, David

2012 *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los siete ensayos*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.

SPERBER, D. Y D. WILSON

2014 "La teoría de la relevancia". *Revista de investigación Lingüística*. Vol VII págs. 237-286.

1994 *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*. Madrid, Visor.

STEINER, George

2001 *Nostalgia del absoluto*. Ediciones Siruela.

STERN, Steve J (editor),

1998 *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

STRONG, Simon

1992 *Sendero Luminoso. El movimiento subversivo más letal del mundo*. Lima: Perú Reporting.

SWIDLER, Ann

1996 “La cultura en acción. Símbolos y estrategias”. *Zona abierta*, Número 77-78, pp. 127-162. Consulta: 8 de noviembre de 2016

<https://docslide.com.br/documents/ann-swidler-1996-la-cultura-en-accion-simbolos-y-estrategias.html>

TAPIA, Carlos

1995 *La autodefensa armada del campesinado*. Buenos Aires: Clacso.

1979 “La economía peruana, ¿sigue siendo semifeudal?” Ayacucho: UNSCH

TARROW, Sidney

1997 *El poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política*.

Madrid: Alianza Editorial S.A.

TILLY, Charles y Lesley J. WOOD

2010 *Los movimientos sociales 1768- 2008. Desde sus orígenes a Facebook*.

Barcelona: Crítica.

THOMAS, L.V

1983 *Antropología de la muerte*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

TILLY, Charles

2006 *Regimes and Repertoires*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.

TIJERO, Talía.

2009 “Representaciones mentales: discusión crítica del modelo de situación de Kintsch”. *Onomázein: Revista de lingüística, filología y traducción de la Pontificia Universidad Católica de Chile*. Santiago de Chile, número 19, pp. 111-138.

TIZIANA & COLORADO CASTAGNANI

2009 “La representación de la mujer inmigrante en la prensa escrita española”. *Discurso & Sociedad*. Vol 3, número 4. pp. 621-657. Consulta: 4 de octubre de 2017.

[http://www.dissoc.org/ediciones/v03n04/DS3\(4\)Castagnani&Colorado.pdf](http://www.dissoc.org/ediciones/v03n04/DS3(4)Castagnani&Colorado.pdf)

TOLEDO BRÜCKMANN, Ernesto

2016 ...Y llegó Mao. *Síntesis histórica de la llegada del Pensamiento Mao Tse Tung al Perú (1928- 1964)*. Lima: Grupo Editorial Arteidea EIRL.

TOURAINÉ, Alan

2006 “Los movimientos sociales”. *Revista Colombiana de Sociología*. Número 27, pp. 255-278. Consulta: 29 de junio de 2017.

<http://www.bdigital.unal.edu.co/14169/1/3-7982-PB.pdf>

TRONTI, Mario

2001 *Obreros y capital*. Madrid: Ediciones Akal S.A.

TUCHMAN, Gaye

1978 *Making News: a Study in the Construction of Reality*. New York: The Free Press.

URREIZTIETA, María Teresa

2004 “La sociología interpretativa: globalización y vida cotidiana”. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*. Volumen 13, número 3.

VALLE, John Harvey

2013 *Derroteros de la soledad: El wakcha en el relato andino de tradición oral*. Lima: Petróleos del Perú.

VAN DIJK, Teun

2005 “Política, Ideología y Discurso”. *QUÓRUM ACADÉMICO*. Vol. 2, N°2, pp. 15-47

<http://www.discursos.org/oldarticles/Politica%20ideologia.pdf>

(Consulta: 13 de noviembre de 2017)

2003 “La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad”. En WODAK Y MEYER. *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.

2001 “Algunos principios de una teoría del contexto”. *ALED, Revista latinoamericana de estudios del discurso*. Volumen 1, número 1, pp. 69-81

1999 *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa

1980 *Estructura y funciones del discurso*. México: Siglo XXI Política, Ideología y Discurso.

- VAN DIJK, Teun y MENDIZÁBAL, Iván Rodrigo.  
1999 *Análisis del discurso social y político*. Ecuador: Ediciones Abya Yala. Escuela de Comunicación Social. Escuela Politécnica Salesiana.
- VÁSQUEZ, Mario  
1965 *Educación rural en el valle del Callejón del Huaylas: Vicos*. Lima
- VERÓN, Eliseo  
1996 *La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política*.  
<https://comycult.files.wordpress.com/2009/03/verc3b3n-la-palabra-adversativa00011.pdf>
- VICH, Víctor.  
2002 *El Caníbal es el otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: IEP
- VILCAPOMA, José Carlos  
2002 *El retorno de los incas*. Ima: Instituto de Investigaciones y Desarrollo Andino. Lima: Universidad Nacional Agraria La Molina.
- VILLARÍAS ROBLES, Juan José  
1997 "La vuelta del Inca Rey: textos, tradición oral y acción política en el milenarismo andino". En DIAZ, Luis, Matilde FERNÁNDEZ MONTES (coordinadores). *Entre la palabra y el texto: problemas de interpretación de fuentes orales y escritas: Curso de Etnología Española "Julio Caro Baroja"*
- VIVERO GARCÍA, María Dolores  
1997 "La anáfora desde una perspectiva textual". Homenaje al Prof Ji Con/era. Serv. Publicaciones Universidad Complutense. Madrid.
- WETHERELL, Margaret, POTTER, Jonathan.  
1996 "El análisis del discurso y la identificación de repertorios". En Gordo, A; Linaza *Psicologías, discursos y poder*. Madrid. Visor.
- WIEVIORKA, Michel  
1991 *Terrorismo. La violencia política en el mundo*. Barcelona: Plaza Janes.
- WHORF, Benjamin L.

1956            *Language, Thought and Reality: Selected writings of Benajin Lee Whorf*. Cambridge: MIT Press.

WODAK, Ruth, MEYER, Michael

2003            *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona: Gedisa.

YPARRAGUIRRE, Elena

1995 “El viaje hacia el mar”. En PORTOCARRERO, Gonzalo. *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, p. 178.

YÚDICE, George

2009    *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

