


---

# QUE DIFÍCIL ES SER DIOS

## Ideología y violencia política en Sendero Luminoso

Carlos Iván Degregori

---



EL PARTIDO COMUNISTA DEL PERÚ "Sendero Luminoso" (PCP-SL) surgió del encuentro, que tuvo lugar en las décadas de 1960 y 1970 en Ayacucho, entre una élite intelectual provinciana mestiza y una juventud universitaria también provinciana, andina y mestiza (véase: Degregori 1985). ¿Por qué el partido político que nace como producto de ese encuentro es capaz de desarrollar tal grado de violencia? ¿Qué factores en la historia peruana y en la cultura de los dos núcleos sociales constitutivos de SL lo posibilitan? ¿Por qué cuando se "comunican" con otros actores políticos y sociales es sólo en términos de confrontación absoluta?<sup>1</sup>.

En tanto la vieja guardia intelectual senderista marcó decisivamente a SL; y en tanto jóvenes provincianos mestizos con una educación superior al promedio siguen constituyendo la columna vertebral de dicha organización (véase: Chávez de Paz 1989), expondré a continuación algunas reflexiones sobre ambos sectores, intentando responder esas preguntas. Antes es necesario precisar que hablaremos de una *minoría* de jóvenes e intelectuales provincianos, que son los que adhieren a SL. Hasta hoy, a pesar de la crisis del país y la ausencia de alternati-

Carlos Iván Degregori

vas políticas, la inmensa mayoría ha canalizado su radicalismo por caminos más flexibles y constructivos.

Jóvenes:

Los hijos de los engañados en busca de la espada  
de la verdad para vengar el engaño

Como sucede con frecuencia en nuestro país, es necesario remontarse hasta el principio. Uno puede aproximarse al nacimiento del Perú y ver el triunfo de los conquistadores como producto, entre otras cosas, de una manipulación de la comunicación. Porque si se recuerda, en el encuentro de Cajamarca que va dar nacimiento a este país en 1532, más bien en la emboscada de Cajamarca, el padre Valverde aparece con un libro en la mano, la Biblia, y le dice a Atahualpa: *"esta es la palabra de Dios"*. El Inca, que desconoce el medio, se lleva el libro al oído, no escucha palabra alguna, arroja la Biblia al suelo y con su gesto "justifica" la conquista.

Desde un primer momento, entonces, el dominio de la lengua castellana, la lectura y la escritura fueron instrumento de dominación. Hay una tradición de Ricardo Palma que recordaba Max Hernández: la del conquistador que siembra melones en Pachacámac y cuando maduran le manda algunos de regalo a un amigo afincado en Lima. A los indios cargadores les entrega una carta y les advierte que no coman ningún melón porque la misiva los delataría. A mitad de camino, tentados por el hambre y el olor de la nueva fruta, los indios esconden cuidadosamente el papel y comen algunos melones, confiados en que la carta no los podía haber visto. La tradición termina con el estupor de esos indios ante el poder de la palabra escrita, cuando el destinatario les dice exactamente cuántos melones se habían comido.

Surge así una sociedad basada en el engaño, hecho posible entre otras causas por el monopolio que ejercían los dominantes del conocimiento de la lengua castellana, la lectura y la escritura. Desde entonces, las poblaciones conquistadas fluctuaron

## Que difícil es ser Dios

entre la resignación y la rebeldía. Se trata, por cierto, de dos polos ideales, que en la realidad se presentan sumamente matizados o incluso entremezclados contradictoriamente. El concepto "adaptación-en-resistencia" (Stern 1987), da cuenta de buena parte de esas situaciones intermedias.

La resignación está incluso interiorizada en mitos. Una de las variantes del mito de Inkarrí (véase: Marzal 1979: 12) dice que los *mistis* son los *chanas* de la creación, los hijos últimos de Dios y, por consiguiente, sus engreídos. Dios les dio el don de hablar castellano y de leer y escribir, y por eso "*pueden hacer lo que les da la gana*". Es decir, su dominio es arbitrario o, para usar palabras de Gonzalo Portocarrero (1984), es la "dominación total".

La otra actitud es la rebeldía, que fluctúa a su vez entre dos polos ideales: el repliegue de la cultura andina sobre sí misma, rechazando a "Occidente"; o la apropiación de los instrumentos de dominación de los vencedores. Ambas variantes pueden rastrearse hasta el mismo S. XVI. El movimiento del Takiy Oncoy a inicios del S. XVII, sería un ejemplo de repliegue. También la rebelión de Juan Santos Atahualpa a mediados del S. XVIII. Pero, en actitud contraria, tenemos a Manco Inca II tratando de conformar una caballería y de manejar armas de fuego para enfrentar a los españoles. Túpac Amaru II se acercaría más a este segundo polo; Túpac Katari al primero. Lo que nos interesa destacar, sin embargo, es que en el S. XX predomina la segunda forma de rebeldía: aquella que busca apropiarse de los instrumentos de poder de los dominantes y, entre ellos, de uno clave: la educación. Arrancarles a los *mistis* el monopolio de sus conocimientos es el equivalente del gesto de Prometeo arrebatándole el fuego a los dioses. Aquí, las poblaciones andinas le quitan el monopolio del castellano, la lectura y la escritura a los *mistis* que se comportaban como dioses en tanto ejercían la "dominación total".

Conforme avanza el siglo, el ímpetu con que las poblaciones andinas se lanzan a la conquista de la educación resulta excepcional. Según cifras de la CEPAL (1985) sobre cobertura educativa, entre los países de América Latina el Perú pasa del

Carlos Iván Degregori

puesto décimo cuarto en 1960 al puesto cuarto en 1980. Y entre los que las Naciones Unidas llama "países de nivel medio de desarrollo", que son alrededor de setenta, la evolución del porcentaje de jóvenes de 18 a 25 años que siguen educación secundaria o superior es la siguiente: en el conjunto de esos setenta países el porcentaje pasa de 17% en 1960 a 52% en 1980. En ese mismo período, el porcentaje de jóvenes de 18 a 25 años que estudia secundaria o superior en el Perú pasa de 19% a 76%. Este empuje por la educación sobrepasa ampliamente los esfuerzos del Estado y avanza más bien a contracorriente del repliegue estatal, pues a partir de mediados de la década de 1960 comienza a disminuir la inversión relativa del Estado en educación (Degregori 1989). Planteamos como hipótesis que el impulso por la educación sería más fuerte entre las poblaciones andinas que entre las criollo-populares.

Pero, ¿qué buscan esas poblaciones andinas en la educación?<sup>2</sup> Buscan, por cierto, instrumentos muy pragmáticos para su lucha democrática contra los *mistis* y los poderes locales, y para hacerse un lugar en la "sociedad nacional". Buscan aprender a leer, escribir y las cuatro operaciones. Pero, además, buscan *la verdad*. Varios testimonios recogidos precisamente en Ayacucho, lugar de origen de Sendero Luminoso, durante una coyuntura muy relevante para nuestro argumento, pueden ilustrar esta afirmación. En 1969 se produjo un importante movimiento en Ayacucho y Huanta, exigiendo la restitución de la gratuidad de la enseñanza, que había sido suprimida por el gobierno del Gral. Velasco. Los jóvenes secundarios fueron el detonante, pero en los momentos culminantes los campesinos tomaron la ciudad de Huanta y los sectores urbano-populares se levantaron masivamente en Ayacucho. Poco después, recolectando materiales para redactar sus tesis sobre dicho movimiento, Aracelio Castillo le preguntó a un dirigente campesino de Huanta como veía la situación del campesinado. El dirigente respondió:

*"En comparación con los atropellos de otros tiempos, claro que ahora está un poquito mejor. Pero necesita que se le instruya,*

### Que difícil es ser Dios

*que alguien le dé orientación, que haya cursillos... para ver si de esa manera puede progresar, puede salir de la esclavitud, del engaño, sino, seguirá siendo pobre y explotado" (Castillo, 1972: 272).*

Educarse equivaldría entonces a "salir del engaño", a partir de lo cual la educación puede adquirir un carácter explosivo. Un dirigente barrial de Ayacucho le dice al mismo Castillo (*op.cit.*: 280) poco después del movimiento de 1969:

*"Han habido movilizaciones cuando quisieron cerrar nuestra Universidad San Cristóbal de Huamanga, a la cual la tildan otros, que está malogrando a los buenos cristianos... en vez de decir que la Universidad nos está despertando, estamos aprendiendo algo nuevo, algo objetivo, lo cual no les gusta, no les cuadra en absoluto a los otros porque quieren que sigamos engañados..."*

A ese engaño, que se remonta al momento mismo de la conquista, se opondría la "verdad objetiva" a la cual se accedería a través de la educación. En pleno movimiento por la gratuidad de la enseñanza, un comunicado del Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho se expresa en estos términos:

*"La Junta Militar ha abolido la gratuidad de la enseñanza porque saben perfectamente que cuando los hijos de los obreros y campesinos abran los ojos peligrará su poder y su riqueza" (Castillo *op.cit.*: 205).*

El poder tradicional, basado no sólo en el monopolio de los medios de producción sino, además, en el monopolio del conocimiento y su manipulación engañosa, se desmorona conforme los dominados rompen ambos monopolios. Por eso la educación escolar aparece como superación del engaño y, consecuentemente, de rebeldía y "peligro" para los dominantes.

Pero si bien la lucha por la educación tiene efectos democratizadores evidentes a nivel social, no implica necesariamente

Carlos Iván Degregori

dad, la modernidad sería en cierta medida un *pidgin*. Expliquémonos.

Los antropólogos están familiarizados con el "culto del *cargo*". Surgió a raíz de la II Guerra Mundial, cuando los aliados establecieron bases militares en territorio de grupos étnicos de Papúa-Nueva Guinea y construyeron pistas donde aterrizaban clandestinamente aviones de carga (*cargo planes*). Todo aparecía cubierto de misterio: en la noche, los hachones que se encendían a los costados de la pista formaban dos filas de luces entre las cuales los *cargos* descendían del cielo. Y los papuanos que colaboraban con los aliados, veían cómo de la panza de esos aviones salían los bienes de la modernidad, algunos de los cuales les daban los aliados para garantizar su lealtad. Terminada la guerra, los aliados se retiran y cierran el aeropuerto, pero los papuanos continúan esperando que regresen los aviones, establecen el culto al avión de carga, cada cierto tiempo van al lugar donde estuvo la pista, construyen un avión de cañas, encienden todas las luces y se ponen a esperar que vuelva el "*cargo*" trayéndoles los bienes de la modernidad<sup>5</sup>.

Algo de eso tiene la escuela en nuestro país, posiblemente para todos nosotros, pero más para el campesinado. Un libro publicado hace poco por Juan Ansión (1989) revela que, en una primera etapa, la escuela en las comunidades andinas es una especie de "caja negra", de paquete tecnológico que se importa en bloque desde el exterior y cuyo contenido se desconoce. No se sabe muy bien qué hay dentro o cómo funciona, es una especie de cápsula de modernidad que se coloca en la plaza principal del pueblo, donde los hijos aprenderán los secretos mecanismos que permiten desenvolverse en el mundo contemporáneo, especialmente urbano. Se desarrolla entonces una esperanza casi sobrehumana en el poder de la educación.

Pero los hijos o nietos, que acceden a la universidad, sienten que la modernidad les llega como por hilachas, filamentos, retazos. La modernidad sería para ellos una suerte de *pidgin*, esos idiomas a medias que se hablan en algunas islas de Oceanía donde se mezclan de manera algo incoherente varias lenguas a la vez. Así es como nos llega la modernidad a

## Que difícil es ser Dios

todos en el Perú y América Latina. En la propia propuesta de Mario Vargas Llosa de convertirnos en "país europeo" hay mucho de "culto del *cargo*" y deseos de superar el *pidgin*<sup>6</sup>. Pero esta percepción de un mundo fragmentado parecería agudizarse entre aquellos jóvenes universitarios mestizos provincianos ubicados en una región como Ayacucho en la cual el elemento modernizador no fue un agente económico (mina, industria, cultivo comercial), sino fundamentalmente ideológico: una universidad. Exagerando por cierto, podríamos decir que en Ayacucho el proceso se invierte y no es el cambio económico el que conduce a transformaciones sociales y culturales, sino que primero llega la *idea*. Sin correlato material contundente, la sensación de *pidgin* se acentúa y parece resultar demasiado torturante. Son jóvenes que se encuentran en una tierra de nadie ubicada entre dos mundos: el tradicional andino de sus padres, cuyos mitos, ritos y costumbres, al menos parcialmente ya no comparten; y el mundo occidental o, más precisamente, urbano-criollo, que los rechaza por provincianos, mestizos, quechua-hablantes. Los jóvenes exigen *coherencia*, una "visión del mundo" que sustituya a la andina tradicional, que ya no es más la suya, y que les sea más asequible que las complicadas y múltiples teorías que ofrecen las ciencias sociales y/o la filosofía. Y creen encontrar lo que buscan en esa ideología rígida que se presenta como verdad única y les da la ilusión de coherencia absoluta: el marxismo-leninismo-maoísmo.

Esta sensación parecería ser común a amplios sectores juveniles y diferentes regiones, pero en Ayacucho se presenta tal vez de manera más descarnada. Además, mientras que en la mayoría de universidades los jóvenes sólo encuentran manuales o profesores que se limitan a la difusión académica de las ideas m-l, o que intentan sin éxito forjar una organización política eficaz, en la Universidad de Huamanga se configura un núcleo intelectual maoísta que sí cuaja como partido político. Por tanto, allí no sólo se encuentran los libros que enseñan esa verdad cuasi secreta, sino hombres concretos y una organización que ofrece *identidad* a quienes la vieja identidad andina tradicional de sus padres ya no les resulta suficiente. Los jóve-

Carlos Iván Degregori

nes adquieren la posibilidad de ser parte de ese nuevo ente todopoderoso, el partido "guiado por la ideología proletaria (m-l)". Porque según esa misma teoría, no es necesario que en un lugar exista el proletariado, basta que llegue la *idea* proletaria que en Huamanga se encuentra ya encarnada en un caudillo-maestro: Abimael Guzmán. En los afiches de SL un espacio central lo ocupa Guzmán con terno, anteojos y un libro en la mano. No hay en la tradición marxista otro líder en el que se destaque tanto la condición de intelectual de quien se ubica al centro de esos fusiles, de esas banderas y ese sol rojo en el fondo. A diferencia de los otros caudillos cálidos de la escena política peruana (Belaúnde, García, Barrantes), el caudillo-maestro es un caudillo frío, pero que igual puede quemar, como el hielo seco.

Esto en referencia a la franja juvenil que se adhiere a SL. Buscan verdad y coherencia y cuando creen encontrarla van a ser capaces de la máxima violencia para defenderla e imponerla.

#### Intelectuales:

El hermano perdido de los Aragón de Peralta quiere modernizar a sus indios por la vía socialista

Como es conocido, los personajes principales de *Todas las sangres* son dos hermanos terratenientes: don Bruno y don Fermín. Don Bruno era tradicionalista, "amaba" a su manera a sus indios, quería "protegerlos" del impacto de la modernización. Don Fermín, por el contrario, quería modernizarlos por la vía capitalista. Arguedas (1980: 20) pone en boca de Don Fermín la frase siguiente: "con nuestros indios yo venceré el cerco que me tienden los capitalistas de Lima".

Imaginemos un hijo perdido de los Aragón de Peralta, que no hubiera aparecido en *Todas las sangres* porque tal vez era hijo natural, en todo caso pobre, no rubio como sus hermanos sino algo más moreno. Pero también él quiere modernizar a los indios a los cuales cree tener tanto o más derecho que



## Que difícil es ser Dios

los otros hermanos. Después de todo, está más cerca de ellos por origen y posiblemente por experiencia vivida. Al tercer hijo, además, no le importa tanto la riqueza material, es un intelectual. Me estoy refiriendo a la pequeña burguesía intelectual provinciana mestiza, que constituye el núcleo original de Sendero Luminoso. Si Fermín confiaba en la economía y en el capital, este tercer hermano confía en un arma que considera mucho más poderosa: una nueva ideología, el marxismo-leninismo-maoísmo. Discrepo de algunas interpretaciones que ven a SL como un movimiento mesiánico o milenarista, enraizado en la tradición andina prehispánica. Creo que SL llega al mesianismo o a una suerte de concepción religiosa, pero por lo que podríamos llamar un "exceso de razón". Son los últimos hijos del Siglo de las Luces que docientos años más tarde, perdidos en los Andes, llegan a convertir la ciencia en religión. Los extremos se tocan. Hay un verso de González Prada, que dice: *"guerra al mezquino sentimiento / culto divino a la razón"*. La propuesta de los intelectuales provincianos que conformaron el núcleo inicial de SL sintoniza más con ese registro. Asumen el marxismo-leninismo de tal forma que lo convierten en un "culto divino a la razón". Por el grado de pasión que desarrolla y desata Sendero Luminoso, parece extraño definirlo como un movimiento hiperracionalista. Pero habría que invertir la frase de Pascal: *"el corazón tiene razones que la razón no conoce"* y decir sobre el núcleo dirigente de SL que: *"la razón tiene pasiones que el corazón no conoce"*. Cito sólo una frase como ejemplo. Cuando a Laura Zambrano (1988: 9), camarada "Meche", dirigente senderista le preguntan sobre el amor, ella responde: *"el amor tiene carácter de clase y está al servicio de la guerra popular"*.

Habría que precisar entonces que la élite provinciana que constituye el núcleo dirigente inicial de SL no es la primera ni la única, sino que forma parte de una larga tradición de élites provincianas confrontadas con el centralismo oligárquico, que en la primera mitad del siglo tendieron a adoptar posiciones indigenistas. Desde los años 20, pero especialmente a partir de mediados de siglo, en muchas partes dichas élites adoptan el marxismo. En la mayor parte de casos combinándolo con una

Carlos Iván Degregori

revaloración de lo andino que los entronca con el anterior indigenismo. José Carlos Mariátegui es el precursor de esa revaloración. No es el caso de SL, cuyos documentos oficiales ignoran absolutamente la dimensión étnica y/o tienden a desechar de plano la revaloración cultural andina como "folclor" o manipulación burguesa<sup>7</sup>.

En el núcleo inicial de SL encontramos, pues, continuidades con una tradición intelectual, pero también rupturas. En ese sentido, la senderista resulta la más "fría" de las propuestas marxistas que surgen en el Perú durante los años 60 y 70. Sin embargo, una visión que se pretende absolutamente científica se convierte en tremendamente afectiva y termina ofreciendo a sus miembros una fortísima identidad cuasi religiosa, fundamentalista. Cito una frase decisiva de uno de los documentos más importantes de SL donde se define al comunismo como:

*"La sociedad de la 'gran armonía', la radical y definitiva nueva sociedad hacia la cual 15 mil millones de años de materia en movimiento, de esta parte que conocemos de la materia eterna, se enrumba necesaria e inconteniblemente..."*

*Única e insustituible nueva sociedad, sin explotados ni explotadores, sin oprimidos ni opresores, sin clases, sin Estado, sin partidos, sin democracia, sin armas, sin guerras" (PCP 1986: 20).*

Sociedad sin movimiento, habría que añadir. No es de extrañar que anhelan esa suerte de nirvana que definen como la sociedad de la "gran armonía", pues son capas sociales que resultan terriblemente trituradas por el tipo de movimiento histórico que se produce en este país. La de SL pretende ser, no obstante, una epopeya cósmica. Para culminarla, cual intelectuales/guerreros al servicio de esa ciencia exactísima que regula el universo como un desmesurado ballet cósmico, tienen que ordenarlo y planificarlo todo de acuerdo al Libro, de acuerdo al marxismo-leninismo-maoísmo, venciendo o destruyendo lo que se oponga a sus leyes ineluctables<sup>8</sup>. Cuatro siglos después, otro Libro Sagrado irrumpe en otro momento crucial de

## Que difícil es ser Dios

nuestra historia. Y sucede que, de acuerdo al Libro del marxismo-leninismo-maoísmo la sociedad peruana es "semifeudal". Tal vez la misma propuesta senderista no hubiera tenido que generar tanta violencia en la China de los años 30, porque allí no hubieran encontrado, por ejemplo, ingenieros reparando torres eléctricas, agrónomos haciendo extensión rural o antropólogos asesorando federaciones campesinas. La posibilidad de asesinarlos no hubiera estado ni siquiera planteada: no existían. Considero que el grado de violencia que desarrolla SL es tan grande, entre otras causas, porque tienen que adecuar la realidad a la idea y para eso no sólo tienen que detener el tiempo sino retrocederlo. Como si en este país, con el desarrollo de lo que ellos definen como "capitalismo burocrático", hubieran crecido demasiadas ramas podridas, o para usar de nuevo a González Prada, demasiados "*frutos de aroma deletéreo*". Entonces tienen que podarlos, hasta que la página vuelva a quedar en blanco y sobre ella puedan entonces escribirle el libreto a *sus indios*<sup>9</sup>.

Cuando afirmo que quieren adecuar la realidad a su idea, no quiero decir que entre ambas no haya ningún punto de contacto. Si así fuera, no hubieran podido construirse una base social. Visto desde Ayacucho, o desde la sierra sur-central en general, el Perú tiene mucho de "semifeudal". Si bien los terratenientes prácticamente han desaparecido, subsisten el gamonalismo y su sustento económico, el capital comercial precapitalista con su secuela de coacción y abusos (véase: Manrique 1989). La élite intelectual que da origen a SL surge en ese ambiente de decadencia "semifeudal", debilidad mercantil y, al mismo tiempo, esperanza exacerbada en el progreso, que se canaliza a través del empuje por la educación.

No es de extrañar que dicha élite se configure en la Universidad de Huamanga, la más moderna de provincias, enclavada en la región más pobre de los Andes (véase: Degregori 1985), ni que el movimiento más importante en esa región entre los años 50 y 70 no fuera, como en el resto de los Andes, un movimiento por la tierra, sino por la gratuidad de la enseñanza en 1969.

Carlos Iván Degregori

Surgido en una región con poca tradición de organización independiente y democrática y donde, como dijéramos, llegó primero la idea, SL recoge y exacerba ambos registros. Lleva el ansia de progreso a la máxima elaboración a través del marxismo-leninismo-maoísmo. Pero al mismo tiempo, lleva también al extremo el autoritarismo de las viejas élites *mistis* provincianas a contracorriente de la tendencia principal en el país, que apunta más bien al resquebrajamiento del poder *misti* y el fin de la "dominación total".

En efecto, desde el punto de vista de los sectores populares rurales y urbanos, posiblemente lo más importante que haya sucedido en este país desde la sublevación de Túpac Amaru sea el muy amplio y múltiple proceso de organización que, a pesar de sus limitaciones, hacían del Perú, al menos a principios de la década de 1980, un país con una de las redes más tupidas de organización popular independiente en América Latina. En ese contexto, si la "dominación total" (Portocarretero 1984) o el "triángulo sin base" (Cotler 1968) definen la relación tradicional o "semifeudal" entre *mistis* e indios, entonces, por su práctica, SL constituye una nueva forma de ser *misti*. Porque un rasgo fundamental de su accionar es el desconocimiento de la organización popular (comunidades campesinas, sindicatos obreros, asociaciones vecinales, etc.) y su reemplazo por los denominados "organismos generados": los "*movimientos propios como organizaciones generadas en los diferentes frentes de trabajo por el proletariado*" (PCP 1988b: VII, subrayado nuestro) es decir, por ellos, por el partido que "lo decide todo" como antes lo decidían todo los señores y los poderes locales; por el partido que ha reemplazado al proletariado, y al pueblo en general, expropiándole su ser y su capacidad de decisión<sup>10</sup>.

Por eso, al hablar de las zonas rurales me refiero a SL y sus indios, por la forma vertical como se vinculan con el campesinado andino. Dioses de una religión beligerantemente mono-teísta, no admiten a nadie más en su Olimpo: deben ser los únicos ordenadores del mundo rural. Pero en este país, a diferencia de la China de los años 30 y a pesar de la debilidad creciente del Estado y de la sociedad civil en medio de la crisis

## Que difícil es ser Dios

actual, esos espacios donde ellos quisieran ser solitarios demiurgos, se encuentran relativamente poblados por organizaciones campesinas, sindicales, partidos de izquierda, iglesia progresista, organizaciones no-gubernamentales de desarrollo, etc. y por eso la violencia senderista se abate no sólo contra el Estado, sino también contra esos otros actores, porque el PCP-SL tiene que ser el único en relación con esas masas para entonces, finalmente, *“educarlas en la guerra popular”* (PCP 1988b: VI).

Así es como plantean la relación partido-masas los principales documentos de SL: *“...la guerra popular es un hecho político que va machacando con acciones contundentes las ideas en la mente de los hombres...”* (PCP 1988b: IV). Cito a continuación al propio Abimael Guzmán (1988: 36), llamado presidente Gonzalo por sus seguidores:

*“...a las masas hay que enseñarles con hechos contundentes para con ellos remacharles las ideas... las masas en el país necesitan la dirección de un Partido Comunista, esperamos, con más teoría y práctica revolucionaria, con más acciones armadas, con más guerra popular, con más poder, llegar al corazón mismo de la clase y del pueblo y realmente ganarlo. ¿Para qué? Para servirlo, eso es lo que queremos”*. (subrayados nuestros).

El lenguaje es de una violencia impresionante contra las masas, que en el mismo párrafo se dice amar y servir. Se trata de una relación ambigua, tan peruana además. Por eso SL parece un hermano más de los Aragón de Peralta, la síntesis de don Fermín (modernización) y don Bruno (amor autoritario, tortuoso, violento, del superior por el inferior, del maestro por el alumno bueno pero algo torpe al cual hay que enseñarle que “la letra entra con sangre”).

Cuando el marxismo clásico dice que “la práctica es el criterio de verdad”, se supone que se trata fundamentalmente de la práctica de las amplias masas. En la cita anterior es básicamente la práctica *de la vanguardia* la que constituye el

---

## Notas

(1) El presente trabajo forma parte de una investigación que el autor desarrolla en el Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Fue expuesto en un seminario sobre "Propuestas culturales y comunicación política en el Perú", que tuvo lugar en Lima en junio de 1989, organizado por Calandria, IDS, Illa y Tarea. Se han añadido las notas a pie de página y las referencias bibliográficas. Una primera edición fue publicada por El zorro de abajo, ediciones en noviembre de 1989. El título es prestado de la novela de ciencia ficción soviética de A. y B. Strugatski: *Qué difícil es ser Dios*, ed. MIR, Moscú 1974.

(2) Nos limitamos a señalar apenas algunas de las características que adquiere la educación en los Andes. No nos explayamos, por ejemplo, en sus evidentes aspectos etnocidas ni en su utilización como instrumento de dominación de nuevas clases burguesas. Al respecto véase: Montoya (1980, pp. 310 y sgts.).

(3) Fue Rodrigo Montoya (1980: 309 y sgts.) quien primero llamó la atención sobre lo que significaba la educación para

el campesinado andino: paso de la noche al día, de la ceguera a la visión. Esas mismas asociaciones aparecen en estos testimonios, y otras más:

<i>Educación</i>	<i>Ausencia de educación</i>
Atraso	Progreso
Esclavitud	Libertad
Engaño	Verdad
Pobreza	Bienestar
Explotación	Igualdad
Ausencia de guía	Guía
Vicios (coca, trago, etc.)	Virtud

Pero advertimos una diferencia. Para Montoya, la educación cumple un rol liberador sólo frente a la dominación ideológica feudal; pero no sería sino un medio para implantar una dominación ideológica capitalista más vasta. En otros artículos hemos cuestionado esta generalización (Degregori 1986, 1989a). Añadamos que, según los testimonios aquí citados, la educación no es necesariamente un "aparato ideológico de Estado" sin fisuras. La expansión del marxismo en las universidades, por ejemplo, difunde elementos ideológicos anticapitalistas entre

Carlos Iván Degregori

criterio de verdad, que debe ser *machacado* desde fuera. Es que para SL: *"salvo el poder, todo es ilusión"*. Si eso es así, si el poder es lo único real, entonces el partido, que es el instrumento central para conquistar ese poder, es lo único real. Salvo el partido todo es ilusión. La sociedad, por ejemplo, que sólo adquiere realidad cuando la toca el partido.

Señalo un ejemplo: la actitud de SL frente a los paros nacionales. Entre 1977 y 1988 tuvieron lugar en el Perú nueve paros nacionales. En los más contundentes (julio 1977 y mayo 1978), millones de personas participaron en todo el país, configurando posiblemente las movilizaciones más importantes en la historia del Perú contemporáneo. La actitud de SL frente a los ocho primeros paros varió entre la absoluta indiferencia y la oposición frontal pues, según ellos, los paros estaban dirigidos por el "revisionismo" y servían al "socialimperialismo". Por primera vez, en enero de 1988 SL decidió apoyar el noveno paro nacional, que resultó apenas regular. La participación de SL, a su vez, se limitó a acciones menores y muy puntuales, siendo la principal la interrupción del mitin convocado por la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) en el centro de Lima donde hicieron estallar petardos<sup>11</sup>. Al día siguiente, sin embargo, el titular de *El Diario*, vocero oficial de SL, decía: *"Día histórico para el proletariado peruano"* (véase: *El Diario*, 28/29/30.1.88). Evidentemente, no era "día histórico" por la dimensión de la medida de lucha sino porque el partido había decidido apoyarla, produciendo una suerte de Pentecostés proletario que marcaba *"un nuevo rumbo para la clase obrera"* (*El Diario*, 30.1.88.: 7), que *"por primera vez se nutría de una experiencia más elevada de lucha"* (*El Diario*. 1.2.88.: 10).

Para SL somos, pues, una especie de arcilla, de barro que ha de ser modelado por el partido y su ideología todopoderosa a su imagen y semejanza.

## Carlos Iván Degregori

frangas juveniles. También en las escuelas se difunde lo que Portocarrero y Oliart (1989) denominan la "*idea crítica del Perú*". Aunque es necesario precisar que el marxismo comparte la misma fe en el progreso que el capitalismo y que, al menos las versiones marxistas-leninistas "duras" que se imponen en nuestras Universidades, comparten también el autoritarismo y la vocación "*liquidadora de la cultura andina*" que Montoya advierte en la escuela.

(4) En la década de 1970 los manuales de marxismo de Politzer, Martha Harnecker y en especial los de la Academia de Ciencias de la URSS, adquieren enorme difusión en las universidades nacionales y luego entre los estudiantes secundarios y de institutos superiores, llegando a crear un cierto "sentido común" que favorece la posterior expansión de una propuesta como la de SL, entre ciertas franjas juveniles universitarias. Al respecto, véase Degregori (1989b).

(5) No discutiremos aquí el concepto de "modernidad". Bástenos decir que para los habitantes de Nueva Guinea ésta aparecía como un conjunto de bienes finales manufacturados, desligados de su contexto global, sin indicio alguno de cómo y dónde se producían. En el caso de las poblaciones andinas, vinculadas durante cuatro siglos a Europa, la situación es diferente. Pero luego de la derrota de Túpac Amaru II y a lo largo de la República, cuando la categoría "indio" se confunde con "campesino po-

bre", los *mistis* se convierten en intermediarios/tapones que tienden a monopolizar la comunicación entre ambos mundos. En las últimas décadas, la expansión del mercado y del Estado hacia zonas rurales (ferias, carreteras, burocracia), abren la posibilidad de modificar la relación tradicional *misti*/indio. A través de la organización y la lucha por derechos básicos (tierra, trabajo, educación), los antiguos indios acceden al mundo urbano moderno de donde llegan no sólo bienes sino ideas.

(6) Jürgen Golte y Billie Jean Isbell, entre otros, me han hecho ver que mi comparación no es exacta. El *pidgin* es otra cosa. Acepto la observación. Me reafirmo, sin embargo, en la importancia de esa angustia producida por una modernidad que llega por hilachas o retazos incoherentes y dejo para otro trabajo una elaboración más adecuada al respecto.

(7) El rechazo incluye a José María Arguedas, a quien un editorial de *El Diario* (9.6.88: 12) presenta como "*aplicado discípulo y animador en el Perú de la antropología norteamericana...*" que en plena 2a. Guerra Mundial "se ufanaba de su bigotito hitleriano".

(8) En estas páginas nos venimos refiriendo centralmente al contingente de intelectuales y jóvenes formados entre los años 60 y 70, con el cual SL inicia sus acciones armadas en 1980. Luego, conforme incorpora nuevos cuadros y simpatizantes, especialmente cuando se expande hacia la zona cocalera del Alto Hualla-



## Que difícil es ser Dios

ga y hacia Lima, la situación se complica. Con respecto a la ideología, podríamos imaginar la relación entre la vieja columna de cuadros, los nuevos cuadros intermedios y los militantes y simpatizantes de base que participan en los "organismos generados" y/o en el "Ejército Guerrillero Popular", como aquella existente entre teólogos, curas de pueblo y simples feligreses. Conforme nos alejamos de la cúpula, las motivaciones y los modos de actuar varían crecientemente. Creemos, sin embargo, que en un partido vertical (que se define como "máquina de guerra") e hiperideologizado, que enfatiza constantemente que la unidad ideológica es fundamental, los que llamamos "teólogos" siguen teniendo un peso decisivo.

(9) La violencia de SL exagera porque considera que, prácticamente todo aquello que no sea "generado" por el partido está contaminado, es parte o se

encuentra al servicio de algún sistema: del "viejo Estado burocrático-terrateniente", el capitalismo burocrático, el imperialismo o el socialimperialismo. Ello incluye las comunidades campesinas, los alcaldes elegidos por voto popular, las organizaciones no-gubernamentales de desarrollo y las organizaciones sindicales y populares, especialmente aquellas influenciadas por otros partidos de izquierda.

(10) El ejemplo más notorio son los denominados "paros armados", que se suceden desde 1987 en diferentes ciudades y que ningún sindicato ni frente regional convoca, sino el partido (SL) o sus "organismos generados".

(11) Es que para SL la lucha era contra el gobierno y *también* contra los organizadores del paro, es decir, contra la CGTP. Véase: "Todos contra el APRA y el oportunismo", en: *El Diario* (28.1.88.: 1).

---

## Referencias Bibliográficas

ANSION, Juan:

1989 *La escuela en la comunidad campesina*, Min. de Agricultura/Min. de Educación/FAO/COTESU, Lima.

ARGUEDAS, José María:

1980 *Todas las sangres*, Ed. Milla Bartres, Lima.

CASTILLO, Aracelio:

1972 *El movimiento popular de junio de 1969 (Huanta y Huamanga, Ayacucho)*. Tesis para optar el grado de Doctor en Sociología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, programa Académico de Ciencia Social, Lima.

CEPAL:

1985 *Anuario Estadístico de América Latina*, ed. 1984, ONU, junio p. 130.

COTLER, Julio:

1968 "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en la sociedad rural", en: Matos, José et al.: *Perú Problema # 1*, IEP Lima, pp. 153-197.

Que difícil es ser Dios

CHAVEZ DE PAZ, Denis:

1989 *Juventud y terrorismo. Características sociales de los condenados por terrorismo y otros delitos*, IEP. Lima.

DEGREGORI, Carlos Iván:

1985 *Sendero Luminoso: I. Los hondos y mortales desencuentros, II. Lucha armada y utopía autoritaria*, Documentos de Trabajo # 4 y 6, IEP, Lima.

1986 "Del mito de Inkarrí al 'mito' del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional", en *Socialismo y participación* # 36, diciembre, pp. 49-56.

1989a "Prólogo", en: Ansión, Juan... *La escuela en la comunidad campesina*, Min. de Agricultura/Min. de Educación/FAO/COTESU, Lima, pp. 13-20.

1989b *Ciencias Sociales, Estado y Sociedad en el Perú*, IEP proyecto de investigación, manuscrito, Lima.

ECO, Umberto:

1986 La nueva edad media en: *Suplemento de La República*, 19.11.86., pp. 7-8.

EL DIARIO:

1989 "El 'contraelviento' de Yuyachkani", en: *El Diario*, 24.5.89: 16.

GUZMAN, Abimael:

1988 "Presidente Gonzalo rompe el silencio. Entrevista en la clandestinidad", en: *El Diario*, 24.7.

J.C.F.:

1988 "Pensamiento Gonzalo: marxismo del nuevo siglo (VIII)", en: *El Diario*, Lima 9 de junio, p. 12.

Carlos Iván Degregori

MANRIQUE, Nelson:

1989 "La década de la violencia", en *Márgenes* # 5, Lima, pp. 137-182.

MARZAL, Manuel:

1979 "Funciones religiosas del mito en el mundo andino cuzqueño", en: *Debates en Antropología* # 4, Lima, PUC.

MONTOYA, Rodrigo:

1980 *Capitalismo y no capitalismo en el Perú. Un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Mosca Azul editores, Lima.

PARTIDO COMUNISTA DEL PERU:

1986 *Desarrollar la guerra popular sirviendo a la revolución mundial*, mimeo.

1988a "Documentos fundamentales del Primer Congreso del Partido Comunista del Perú (Congreso marxista. Congreso marxista-leninista-maoísta, pensamiento Gonzalo), en: *El Diario*, Lima 8 de enero.

1988b "Bases de discusión. El PCP llama a las masas a luchar por el poder. El pensamiento Gonzalo y los trabajadores", en: *El Diario*, Lima 8 de enero.

PORTOCARRERO, Gonzalo:

1984 *La dominación total*, mimeo, PUC, Lima.

PORTOCARRERO, Gonzalo y OLIART, Patricia:

1989 *El Perú desde la escuela*, IAA, Lima.

STERN, Steve:

1987 "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the An-

Que difícil es ser Dios

dean Experience", en: *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th. Centuries*, pp. 3-28, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.

ZAMBRANO PADILLA, Laura:

1988 "Nuestra vida cotidiana es la guerra", entrevista en: *El Diario*, Lima 14 de marzo, pp. 7-10.