

“Comunista como Cristo. Identificación católica en imaginarios revolucionarios: Caso despliegues nororientales del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) 1963-1965.”.

Renzo CayCay.

Cita:

Renzo CayCay (2019). *“Comunista como Cristo. Identificación católica en imaginarios revolucionarios: Caso despliegues nororientales del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) 1963-1965.”*. XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Lima.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-030/586>



“Comunista como Cristo. Identificación católica en imaginarios revolucionarios: Caso despliegues nororientales del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) 1963-1965.”¹

Renzo CayCay

Resumen

El objetivo central del presente estudio es comprender la asociación del imaginario comunista del MIR con la ideología católica; examinando, mediante entrevistas semiestructuradas, el caso de los relatos de un ex militante del Movimiento (1963-1965) en el nororiente peruano, cuya interpretación religiosa es anterior a la de la Teología de la Liberación que socializó el campesinado del norte desde 1968. Contexto en el que los discursos y prácticas socialistas entraban en expansión en el Perú por influencia de, además de la revolución cubana, la revolución Maoísta en China. Se percibió entonces la consideración de las prácticas evangelizadoras de Jesucristo como el primer paradigma de la revolución socialista; la identificación de imágenes extraordinarias en líderes como Fidel Castro y Luis De la Puente; además de emociones de nostalgia y decepción ante el fracaso y la crisis de ambos despliegues en un actual horizonte protestante y neoliberal. Este discurso socialista–cristiano no se vería legitimado, pues discrepó con la satanización del comunismo con que pueblos andinos reaccionaron ante la llegada de candidatos del Frente de Liberación Nacional en 1962. A su vez, se distingue del discurso en los 80's de los Cristianos de Izquierda, quienes representaron el comunismo separando la fe del interés político. Además, en la misma década, la violencia de Sendero Luminoso y el MRTA despertó, como en el ámbito mundial, enemistades entre la iglesia y la revolución. Por tanto, la representación carismática de los líderes del movimiento de herencia castrista caracteriza el proceso de identificación católica de estos imaginarios.

Palabras Clave

Actores Sociales, Discurso Comunista, Fenómeno Carismático, Imagen Religiosa, Memorias revolucionarias.

Introducción

- ¿Cuál es su postura política?
- Si te digo, vienen los policías y me llevan[...] yo soy comunista como Cristo. -



En qué sentido considerar a Cristo comunista fue la pregunta que debió seguir, mas tuvo que esperar para ser formulada mientras se cerraba la conversación y mientras el interés por los objetivos de tal entrevista (Sociología Rural) se veía amenazado por tal última respuesta. Tenía obviamente que regresar. Se podría considerar, pensé, que Cristo tuvo ideales y misiones similares a las del comunismo: igualdad y justicia entre las personas. Después de todo, Marx adivinaba al final de la sociedad capitalista, la justa retribución de los recursos por parte del Estado a la clase trabajadora y a los oprimidos. La opresión me llevó hacia el papel de Cristo en la Teología de la Liberación en pos de un hombre y sociedad liberadas del yugo del capital, sus injusticias, inequidades y explotaciones. La cuestión parecía resuelta.

Sin embargo, estas relaciones fueron descartadas. Riquelme (70) no había leído mucho a Marx; si bien era católico, de izquierda y del norte del país, no sabía quién era el padre Gustavo Gutiérrez y los ideales cristianos actuales le parecían *mariconadas*. Sin embargo, sabía, y muy bien, quiénes eran y qué hicieron Fidel Castro, Ernesto “el Che” Guevara y, hablando de guerrillas, Luis De la Puente Uceda. De hecho, se emociona al recordar a este firmamento de la lucha por el socialismo en América Latina y el Perú.

Sale claramente a flote un indicio: El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), partido guerrillero de línea marxista-leninista y de influencia cubana, que tuvo una volátil participación política en el país entre 1962 y 1970. De acción e ímpetu radical, el MIR, si bien las respetaba, no tuvo aparentes interpretaciones católicas del comunismo en su columna discursiva.

Tal frase, como imagen presente de una narrativa, apuntaba a una especificidad aislada dentro de su territorio conceptual, con algunas dificultades de *explicación*. Mas la lectura cristiana de Riquelme tiene motivos y orígenes sociales e históricos que pueden y deben dar cuenta de su ejemplaridad (Weber, 1973). ¿Cómo pues se relaciona el caso (su pensamiento e historia de vida) y el ambiente histórico-social?

Pese a que Riquelme no pertenecía directa y estrictamente al campesinado indígena – puesto que era un estudiante técnico hijo de padres comuneros mestizos de San Felipe (Jaén-Cajamarca)-; sus vivencias por gran parte del nororiente y ceja de selva peruana, le posibilitaron conexiones prácticas pre y profesionales con el campo, lo que lo llevó a presenciar las luchas armadas y a tener contacto con las bases de proyección campesina. Riquelme se contacta y simpatiza entonces con el MIR en una ciudad y una



fecha que no recuerda. Su memoria desgastada es, para efectos del estudio, nuestra mayor limitación.

Por otro lado, llegado a un grado de las conversaciones, sus recuerdos se surten de insultos, e improprios, los cuales tornan en un punto a nuestro favor en el análisis, pues la carga emocional y límbica de estas expresiones (Colín Rodea, 2005)-como herramienta discursiva sicosocial- nos aproxima a dar cuenta de la permanencia y vitalidad en el tiempo de sus posturas. El odio, nostalgia y decepción con que reaccionó a la realidad personal y social vivida, despiertan en sus relatos después de 50 años.

La comprensión del caso de Riquelme pasa imperarivamente por una consulta a la historia: la de los discursos y prácticas izquierdistas, los movimientos populares y campesinos; los cuales contaron con auges y crisis antes de la sangrienta explosión senderista y emerretista. Para comenzar, es insoslayable la importancia que cumplió tanto Víctor Raúl Haya de la Torre como José Carlos Mariátegui en la formación de un espíritu antioligárquico, antiimperialista y reformador en el pensamiento crítico peruano, hecho que posibilitó la participación política de las capas populares, obreras y campesinas como reacción frente a las negligencias económicas, políticas y sociales del régimen de Augusto B. Leguía en toda la década de 1920. Junto a un espíritu de reivindicación indígena, el proyecto revolucionario asomaba –distintamente concebido por Haya y Mariátegui y, en consecuencia, por los partidos que fundaron–, como alternativa idónea para sepultar las desigualdades entre clases de la dominación oligárquica.

Años más tarde a su fundación y ante la fuerte crisis de exportación y de los sueldos y condiciones de los trabajadores en los años 30, la participación de los partidos y organizaciones populares produjo una de las primeras convulsiones y conflictos sociales en todo el Perú, donde el sector de trabajadores mineros, agricultores, así como la clase media y los universitarios se unieron en movimientos generales en pos de mejores condiciones laborales y la aplicación de las reformas estudiantiles de Córdoba-1919. Efervecencia que, en la década siguiente, por efectos de los fenómenos de la estabilización económica y las acciones de la Segunda Guerra Mundial, sufre una relativa tranquilidad con altibajos en las luchas entre las clases dominantes y el sector policlasista antioligárquico.



Hacemos entonces un paréntesis para, desde este punto en la historia, empezar a trazar tres vértices ante los cuales plantear el entendimiento de un específico sistema de pensamiento izquierdista:

- En primer lugar, la construcción de un horizonte cultural crítico; pues a partir de los años cincuenta se esbozó las condiciones para que la lucha, crisis y transformación social empiece a generalizar un espacio radical de movimientos, partidos y asociaciones que reacciona ante el yugo oligárquico e imperialista (Cotler, 2017 [1978], pág. 192); principalmente motivados por la migración, movilidad social y cholificación como fenómenos que respondieron a la lógica del desarrollo capitalista en la población campesina desde mediados de esta década. Este panorama acarrió una conflictiva desligazón e independencia del latifundio del sector agrario en la sierra –acciones que terminarían legalizadas en 1969 con la Reforma Agraria–, complejizando así las relaciones en la vida social de todo el país (pág. 259).
- A la par, hacemos referencia a sus tradiciones de pensamiento; pues tal horizonte radical –reificado en los 60's y 70's en medio del gran activismo de comunidades campesinas, organizaciones gremiales y sindicales, la clase media y la academia peruana–, encontró una importante influencia interna, como un remanente del ímpetu antioligárquico; y externa por la efervescencia del panorama internacional. En materia ideológica y estratégica esta última influencia vino dada tanto por la revolución cubana sobre las guerrillas de De la Puente y Javier Heraud, como por las manifestaciones estudiantiles del Mayo Francés, la reinención leninista y la revolución Maoísta sobre las revueltas políticas de los 70's y 80's. (Venturo, 2001).
- En tercera instancia, se hace menester dar cuenta de las lecturas conservadoras que estos cambios que tuvo el vínculo entre la sociedad y el poder económico-político capitalista del Estado peruano; en tanto vigencia de las formas y prácticas políticas tradicionales que, que según argumenta Cotler (2016 [1968]), subraya *la mecánica de la dominación interna en el Perú*. Consideramos pues como ejemplo de estas tensiones y amalgamas, la mencionada perspectiva religiosa de modernas ideas de democracia y desarrollo como la famosa preocupación de la “Teología de la Liberación” por la construcción de un hombre y sociedad cabalmente nuevos y alejados de las desigualdades por acción de la obra de liberación de Cristo (Gutiérrez, 1975). Esta corriente se vio precedida a partir de los años 50 tanto por el cambio de la Iglesia peruana de sus bases oligárquicas a bases sociales en su interés por la justicia y paz, apoyando políticamente así un *tercer camino* ni



comunista ni capitalista; como por las ideas católicas de Víctor A. Belaúnde por cuya influencia se organizó en la misma década el Partido Demócrata Cristiano (Adrianzén, 2011).

El escenario esclarecido nos lleva a delimitar las cuestiones: ¿Cómo se conjugan las imágenes cristianas de Riquelme con la ideología revolucionaria del MIR?

Debido a una inmersión inicial mediante la revisión de fuentes secundarias acerca de los acontecimientos de sus guerrillas y las imágenes en torno a sus líderes, se considera la hipótesis de que el proceso de identificación de la ideología e imaginario del MIR en sistemas simbólicos tradicionales puede ser comprendido en función a un fenómeno de liderazgo carismático, recurrente en movimientos con tales propiedades sociológicas tanto en la historia del Perú como en la de América Latina y el Caribe. Por tanto, el objetivo general del presente estudio es entender la identificación del discurso socialista del MIR en los componentes ideológicos de la religión cristiano católica, teniendo a la vez los objetivos específicos de examinar (i) lo particular y singular de esta identificación y (ii) su ejemplaridad para entender fenómenos similares en América Latina.

Es de importancia conceptualizar sucintamente lo que se entiende por imaginario social en relación a la ideología. Como una síntesis desde la revisión de Pierre Ansart (1977) y Cornelius Castoriadis (Carretero Pasín, 2001, págs. 159-180) se considera al imaginario social como el conjunto de representaciones e imágenes constituidas y constituyentes que una sociedad hace sobre sí misma. El imaginario en el pensamiento francés se establece acorde a la herencia según la cual Emile Durkheim y Marcel Mauss entendían a la sociedad y a la religión² como inseparables y mutuamente constitutivos (Durkheim, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, 1982, pág. XII), pues “para comprender cómo la sociedad se representa a sí misma y al mundo que la rodea, es necesario considerar la naturaleza de la sociedad [...]. Los símbolos bajo los cuales se piensa cambian según ella es.” (Durkheim, 2001 [1895], pág. 23). Es simbólicamente como se fundamenta la obligatoriedad, el orden y la cohesión social, desmontando así la distinción marxista, neomarxista y funcionalista entre lo imaginario y lo real (Carretero Pasín, 2001, pág. 157). Mediante el análisis de las específicas representaciones de los individuos, las concepciones religiosas, mitos populares o ideologías políticas, las ciencias sociales empieza a ejercer su método. Al abordar su construcción, traducimos la crítica contra formas de conocimiento positivistas y absolutistas sostenida en una



ontología integradora que rechaza el dualismo objetividad/subjetividad concibiendo a la realidad como construcción en la práctica de los individuos.

Metodología

En la empresa de conocer lo específico de la asociación abordada de imágenes y representaciones tanto católicas como políticas, y comprender lo ejemplar del caso, se tuvo en cuenta un método estrictamente cualitativo. El Estudio de Caso, de tipo *intrínseco*³, cobra pertinencia cuando se intenta dar cuenta de las significaciones discursivas y el sistema de pensamiento en la singularidad del caso que nos convoca (Stake, 1999). Esta es la labor por la cual célebremente Max Weber construye el concepto de *verstehen* cuando afirma que en las Ciencias Sociales “[se busca] comprender, por un lado, la conexión y la significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración real y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así y no de otro modo” (Weber, 1973, pág. 61). El presente *estudio intrínseco de caso*, tuvo pues un alcance histórico y descriptivo de concordancia a la naturaleza puramente comprensiva en lugar de muestral. En consecuencia, se caracterizó a fin de entender la constelación imaginaria de Riquelme, un declarado comunista simpatizante (1965-1970) y ex militante (1970-1977) del MIR en el nororiente peruano. Fue entonces necesario emplear dos técnicas de recolección y dos técnicas de procesamiento y análisis de la información en pos de un conveniente proceso de triangulación:

La entrevista semiestructurada representó la principal técnica de recolección de información, además, en esta fue incluida la técnica del relato de vida de tipo *focal* o *temática* (Campoy Aranda & Gomes Araujo, 2009), con el fin de conocer las vivencias más importantes de su militancia en particular y de su adolescencia y juventud en general; de este modo, el participante narró tanto sus experiencias, como la forma en que las percibió emocionalmente. Mediante una guía de entrevista y grabaciones de audio, esta técnica pasó por fases: los temas de formulación específica permitieron la construcción de los temas y las preguntas de las entrevistas en relación al proceso de *secuenciación* y especificación de la información que Robert Stake (1999) retoma de I. Pavlov (pág. 30). Así, se llevó a cabo tres entrevistas, una de inmersión inicial, una siguiente de adecuación al nuevo *aserto* y una final de confirmación de los temas propuestos.



La siguiente técnica de recogida de información fue el análisis documental respecto a los acontecimientos, pensamientos y líderes del MIR, que se efectuó mediante el uso de documentos audiovisuales (video entrevista) además de fuentes documentales primarias y secundarias de memoria y literatura política. Lo anterior habilitó una reflexión y evaluación de los mismos. Se recopiló por tanto los testimonios de Gonzalo Fernández Gasco (Fernandez Gasco, 2009) (Castro Arrasco, 2014), y de Carlos Iván Degregori (Sandoval & Agüero, 2015) como líderes del MIR póstumo a la muerte de De la Puente.

Esto finalmente hizo posible un posterior análisis estructural de la hermenéutica; por tanto, siguiendo el replaneamiento que de la clasificación de análisis cualitativos de Renata Tesch hace Valles Martínez (1999), se procedió con un análisis de las *estructuras de interacción* del discurso captado mediante cuadros de relaciones, así como una directa *suma categórica* de la información recogida en las entrevistas.

Resultados y Discusiones

Cristo, el primer comunista

Para Riquelme, “[...] el primer comunista que vino al planeta Tierra fue Cristo [...] Jehová lo mandó según dicen las Sagradas Escrituras, pero sin armas; ni puñetes tiraban en esos tiempos los que lo acompañaban a Cristo: Solo con sus ideas.”

Sería esta la respuesta que sigue a la que inició este estudio, pues contiene la explicación por la cual considerar comunista a Jesucristo. Lejos de hablar de los ideales en común, se hace referencia al modo de acción con que Jesucristo pretendió extender su mensaje, la primera razón por la que debería considerarse comunista a Cristo es la praxis en común con esta ideología: la propagación, socialización y enseñanza de una *verdad*. Por otro lado, la mención de la evasión del uso de la violencia responde a la imagen de autoridad y carisma institucional de Cristo -abordada más adelante-, la cual evidentemente difiere de los discursos marxistas y de la misma interpretación guerrillera de tradición cubana, desde los cuales la violencia cumple la función de partera de la historia. El plano de santidad que responde a esta imagen religiosa, se completa con la extensión de las ideas comunistas, el invadir legítimamente las conciencias y el pensamiento de las personas, entendiéndose entonces el poder de salvación de Cristo radicado en una dominación y persuasión cultural, mas no violentamente coercitiva ni coaccionadora.

La formación de cuadros “con sus ideas” como proyecto clásico de los partidos comunistas, se ve necesario en un contexto de pecado y desviación generalizada en la



población. Más adelante afirma que “[...] el que lo mataran debe haber sido que así lo haga para ver si se compone la gente”. El sacrificio de su propia vida, fue parte del primer y esencial ejemplo de total entrega hacia la empresa revolucionaria

Esto se conecta con el plano temporal que Riquelme concibe, pues para este el tiempo anterior fue mejor que el presente en el campo de las instituciones, relaciones sociales y, por su puesto, la política.

Refiriéndose al sistema educativo, Riquelme refiere que “antes había libertad pues, el alumno salía *como hombre* carajo a estudiar, aprendía”, además en relación de esta institución con la familia, “el padre tenía que ordenarte, tenía que formarte, de ahí a la escuela a la primaria, los profesores eran los segundos padres y eso que antes eran mejores todavía”. Este reniega profundamente de la degeneración de la escuela como efecto del cambio que sufre la familia tradicional pues, “[Ahora] ya no obedece el padre ni la madre, cómo le dices [ordenas] en la escuela a los muchachos”, percibe con indignación cómo “[Ahora] tratan de mejorar a la mujer”. Claramente para Riquelme, las propiedades que constituyen esta formación de sentimientos colectivos, los hechos *sagrados* se establecen en la época de su juventud: patriacalismo, autoritarismo, orden y sentido crítico. Asimismo, adjudica al hecho de que la situación de la educación empeorase, al poder e influencia que el capitalismo y neoliberalismo estadounidense tiene sobre el Perú, puesto que “a ellos [EE. UU] no les conviene que en Latinoamérica haya buenos profesionales”. La actual ignorancia de la población latinoamericana se convierte en un terreno disponible para las acciones demagógicas “de esos [personajes políticos] que tiene la lengua larga como Alan García, que te convencen”. En relación a este grave cuadro de demagogia, Riquelme finaliza “[...] ahora buscan [políticos] toda la forma de hacer que impere la sinrazón: Estamos mal”. La simbología religiosa de Riquelme de acuerdo a sus testimonios puede ser configurada en relación a la mutua exclusión entre el mundo sagrado y el mundo profano. Su *principio de interdicción* entre lo bueno y lo malo, nos sirve de herramienta estructural (Durkheim, 1982, pág. 38)



Tabla 2. *Lo profano y lo sagrado según Riquelme.*

Lo sagrado	Lo profano
Lo antiguo, tradicional	Lo actual
Familia patriarcal	Familia democrática
Legitimidad de líderes	Demagogia
Sabiduría	Ignorancia
Religión católica	Religiones heterodoxas

Fuente: Elaboración propia.

Emociones e insultos

A este punto, consideramos pertinente establecer un abordaje explorativo acerca de las emociones y los insultos por su carga sicosocial. Las emociones como objeto interpretativo se retoman en el horizonte de estudio sociológico con énfasis ya no en las estructuras objetivas, sino en las intersubjetividades. Para su abordaje se niega el dualismo entre razón y emoción con que se conoce la modernidad en la filosofía y las ciencias sociales. La influencia de Adam Smith (sentimientos morales), Weber (espíritu capitalista), Durkheim (sentimientos y efervescencia colectiva) y Goffman (*mind, self*) recae en autores como Charles Cooley o Thomas J. Scheff quienes reconocen al orgullo, la culpa y la vergüenza como emociones eminentemente de origen social (Ariza, 2016, pág. 15). Las emociones conceptualizadas como manifestaciones corporales de la importancia que para el sujeto tiene un hecho de naturaleza social (Bericat, 2013), tienen una epistemología acorde al fin de examinar el sistema de representaciones de los recuerdos del participante.

Los insultos, a su vez, tienen naturaleza emotiva que, para estos efectos, expresan con intensidad una valoración (positiva o negativa) ante un objeto social. Entendidos estos como acciones verbales sancionadas socialmente y conocida por los hablantes, y como actos comportativos que sirven para dar rienda suelta a las emociones (Colín Rodea, 2005). De manera que hablar de insultos implica hablar de emociones y esto, reforzar la comprensión de una creencia y representación.

Pues bien, al referirse a los despliegues actuales de las organizaciones, sectas y cultos religiosos, hay indefectiblemente sentimiento de desprecio en las palabras de Riquelme. Jehová nunca creó una religión, sin embargo, “ahora se han creado cientos de cientos de sectas religiosas esos que viven de la pobre gente con diezmos, dádivas, *cojudeces*”. El actual contexto de grupos religiosos protestantes y heterodoxos conforma, para



Riquelme una red de *mentira* profana y oscuridad: “le hablan de comunismo a un *adefesio* de esos y dicen, el comunismo es el mayor pecado del mundo, ¿qué *mierda*? ni saben lo que quiere decir el comunismo”. Se hace referencia pues, al conocido episodio de la acérrima negación popular a las ideas de izquierda del Frente de Liberación Nacional.

“En la campaña electoral de 1962 los candidatos del FLN fueron rechazados a pedradas en muchos pueblos andinos. Hacendados y sacerdotes habían advertido a los campesinos que los comunistas eran demonios que querían robar a sus hijos e instaurar un régimen ateo.” (Portocarrero, 1998, pág. 161)

Es de apuntar el odio contenido en sus expresiones. Ian Miller, citado en Ariza (2016, pág. 154), sugiere que el asco y el odio sirven para regular moralmente hechos y comportamientos desviados, en este caso, concebidos como profanos. Unido a lo anterior, el participante exhibe sentimientos de nostalgia y decepción ante las ulteriores derrotas del pensamiento comunista en el Perú como la falta de concreción de la empresa de salvación de los oprimidos. Concluyendo la historia de los despliegues primero del MIR, posteriormente de la Izquierda Unida y finalmente de Sendero Luminoso y el MRTA, Riquelme expresa: “No se da, tal vez algún día se consiga algo[...] no se va a conseguir”.

Ahora bien, en función a las ilustraciones de Riquelme sobre el proyecto cristiano, podemos establecer ya una relación carismática del imagario revolucionario. El concepto de carisma (o el don de la gracia) fue utilizado en la teología cristiana antigua para identificar el impulso divino de un líder y su reconocida conexión de santidad. Max Weber es el primer introductor del carisma en las ciencias sociales, y lo entiende como una de las dos formas de conductas no racionales -íntimamente emparentada con la primera forma: la tradición-. El carisma se define como la “cualidad extraordinaria de una personalidad” la cual permite la atribución a esta de poderes y fuerzas o enviadas por Dios o de inmanencia extracotidiana y sobrehumana (Weber, 2002 [1922], pág. 193). De esto se podría desprender dos tipos respectivos de dominación carismática del líder, héroe o caudillo sobre sus seguidores o adeptos, un carisma institucional como un poder asignado por unción directa; y el carisma genuino como fuerza negadora de las estructuras tanto tradicionales como racionales (Lindholm, 2001, pág. 44). Para Weber el ejemplo clásico de carisma institucional es el de Cristo, en tanto son sus palabras la expresión de la voluntad de Jehová, su padre.



Líderes carismáticos

La idea de líderes rodeados de gestas y cualidades heroicas corresponde a una concepción carismática pura desde la que se reconoce la extraordinariedad de sus imágenes. Una vez recorrida la representación sobre la figura carismática institucional de Cristo, fundamentada en la fuerza revolucionaria y persuasiva de sus ideas; trazaremos una línea que por donde confluyan lecturas carismáticas de los líderes de la revolución primero cubana y después mirista.

Fidel Castro

La historia de la Revolución Cubana y la triunfante gesta de Fidel Castro configura el halo mesiánico, divino y carismático del líder revolucionario (Valdés, 2008). Riquelme narra que “[...] todo el ejército mercenario de Estados Unidos, nunca pudieron matarlo, él es macho”, esta visión heroica por un lado personifica la lucha victoriosa contra el imperio capitalista estadounidense, por otro, identifica el poder de Fidel únicamente con su autoridad política, sino con su identidad masculina de autoridad social. Nótese que la explicación de estas proezas pasa para Riquelme, por las características físicas e intelectuales de Fidel y sus hombres de confianza: “ya lo mataban y no, nunca pudieron[...] [cubanos] más machos, más tromes, más estudiados también”. Más adelante, emotivamente Riquelme enfatiza el carácter extracotidiano de inmanencia en el cuerpo y la actitud masculina de Fidel. “[Fidel Castro era] un cholo bueno, carón, barbón, alto, maceta, vozarrón, bien bacán *carajo*: guerrero”.

Si bien para Weber, la dominación carismática desgarró el orden patriarcal y patrimonialista, en la imaginería de Riquelme, la fuerza arrolladora del líder tiene sus raíces en las propiedades físicas de su masculinidad. La percepción carismática de la revolución cubana se confunde con un discurso tradicional.

Luis De la Puente Uceda

Entorno a la figura de Luis De la Puente Uceda, los recuerdos de Riquelme se vuelven a iluminar, esta vez con orgullo: “he tenido el honor de conversar con Luis De la Puente Uceda”. El acercamiento no parece improbable, el líder carismático se amalgama y vivifica con el grupo, en una complacencia mutua radicada en una identidad fragmentada y compartida (Lindholm, 2001, pág. 97). Durkheim atiende las conexiones coherentes entre las propiedades del líder y su colectividad, en efecto, el carisma para Durkheim es explicado no desde las características personales del líder, sino en función a su reflejo de las demandas simbólicas del grupo (Durkheim, 1982, pág. 480). De esta



manera, Gonzalo Fernández Gasco respondió a la referencia a De la Puente que hizo Castro Arrasco, (2014) que “[De la Puente] era un hombre extraordinario”, “[...] además de sus cualidades morales extraordinarias”. La cualidad extracotidiana de De la Puente se comprende esta vez en referencia a sus íntimos nexos con el partido y sus seguidores; desde este enfoque el líder carismático otrora tótem sagrado, personifica la identidad, las normas, valores y ética del grupo. Es de evidenciar ahora las imágenes construidas en torno a De la Puente como objeto de admiración carismática.

Revolucionario de Nacimiento

En una entrevista televisiva Fernández Gasco (2009), narró un episodio que De la Puente le confió sobre cómo este, a la edad de cinco años, respondió a una pregunta cotidiana: “Aparecía de casualidad el niño Luis, le preguntaban las visitas, ¿qué vas a hacer más tarde Luchito cuando seas adulto?

- ¿Yo? presidente”. De esto, el líder póstumo fundamenta el halo de institucionalidad que acompaña a la figura de De la Puente desde temprana edad, un llamado de toda la vida casi biológico que se expresa en la esencia de autoridad del líder. Fernández Gasco finaliza: “[De la Puente] nació para ser revolucionario”

Reforma Agraria

Por su experiencia al respecto, el asunto de la Reforma Agraria -que ya rondaba en las opiniones del país desde mediados de los cincuenta- fue central y definitorio para la vida política de De la Puente. El problema campesino fue uno de los pilares sobre los que su partido pretendió abordar *las bases de orden económico*; la Reforma Agraria, de este modo ocupa un gran lugar en su literatura instructiva, donde se aduce que, como proyecto de reivindicación de las *Comunidades Indígenas* y de reactivación económica nacional, “[ni] los terratenientes, los burgueses ni los imperialistas pueden hacer una Reforma Agraria auténtica” (De la Puente Uceda, 1965, pág. 11); sino que este derecho debe ser conquistado por el campesinado organizado en un partido revolucionario.

Gonzalo Fernández (2009) narró que “Luis De la Puente tenía una hacienda en Cuicán, él parceló su hacienda y la entregó sin pago alguno a sus trabajadores, entonces es una forma de decir, yo pienso que el mundo debe ser así y lo hago”. Esta historia ha de confluir en la ética revolucionaria de los seguidores del partido y en las imágenes que corroboran la autoridad moral del líder.



Primera guerrilla, primera rebelión Perú

La edad y la historia de Riquelme coincide no con las fechas de las guerrillas del MIR, más bien su militancia corresponde a la época posterior a la muerte de De la Puente. Sin embargo, su simpatía por el movimiento comienza en 1965 con la visita de los líderes principales a las bases de la sierra nororiental

consolida posterior al entierro multitudinario del líder mirista en Lima. En contraste, Riquelme ubica perfectamente los despliegues guerrilleros, presentándolos como los primeros actos de revolución en el Perú: “De la Puente hizo en el Perú la primera rebelión desde la de Túpac Amaru”. El significado inmediato de esta visión recorre la ejemplaridad y el llamado, esta vez, al movimiento, la reivindicación y salvación que contiene el MIR como “un partido en defensa del proletario”.

Discurso Plaza San Martín

Después de su último viaje a La Habana, De la Puente regresa a Lima para pronunciar el icónico discurso de la Plaza San Martín –afamado epicentro de mítines- en febrero de 1964. (De la Puente Uceda, 1964). Este es otro episodio narrado emotivamente: “De la Puente habló más de dos horas sin haber leído”. Lo anterior confirma la efervescencia colectiva y las experiencias vivificadoras que posibilitaba De la Puente como líder carismático (Durkheim, 1982). La reunión del individuo con la masa a la que personifica, agita y contagia pasiones, además de reforzar y ratificar el mito carismático que señala propiedades extracotidianas de De la Puente, en este caso, las intelectuales y actitudinales idóneas para la gesta. La revitalización extática de los asistentes se evoca por Riquelme: “las palabras le salían del corazón”.

Le aplicaron Napalm

En una entrevista televisiva (2009), Gonzalo Fernández Gasco narró en qué medida la guerrilla de 1965 liderada por De la Puente, suponía un peligro importante para la seguridad del poder económico y político del capitalismo estadounidense, un peligro incluso mayor que el de la revolución de Cuba, pues “Cuba no nos[les] interesa mayormente, porque es una isla, además está muy cerca a nosotros[ellos]”, en contraste con la revolución en el Perú, la cual “está muy lejana esa revolución, por otra parte, está en el centro de América Latina y se va a esparcir”; tal motivo según el ex dirigente mirista, llevó a elevar las medidas contra de los despliegues guerrilleros. Así pues, denunció públicamente que la muerte de De la Puente fue obra de agentes estadounidenses, quienes además, para este objetivo “le aplicaron napalm, una sustancia incandescente



que le arrojaban desde los helicópteros y todo lo que encontraba a su paso lo convertía en cenizas". Esta imagen denota significados más allá de la conocida empresa heroica de De la Puente, pues "no es que lo fusilaron, que en combate murió, es falso"; el ejército peruano fue ineficaz ante su figura, fue entonces necesario que EE.UU. desplegara toda una táctica de ataque directo. Esta visión refuerza en la representación, el peligro de De la Puente, que -si bien se vio influido por las condiciones geográficas de su movimiento- exagera y afirma el potencial y capacidad del líder para la revolución. De la Puente y su guerrilla de 1965 pudo generar reacciones en EEUU: "miren el miedo y los cálculos que tenían".

Por otro lado, este relato nos muestra un enemigo deshumanizado, desalmado y maquiavélico: en la continuación de su pronunciamiento, Fernández Gasco asegura que "junto con Del puente [agentes estadounidenses] mataron con esa sustancia, a ocho mil peruanos, lo denunció recién en este momento, ocho mil peruanos". En esta narrativa, en pos del objetivo de la destrucción del potencial socialismo mirista, EE.UU. habría cometido además terrorismo de Estado: "¿Eso es guerra? no fue guerra, que todavía no se conoce, es un genocidio".

Imágenes	Significados
1 Revolucionario de nacimiento	Institucionalidad liderazgo
2 Entregó sus tierras a los campesinos	Concordancia ideas y acciones
3 Primera rebelión desde Túpac Amaru	Llamado de salvación
4 Discurso Plaza San Martín	Ideonidad
5 EE.UU. lo mató con Napalm	Potencial revolucionario

Cuadro 2. Imágenes extraordinarias de Luis De La Puente Uceda

Fuente: Elaboración propia.

Lo singular

Löwy (2006), sostiene un enlace entre las prácticas y pensamientos del pensador marxista José Carlos Mariátegui y su reflexión sobre una dimensión religiosa del socialismo en concordancia a sus lecturas de J. Sorel y Unamuno, así, la mística del socialismo y sindicalismo de Mariátegui fundamentó la dimensión religiosa de esta ideología política; lo cual de alguna manera sirvió de precedente para la *teología de la liberación* peruana. Tal esfuerzo de contrucción de un hombre y sociedad nuevos llevando a los socialmente excluidos y explotados a alzar su voz de reforma en el seno



de los mandamiento de Dios, fue la consigna del padre Gustavo Gutiérrez (1975), quien aportó conceptualizaciones a reconocidos representantes cristianos a la izquierda peruana de los ochenta. Los Cristianos de Izquierda, contaron con interpretaciones similares a la narrativa de Riquelme, sin embargo, su construcción democrática llevó a separar políticamente al partido, de su mística cristiana. Al respecto Susana Villarán recuerda que “en materia teológica, una cosa es lo que tienes como fe y otra es la que tienes como realización histórica.” (Adrianzén, 2011, pág. 505). Esto difiere exponencialmente de la identificación que venimos apuntando. Más adelante declara que “no le podríamos poner ningún apellido cristiano a ninguna de nuestras iniciativas políticas”

Por otro lado, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003), aclaró cómo las acciones de la Iglesia católica y evangélica protestante se convirtieron enemigas de las acciones revolucionarias de Sendero Luminoso y del MRTA; coadyuvando a la desintegración ideológica de estos los movimientos en el conflicto armado interno peruano de entre 1980 y 2000. En tanto “la Iglesia luchó denodadamente por mantener un testimonio y un mensaje que ambas fuerzas violentas querían acallar o desvirtuar” (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, pág. 397), el catolicismo peruano y mundial configuró un discurso antagonista a las imágenes comunistas que fundamentaban el mito de la violencia.

Como vemos, los ejemplos de la Teología de la Liberación y Cristianos de Izquierda, además del discurso pacifista de Iglesia, niegan la asociación intrínseca de imágenes católicas en el ideal revolucionario mirista de Riquelme, originado y desplegado en el mismo contexto histórico de fines de las décadas de 1970 y 1980. Esto cimienta su especificidad, comprendida por la afirmación ideológica y la concepción carismática de los líderes en el discurso estudiado. Las narraciones de la realidad vivenciada por Riquelme –y Gonzalo Fernández Gasco en algún momento-, junto a sus percepciones, nos hacen notar el fenómeno de dominación carismática en las interacciones entre militante y su partido.

Fenómeno carismático

Cabe preguntarse ahora qué hizo que Riquelme concebiera de tal forma al movimiento y a sus vínculos con él. La revisión por sus relatos de vida nos clarificará el asunto:



Su contexto social y sociológico

El panorama socioproductivo de la comunidad mayoritariamente agrícola a la que Riquelme y su familia pertenecía iba en constante detrimento en relación a otras actividades económicas del país en el período de 1950-1967 como la pesca, la manufactura y la minería. La economía de la ciudad ganaba vertiginosamente importancia, al tiempo que influía en la industria y producción mecánica del agro de la sierra. “En buena cuenta, el problema cardinal se encontraba en el estancamiento y el atraso de la agricultura debido a su carácter no capitalista” (Cotler, 2017 [1978], pág. 256). Para medianos propietarios como ellos, sus ingresos empeoraban en el campo, la movilidad social era imperativa; en medio del comienzo de las transformaciones de la estructura económica y social del país (pág. 259), Riquelme enfrentó resistencias al cambio y a la tradición por parte de su padre en su búsqueda de la ciudad. “Yo he tenido que irme, pues; mi papá no me ha querido dar estudios a mí nunca, nunca, a nadie, por ahí no le querían dar a nadie, para que se queden a chambaer, en la lampa”; “[...] para los hijos por eso no quieren que salgan a estudiar, quieren que se queden a trabajar ahí como esclavos”.

Societalmente, Riquelme se desliga de su comunidad en decomposición y enrumba en la atracción de la juventud *misti* o mestiza hacia profesionalizarse y ascender en su posición campesina, de clase *mediadora* a status élite en la *cadena arborescente* (Fuenzalida, 1970). Sociológicamente, su movilidad y cholificación se interrelacionó con un espíritu liberador de superación y progreso, de esto Riquelme orgullosamente recuerda: “Yo me huí, me escapé carajo”. Al respecto, Degregori (1990), citado en Portocarrero (1998) sostiene que la educación de la juventud campesina de los setentas, representada por una élite universitaria provinciana, tiende mítica y sentimentalmente a buscar radicalmente el progreso, la modernización y civilización de la ciudad, lo cual se expresa en su inherente oposición a las costumbres autóctonas consideradas bárbaras y atrasadas. Para Degregori estas propiedades posibilitaron la formación subjetiva del núcleo central de la espiral de violencia de Sendero Luminoso.

Si bien, Riquelme militaba en sus experiencias pre y profesionales (1970-1977) antes de la aparición de Sendero, nos incumbe conocer cómo la mencionada psicología específica de su generación permitió su vínculo carismático hacia los líderes y símbolos del MIR.



Juventud resiliente y capaz

Riquelme evoca lo difícil de su niñez y adolescencia: “A mí nadie me ha ayudado, mi padre no me ha dado ni pa’ un... Yo más bien he mantenido la casa toda mi vida, a mis hermanos; yo era el esclavo ahí, me sacaban la mierda”. La psicología del carisma de Bettelheim y Lifton, suscribe que un régimen de condiciones de angustia, miedo e indeterminación destruye la identidad propia de los individuos, quienes se entregan incondicionalmente al sistema autoritario de una figura de autoridad, creando la *ilusión de la voluntad* del seguidor carismático (Lindholm, 2001, pág. 109). En concordancia a esto, la generación de Riquelme se vio capaz física e intelectualmente de asumir -frente a una realidad lesionada- la transformación de sus condiciones resilientemente.

Riquelme afirma que “[...] ahora ya no hay institutos ya, antes había cuarenta institutos a nivel del Perú, pero buenos institutos”, en añoranza de la idónea instrucción que recibió. De esta manera construye la imagen ideal de sus contemporáneos la cual se complementa cuando posteriormente hace un balance en retrospectiva del movimiento al que perteneció, afirmando nostálgicamente: “hemos tenido a buena gente”. Arguimos que los hechos que relegan y excluyen a las generaciones del cambio societal, precisamente dotan a las subjetividades de la obligación de superación, mediante instituciones como la instrucción pública y los partidos políticos.

Respecto a lo señalado por Degregori, la posición de Riquelme ante la dominación tradicional es ambigua. Como juventud misti, supera con la educación técnica a las condiciones paupérrimas del agro y el estilo de vida que conlleva: “¿Yo chacra? no, ¿qué pues te va a dar la chacra? vendes tu ciento de lima cada tres semanas a diez soles, cinco soles, ¿para qué va alcanzar eso?”. Mas no niega los lazos, costumbres y símbolos que le unen al campo y a su comunidad, con la que se mantuvo cada vez que pudo, en contacto: “Yo me iba todos los meses de vacaciones a visitar”.

Propensión nuevas experiencias

Indudablemente, la juventud de la movilidad social y cholificación a la que perteneció Riquelme sufrió los embates estructurales y subjetivos de la modernización de los procesos y relaciones de poder en el Perú. Este tránsito hacia la modernidad tiene en Durkheim y Weber, explicaciones para el fenómeno carismático.



La visión durkheimiana (Durkheim, 1982) que enfatiza la vida comunitaria adjudicaría la inclusión de Riquelme en un grupo ideológico no convencional, revelador y radical, a su búsqueda de sentido y nuevas experiencias, propio de la participación vivificadora de la modernización. Tenemos, por un lado, jóvenes como Riquelme, primero en búsqueda (1965-1970) y posteriormente dispuestos y capaces para la acción revolucionaria (1970-1977); por otro, fracciones del MIR con una imaginería simpatizada y admirada por este, a la vez que dispuesta para la cohesión. Como recuerda Degregori de su dirigencia mirista (Sandoval & Agüero, 2015): “Tuvimos contacto vía las redes educativas con estudiantes, maestros de escuela, y logramos una relación más horizontal” (pág. 73); “logramos construir una identidad partidaria algo distinta, más matizada por el lado de la camaradería, más compacta, más unificada por lazos de amistad, y a veces de compadrazgo” (pág. 76); así, el MIR contuvo las propiedades generales para un fenómeno colectivo de admiración y dominio carismática.

La explicación de Degregori para que el partido haya consolidado una imaginería y un mito revolucionario heroico, transcurre por la muerte de De la Puente en Mesa Pelada y el fracaso de las guerrillas del MIR: “[Posterior al fracaso de las guerrillas] lo que hace el MIR es agarrarse de personajes como Mariátegui, Luis De la Puente, Régis Debray, el Che Guevara y, luego, Gramsci”. El movimiento sobrevivió de la formación cohesionadora de sus redes y del piso imaginario de lo heroico que socializaba las historias sobre estas figuras.

Sin temor a la muerte

Durkheim describe este fenómeno desde una perspectiva análoga al papel del líder (el *übermensch* de Nietzsche) enfatizado con Weber. La efervescencia colectiva del grupo dirigido por un líder, reposa en las imágenes y expectativas que el grupo tiene de este. El líder se convierte en el objeto simbólico sobre el cual reposa la imaginería colectiva y la personificación divina del grupo. Durkheim resaltaba el fenómeno –carismático de carácter emotivo en Weber– de la efervescencia colectiva, como una experiencia vivificadora general que elimina las diferencias individuales en función del sentimiento colectivo y que cuenta así con un importante poder de acción y transformación dentro de la comunidad mediante la autoanulación de los miembros (Durkheim, 1982).



La referida autoanulación habilitada por los afectos extáticos que posibilita la efervescencia colectiva pueden verse reflejados en la inmolación y el sacrificio personal por los objetivos del ritual. Pues como lo afirma Riquelme “[Quienes no lograron el objetivo] tienen miedo a la muerte también pues, porque si no le tuvieran miedo a la muerte, todo el mundo se aventará por la causa, salga lo que salga ya”.

Asociación e indentificación de imágenes

En función a la referida tradición de pensamiento francés que retoma la crítica hacia la conceptualización del imaginario social, este tiene pues estrecha relación con el mito, como disposición vivida en colectividad que asegura el orden, los valores y las normas sociales; la religión, como la sistematización y exteriorización de estas disposiciones y la ideología política, como confluencia de los rasgos explicativos en común que implica la acción y exigencias por los fines de un grupo determinado (Carretero Pasín, 2001, pág. 158).

Recogiendo el derrumbe de la dicotomía y dualismo entre lo imaginario y lo real, Pierre Ansart con la introducción en el concepto de acción social de Weber, enfatiza en la función creadora de sentido y constitución que el campo de las representaciones e imágenes simbólicas tienen sobre las prácticas reales y tangibles. Las sociedades producen la propia y diferente coherencia significativa para los sujetos. Desde Weber, la unidad cultural que hace específica la asociación de imágenes en el imaginario y la narrativa de Riquelme, dio sentido a sus acciones sociales y experiencias en el partido.

Del papel justificador de vivencias de los imaginarios sociales, (Ansart, 1977) reconoce su familiaridad con el mito, como el sentido con alcance práctico del grupo, el cual por carencia de sistematización tiende a expresarse en rituales distorsionados y caóticos. El mito es la materia prima de la religión y esta una relación mediata de mitos. Si bien mediante el mito se concibe “el orden del mundo en su totalidad” (pág. 18); su desigualdad conflictiva genera desorden y caos materialmente. Los valores y sentidos se ordenan con la religión en torno a la trascendencia y representación de lo divino, la exterioridad de la ética, los mandamientos, las disposiciones; la práctica individual y su coherencia se separa por normativa de un ente diferente y superior. Es pues la diferencia y la separación lo que sistematiza exteriormente y seculariza a la sociedad en la religión, centrandos valores y normas extraterrenales de justicia y equidad. La ideología política retoma así la coherencia significativa de las funciones del mito y la religión, para devolverla materialmente a la tierra; así se pretende totalizar la práctica, como en el



mito, lo cual perpetúa los conflictos y posturas disímiles; mediante la intencionalidad colectiva, estrategias y tácticas en la acción –revolucionarias en la tradición del MIR- la ideología busca la consecución del plan explicativo. Argüimos de esta manera que la ideología política socializada en Riquelme, con un entorno social convulsionado por la modernización de los procesos socioproductivos peruanos, tiende a impulsar el mito cristiano mediante imágenes de racionalidad carismática, en tanto “el carisma es la gran fuerza revolucionaria en las épocas vinculadas a la tradición” (Weber, 2002 [1922], pág. 196).

Historia identificación religiosa/tradicional

A modo de la construcción de una provisional genealogía de lo captado en las singulares memorias sobre el MIR, reconstruyendo sus condiciones sociales, políticas, económicas e imaginarias; este estudio se ubicó dentro del modelo metodológico de lo ejemplar, por el cual se intentó ubicar la ejemplaridad dentro de la singular identificación del participante. La identificación religiosa/divina de regímenes o personajes políticos tiene tanto en América Latina y el Caribe como en el Perú importantes antecedentes.

En función a un lastre colonial en las formas políticas, lo disímil del imaginario fue señalado muchas veces como lo anacrónico de los discursos políticos peruanos por Julio Cotler (2017 [1978]) y Pablo Macera. Un enraizado machismo, cristianismo conservador, autoritarismo e intolerancia como valores antidemocráticos.

Es menester notar que estas concepciones responden en la mayoría de los casos, a un contexto de crisis y transformaciones sociales. Los primeros ejemplos se ven ubicados justamente, cuando estos contextos conflictivos se agudizan, en una época donde la efervescencia popular se llega a generalizar políticamente en el Perú. Como telón de fondo, la crisis pos centenario –en buena parte ocasionada por las acciones económicas nacionales del oncenio y por la sombra de la crisis internacional– separó a Leguía de los propietarios y desencadenó una serie de protestas en contra de los graves desaciertos del régimen: la corrupción, desfavorables tratos geopolíticos con Chile y Colombia y perjudiciales nexos con el capital estadounidense (Cotler, 2017 [1978], pág. 212). Fue así como el teniente coronel Luis Sánchez Cerro, habiendo recibido el apoyo de parte de la capa terrateniente agroexportadora y de la mayoría de la población recientemente iniciada en la vida política, se hizo con la presidencia del país a través de un golpe de Estado de mano de la guarnición de Arequipa.



Molinari (1994), expone cómo el partido Unión Revolucionaria (1933) y su movimiento en torno a este líder respondió a un fenómeno carismático fundado en la figura de héroe militar y “salvador de los pobres” con la consigna de enmendar y reparar las nefastas acciones del oncenio. Nos son de interés las propiedades sociológicas del partido, pues a este halo de liderazgo se unían sentimientos chauvinistas frente a los *vendepatria* del régimen de Leguía –reflejado en acciones como el autoritario retorno del papel del Estado en la vida política y económica del país; y el rechazo militar al acuerdo limítrofe con Colombia–; así como fuertes identificaciones católicas y vínculos de populismo paternalista en función a su amplia base de seguidores (Molinari, 1994, pág. 151), pues tales hechos recibieron gran aceptación y entusiasmo por parte de las multitudes.

Estos factores marcadamente tradicionales devinieron en un movimiento de ideología fascista que respondió a un *bonapartismo* en cuanto dictadura personalizada con un autoritarismo Estado céntrico de oposición liquidada, economía corporativista de arreglo oligárquico, exacerbado espíritu nacionalista y xenófobo y una marcada afinidad de carácter racial. (Molinari, 2006). Tras la muerte del líder Sánchez Cerro en 1933 –a manos de un segundo atentado por parte de simpatizantes del APRA–, tanto el liderazgo carismático, como el fascismo del partido se acentuaron por acción del sucesor natural del partido, Luis Alberto Flores, quien formalizó la ortodoxia ideológica fascista de simpatía italiana y la organización vertical del Partido Unión Revolucionaria, además de enaltecer la imagen de mártir, los símbolos y las leyendas de su predecesor. Tanto el combate heroico contra Colombia interrumpido con su muerte, la férrea peruanidad representada por el color mestizo-cetrino del caudillo carismático Sánchez Cerro, como el conservadurismo autoritario y clericalista de su partido fueron los elementos que dotaron de sentido e identidad a las multitudes sanchecerristas y urristas, y que mantuvieron la organicidad del partido fascista hasta su disolución en 1936. El fenómeno carismático en torno a los líderes UR nos muestra propiedades imaginarias premodernas y oscurantistas paralelas a las significaciones culturales del MIR.

Lo tradicional acompañó a su vez, a Haya de la Torre, que con un partido y una ideología consolidados desde 1930 –época de acérrima oposición a los regímenes de Sánchez Cerro, Óscar R. Benavides y Manuel Odría–, tuvo una intensa participación en la vida política peruana del siglo XX muchas veces como eterno postulante a la presidencia, la cual, merecida o no, nunca ocuparía. El APRA ha sido pues, desde su formalización, señalado y criticado, entre otras cosas, por su carácter sectario nacido en su proselitismo, símbolos, rituales, mitos en torno a la lectura mesiánica según la cual “solo



el APRA salvará al Perú”. Esta forma repercutió en la organización del séquito de eternos congresistas, senadores y diputados como líderes y dirigentes en torno al “hermano mayor” Haya de la Torre, (Cotler, 2017 [1978], pág. 217). Caso parecido se suscita con importantes actores políticos en la década de 1960, como Fernando Belaúnde Terry, cuyos seguidores le otorgaron el epíteto de “el patriarca” de Acción Popular. De esta manera, Cotler sostiene que “Haya y Belaúnde encarnaban a sus respectivas organizaciones. [...] la imagen pública de estos jefes se asimilaba a la de figuras patronales o de santones, rodeados de fieles y diligentes seguidores” (pág. 22).

Las formas arcaicas de organización política superaron incluso la modernización de la sociedad peruana, el resquebrajamiento de la oligarquía y el retorno democrático posterior al GRFA⁴. En las décadas de 1980 y 1990, Sendero Luminoso –pese a la abolición de las desigualdades de la sociedad capitalista que pregonaban sus líderes– también contó con un marcado autoritarismo tradicional en su estructura.

En el segundo capítulo de *Razones de Sangre*, el hombre rojo, el militante senderista según Gonzalo Portocarrero (1998), contaba con un discurso cuya simbología asumía la total disposición y autoanulación del miembro sumido a la causa revolucionaria. Este requisito/mandato de socavación de lo individual por la fuerza y cohesión del grupo como dirección y sentido de la vida del militante, hizo también de este partido una secta, en tanto pequeño grupo religioso que rechaza la sociedad y cuya organización depende de la cohesión de sus integrantes (pág. 62). Aunado a este sectarismo, Guzmán estampó “el mito del presidente Gonzalo” en la composición imaginaria de su movimiento (Portocarrero, 2015, pág. 147). Impuso así la concepción de su figura como el único portador de la salvación del proletario peruano, de la mano del cientifismo marxista; imagen que devino en la exaltación divina de la garantía de triunfo del fanatismo de sus seguidores.

Conclusiones

Riquelme cuenta con una lectura cristiana singular que enlaza símbolos heroicos y revolucionarios a la imagen de Cristo, como tipo paradigmático de una revolución de las conciencias y sentimientos de las personas sumidas en un horizonte profano. Acompañado de emociones dicotómicas de odio, ira/nostalgia, orgullo; lo divino de las imágenes cristianas confluye con el mesianismo y carisma de los líderes y las historias miristas en su gesta de salvación de la sociedad de su actual degeneración y retorno a la legitimación del comunismo.



Esta interpretación carismática se ve influida por su contexto histórico social tanto en la dinámica interna y local de su comunidad (la transformación y reestructuración societal del campesinado) como en los aires externos de revolución y movilización. El MIR póstumo a 1965 ofertaba lo que la generación en cholificación de Riquelme demandaba, en esta coincidencia converge imágenes tradicionales, clericalistas y heriocas.

Desde el pensamiento francés respecto a los imaginarios, el proceso de construcción del mito que Riquelme defiende requiere transitar por el pensamiento religioso para su concreción racional como ideología política. La exteriorización espontánea del orden confluyó con sus imágenes trascendentes en torno primero a Cristo, seguido de Fidel Castro y Luis De la Puente Uceda como figuras coherentes en la revolución, en contraste a las declaraciones de los Cristianos de Izquierda, la identificación de Riquelme expresa el tránsito y asociación de la fe religiosa y el mito cristiano, con los despliegues de la ideología comunista de la que se nutría.

Finalmente, la singularidad del caso permite relacionar ejemplarmente posturas y prácticas ideológicas en toda la historia política peruana del siglo XX. La modernización y secularización de nuestra sociedad en el plano de sus vínculos políticos, tiene una historia de movimientos de constitución imaginaria en torno a líderes mesiánicos, lo que hacía de estas, organizaciones tradicionales, paternalistas y clientelares que, perpetuaron la herencia colonial en el plano político. Lo ejemplar de la identificación de imágenes revolucionarias en representaciones religiosas católicas pasa por entender el vínculo de dominación tradicional en las subjetividades y las formas políticas que formó la juventud en un terreno histórico de transformaciones sociales.

Notas

¹Cliver Ccahuanihancco Arque, Especialista en Derechos Humanos en América Latina por la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA); Estudiante de la Maestría del Programa de Postgrado interdisciplinarios en estudios Latinoamericanos (IELA) de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA). Bolsista por Demanda Social de la UNILA. Abogado por la Universidad Andina Néstor Cáceres Velásquez (UANCV); Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional del Altiplano (UNA). Correo: clivers7nba@hotmail.com.

²La religión puede ser entendida como una institución simbólica de creencias, dogmas y prácticas rituales, sin embargo, por su dificultad de establecer su especificidad, Durkheim se encontraba con pocas distinciones entre la religión y otras instituciones



simbólicas como la magia (Durkheim, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, 1982, págs. 38-39), Dificultad que ha continuado muy presente en las ciencias sociales (Caillé, 2015, pág. 19).

³Stake (1999), identifica, por su función, dos tipos de estudio de caso: el de tipo intrínseco, con el fin de comprender el propio caso en sí mismo; y el de tipo instrumental, cuyo propósito es la comprensión de la relación del caso con un sistema mayor.

⁴Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, liderado por Juan Velasco Alvarado (1968-1975) y Francisco Morales Bermúdez (1975-1979).

Referencias bibliográficas

Adrianzén, A. (2011). *Apogeo y Crisis de la Izquierda Peruana*. Lima: Fondo Editorial UARM.

Ansart, P. (1977). Los Imaginarios sociales. En P. Ansart, *Ideología, conflictos y poder* (págs. 17-37). Premia Editora.

Ariza, M. (2016). Introducción. La sociología de las emociones como plataforma para la investigación social. En M. Ariza, *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina* (págs. 7-36). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Bericat, E. (2013). *Emociones*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Bustamante Olguín, F. (2009). Una experiencia carismática de base durante la dictadura militar: Comunidad "Dios con Nosotros", 1973-1983. *Revista Cultura y Religión*, 258-279.

Caillé, A. (2015). Por una sociología antiutilitarista. *Sociológica*, 9-30.

Campoy Aranda, T. J., & Gomes Araujo, E. (2009). *Técnicas e instrumentos cualitativos de recogida de datos*. Editorial EOS.

Carretero Pasín, Á. E. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

Castro Arrasco, D. (10 de Octubre de 2014). *Entrevista a Gonzalo Fernández Gasco*. Obtenido de La fruta del cercado ajeno: <https://cercadoajeno.blogspot.com/2014/10/entrevista-gonzalo-fernandez-gasco.html>

Colín Rodea, M. (2005). Modelo interpretativo para el estudio de los insultos. *Estudios de Lingüística Aplicada*, 13-37.

Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Informe Final*. Lima.



- Cotler, J. (2017 [1978]). *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Puente Uceda, L. (1964). El camino a la Revolución [Febrero, 1964]. En L. De la Puente Uceda, *Obras de Luis de la Puente Uceda* (págs. 3-19). Lima: Voz Rebelde.
- De la Puente Uceda, L. (1965). *Manual de Capacitación Ideológica*. Lima: Voz Rebelde.
- Durkheim, E. (1982). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Barcelona: Akal Editor.
- Durkheim, E. (2001 [1895]). *Las Reglas del Método Sociológico*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fernandez Gasco, G. (2009). Entrevista a Gonzalo Fernandez Gasco. (E. Gamarra, Entrevistador)
- Fuenzalida, F. (1970). Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo. En J. Matos Mar, *El Indio y el poder en el Perú* (págs. 15-86). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lindholm, C. (2001). *Carisma: Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Löwy, M. (2006). La mística revolucionaria de José Carlos Mariátegui. *Actuel Marx*, 6-16.
- Molinari, T. (1994). Fascismo y liderazgo carismático en la década de 1930 en el Perú, algunas pistas introductorias. *Revista de Sociología*, 149-157.
- Molinari, T. (2006). El Partido Unión Revolucionaria y su proyecto totalitario-fascista. Perú 1933-1936. *Investigaciones Sociales*, 321-346.
- Portocarrero, G. (1998). El Hombre Rojo. En G. Portocarrero, *Razones de Sangre* (págs. 53-70). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Portocarrero, G. (1998). *Razones de Sangre*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Portocarrero, G. (2015). *Profetas del odio: raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Sandoval, P., & Agüero, J. C. (2015). *Aprendiendo a vivir se va la vida. Conversaciones con Carlos Iván Degregori*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Stake, R. E. (1999). *Investigación con estudio de caso*. Madrid: Ediciones Morata.
- Valdés, N. P. (2008). El contenido revolucionario y político de la autoridad carismática de Fidel Castro. *Cultura, Ideología y Sociedad*, 4-17.
- Valles Martínez, M. S. (1999). *Técnicas Cualitativas de Investigación Social*. Madrid: Síntesis.



Venturo, S. (2001). La Escena del Populismo. En S. Venturo, *Contrajuventud. Ensayos sobre juventud y participación política*. (págs. 53-73). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Weber, M. (1973). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorroutu.

Weber, M. (2002 [1922]). *Economía y Sociedad*. California: Fondo de Cultura Económica.