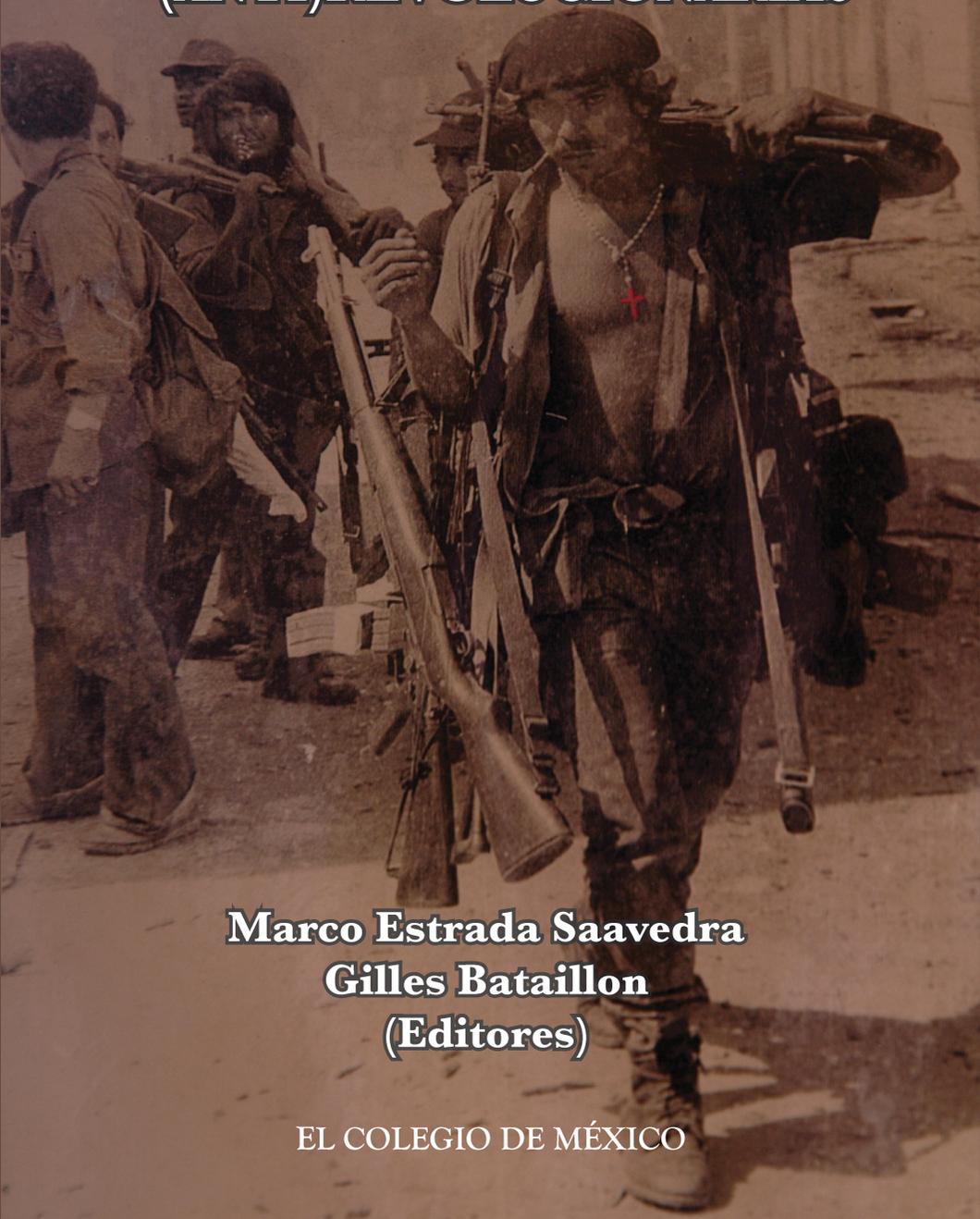


# **CRUZADAS SECULARES**

## **RELIGIÓN Y LUCHAS**

### **(ANTI)REVOLUCIONARIAS**



**Marco Estrada Saavedra**  
**Gilles Bataillon**  
**(Editores)**

EL COLEGIO DE MÉXICO



CRUZADAS SECULARES:  
RELIGIÓN Y LUCHAS  
(ANTI)REVOLUCIONARIAS

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

CRUZADAS SECULARES:  
RELIGIÓN Y LUCHAS  
(ANTI)REVOLUCIONARIAS

*Marco Estrada Saavedra*  
*Gilles Bataillon*  
(editores)



EL COLEGIO DE MÉXICO

322.1098

C9577

Cruzadas seculares : religión y luchas (anti)revolucionarias / Marco Estrada Saavedra, Gilles Bataillon, editores – 1ª ed. – México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2012.  
226 p. ; 22 cm.

ISBN 978-607-462-355-0

1. Religión y política – América Latina. 2. América Latina – Religión. 3. Revoluciones. 4. Teología de la liberación – América Latina. 5. Ejército Zapatista de Liberación Nacional (México). 6. Iglesia y problemas sociales – América Latina. I. Estrada Saavedra, Marco, 1971- ed. II. Bataillon, Gilles, coed.

Primera edición, 2012

D.R. © El Colegio de México, A. C.  
Camino al Ajusco 20  
Pedregal de Santa Teresa  
10740 México D. F.  
www.colmex.mx

ISBN: 978-607-462-355-0

Impreso en México

# ÍNDICE

|                                                                                                                                                                                             |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| INTRODUCCIÓN. CRUZADAS SECULARES: ENSAYOS SOBRE LA PRAXIS DE<br>LA ACCIÓN ARMADA, <i>Marco Estrada Saavedra y Gilles Bataillon</i>                                                          | 9  |
| CRUZADAS SECULARES: IMAGINARIO RELIGIOSO Y LUCHAS<br>REVOLUCIONARIAS EN AMÉRICA LATINA, <i>Jean-Pierre Bastian</i>                                                                          | 17 |
| Introducción                                                                                                                                                                                | 17 |
| La explicación sociológica clásica de las relaciones<br>entre lo religioso y lo político                                                                                                    | 19 |
| La secularización paradójica de América Latina                                                                                                                                              | 21 |
| Las fronteras porosas entre imaginario cristiano<br>y guerrilla                                                                                                                             | 25 |
| Conclusión                                                                                                                                                                                  | 31 |
| Bibliografía                                                                                                                                                                                | 32 |
| UNA EXPRESIÓN CRISTIANA DEL RADICALISMO SOCIOPOLÍTICO EN<br>AMÉRICA LATINA: LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN ENTRE CRUZADA<br>ANTISACRIFICIAL Y SACRIFICIO CRÍSTICO, <i>Malik Tahar Chaouch</i> | 35 |
| La “conversión” revolucionaria de la teología de la liberación                                                                                                                              | 37 |
| De la revolución sin violencia al radicalismo sin revolución                                                                                                                                | 40 |
| La crítica teológica de la cristiandad y del racionalismo<br>moderno                                                                                                                        | 45 |
| La doble filiación trágica de la teología de la liberación                                                                                                                                  | 48 |
| Conclusión                                                                                                                                                                                  | 52 |
| Bibliografía                                                                                                                                                                                | 54 |
| DEL APOCALIPSIS AL FIN DE LA HISTORIA: LOS AGENTES DE PASTORAL<br>Y EL EZLN EN CHIAPAS, <i>Marco Estrada Saavedra</i>                                                                       | 55 |
| Introducción                                                                                                                                                                                | 55 |
| La política de la fe                                                                                                                                                                        | 58 |
| Del Apocalipsis al fin de la historia                                                                                                                                                       | 64 |

|                                                                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| La relación de los agentes de pastoral con el EZLN                                                                      | 71  |
| Los usos políticos de la religión                                                                                       | 78  |
| Conclusión                                                                                                              | 81  |
| Bibliografía                                                                                                            | 82  |
| UN JESÚS MUY COMPAÑERO. UN TESTIMONIO DE LIBERACIÓN,                                                                    |     |
| <i>Anaité Galeotti</i>                                                                                                  | 85  |
| Bibliografía                                                                                                            | 101 |
| EN DEFENSA DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL: LA FORMACIÓN DE LAS TROPAS GENOCIDAS DEL EJÉRCITO DE GUATEMALA (1981 Y 1982), |     |
| <i>Manolo E. Vela Castañeda</i>                                                                                         | 103 |
| Introducción                                                                                                            | 103 |
| El inicio del genocidio, el final de la rebelión indígena y campesina                                                   | 105 |
| Organizar: capturar, invadir y encuadrar                                                                                | 107 |
| Adoctrinar: la imagen y la palabra                                                                                      | 125 |
| El desarrollo de la guerra                                                                                              | 139 |
| La guerra de guerrillas pone a prueba la moral                                                                          | 149 |
| Conclusión                                                                                                              | 154 |
| Bibliografía                                                                                                            | 157 |
| ERNESTO GUEVARA: HÉROE REVOLUCIONARIO Y APOLOGISTA                                                                      |     |
| DEL PODER EGÓCRATA, <i>Gilles Bataillon</i>                                                                             | 161 |
| Las imágenes del héroe revolucionario                                                                                   | 161 |
| <i>La guerra de guerrillas</i> , un libro y su contexto                                                                 | 168 |
| El egócrata y su vanguardia armada                                                                                      | 173 |
| La sacralización del foquismo                                                                                           | 185 |
| Bibliografía                                                                                                            | 190 |
| DISCURSO Y VIOLENCIA POLÍTICA EN SENDERO LUMINOSO,                                                                      |     |
| <i>Carlos Iván Degregori</i>                                                                                            | 195 |
| La violencia de Sendero Luminoso desde el análisis del discurso                                                         | 196 |
| La maduración de un cosmócrata y la formación de una comunidad de discurso                                              | 198 |
| Epílogo: la violencia, el genio y la botella                                                                            | 220 |
| Bibliografía                                                                                                            | 222 |
| SOBRE LOS AUTORES                                                                                                       | 225 |

INTRODUCCIÓN.  
CRUZADAS SECULARES:  
ENSAYOS SOBRE LA PRAXIS  
DE LA ACCIÓN ARMADA

MARCO ESTRADA SAAVEDRA  
GILLES BATAILLON

A raíz de la revolución cubana las guerrillas y las prácticas de la contrainsurrección ocuparon un lugar central en la escena sociopolítica latinoamericana. Pensemos nada más en el aura del guerrillero mártir que fue Guevara. Los años sesenta y setenta presenciaron la multiplicación de los movimientos guerrilleros inspirados por la Revolución cubana, tanto en América Central como en Sudamérica. Entre éstos, los sandinistas nicaragüenses fueron los únicos que llegaron al poder (1979); los demás, o casi todos los demás, fueron derrotados. Mientras la columna militar del Che en Bolivia fue reducida fácilmente (1967), otros grupos guerrilleros, como los “tupamaros” uruguayos y los “montoneros” argentinos, sólo pudieron ser derrotados tras la instauración de un verdadero terrorismo de Estado por parte de gobiernos militares que se concebían a sí mismos como paladines que arrasarían la hidra comunista. Los años setenta y ochenta también se destacaron por el resurgimiento de las guerrillas en América Central, así como en Colombia y Perú. Aquí también el dúptico insurrección-contrainsurrección siempre estuvo en la primera plana de la vida política en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, igual que en Colombia y Perú. Por último, los años noventa presenciaron el surgimiento de un movimiento guerrillero en el estado mexicano de Chiapas.

Este libro se propone indagar cuáles fueron las representaciones que nutrieron el imaginario y la práctica tanto de estos guerrilleros como de los militares que se encargaron de combatir-

los. Para ello, conviene que se inscriba en un tiempo largo de las representaciones políticas latinoamericanas. Como lo subrayó con gran tino Daniel Pécaut, de las independencias a los años setenta el orden y la violencia tomaron lugares centrales y complementarios en las representaciones políticas del subcontinente. Mientras la violencia tenía que ver con las modalidades de las acciones del conjunto de los protagonistas, también remitía a lo que constituía un “afuera” de la civilización: clases populares urbanas o rurales, grupos indígenas. Esto es, no constituía el reverso funcional del orden sino que estas dos categorías tenían su fundamento en una misma visión de lo social como algo fundamentalmente inacabado y por ello condenado a la barbarie si no era sometido al orden.<sup>1</sup> Como lo han señalado muchos estudiosos, el uso de la violencia fue una manera legítima de constituirse en actores sociopolíticos y de ser reconocidos como sujetos de derechos en la escena política, con lo cual era posible participar en el juego político.<sup>2</sup> Si bien estos dos planos de la acción y de las representaciones de las guerrillas hoy en día son relativamente bien conocidos, hay otros planos de sus acciones y de sus representaciones que casi no han sido explorados, de manera notable los préstamos tomados de una retórica muy hecha que viene del cristianismo y, dentro de ésta, igualmente notable, el imaginario del sacrificio de Cristo y el de la cruzada. Estas representaciones y prácticas son las que nos proponemos explorar a la vez mediante reflexiones realizadas a escala latinoamericana o centroamericana y a partir de estudios de los casos mexicano, guatemalteco y cubano. Estas reflexiones guardan su distancia con respecto a cualquier interpretación culturalista o esencialista del peso de la tradición cristiana en el imaginario sociopolítico latinoamericano. Lejos de ello, nuestra intención es indagar acerca de la manera en que cierto número de esquemas tomados del cristianismo —de ahí el término de cruzadas seculares— fueron reutilizados y modificados por los actores

<sup>1</sup> Daniel Pécaut, *Orden y violencia. Evolución socio-política de Colombia entre 1930 y 1953*, edición original en francés (1987), traducción al español de Alberto Valencia Gutierrez, Bogotá, Norma, 2001.

<sup>2</sup> Charles W. Anderson, *Cambio político y económico en la América Latina*, edición original en inglés (1967), traducción al español de Guillermo Cárdenas y J.L. Pérez Hernández, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

mismos para apuntalar sus praxis. No hemos querido ser exhaustivos ni nos mueve un prurito de conocimiento enciclopédico en los distintos ensayos que componen este libro. Por el contrario, hemos querido aventurar las interpretaciones sin perder de vista los fenómenos en sí mismos, tanto a escala del subcontinente como de una corriente religiosa, o en el otro extremo en el marco de un testimonio o sobre la base de estudios de caso.

En su colaboración, “Cruzadas seculares: imaginario religioso y luchas revolucionarias en América Latina”, Jean-Pierre Bastian se interesa por las dimensiones religiosas de la acción revolucionaria con el fin de proponer que las guerrillas fueron, al unísono, religiosas y seculares. Para ello, en lugar de considerar la religión como un subsistema social con una lógica autónoma de operación y organizaciones y actores particulares, la observa, en términos funcionales, como aquel conjunto de fenómenos que establecen una relación con lo trascendente y sagrado. Gracias a lo anterior, puede aprehender los lazos entre aquella y la política en América Latina. De esta manera da cuenta de cómo, a pesar de los procesos de secularización de los últimos 150 años, el imaginario religioso impregna discursos y prácticas políticas en nuestra región, los cuales son analizados en una suerte de fenomenología de las actitudes y representaciones religiosas que caracterizan a los movimientos revolucionarios latinoamericanos.

Como lo demuestran los siguientes tres capítulos, la relación religión-política no fue, de ninguna manera, unidireccional. En efecto, también algunos actores religiosos apostaron por la acción revolucionaria en lo que consideraban una actitud congruente con sus creencias cristianas. En particular, es el caso de teólogos, agentes de pastoral y laicos que, ya sea desde la reflexión teológica o bien desde la labor pastoral cotidiana con la feligresía, buscaban conciliar el sentido de los Evangelios, la Iglesia y su fe con la participación cristiana en movimientos seculares y su compromiso por la transformación de la realidad social.

En “Una expresión cristiana del radicalismo sociopolítico en América Latina: la teología de la liberación entre cruzada anti-sacrificial y sacrificio crístico”, Malik Tahar Chaouch explora las condiciones y evoluciones que hicieron posible la conversión de los teólogos de la liberación al radicalismo revolucionario, tomando

en cuenta los contradictorios nexos entre la teología liberacionista y el imaginario cristiano de la cruzada, por un lado, y sus implicaciones sociopolíticas, por el otro. A pesar de los esfuerzos críticos de dichos teólogos por distanciarse del “catolicismo de conquista” y de la modernidad occidental con vistas a superar, mediante un “cristianismo liberador” y “antisacrificial”, el colonialismo político, económico, cultural y religioso impuesto en la región, esta teología no pudo romper, sin embargo, con las regulaciones y modos de pensar de la Iglesia católica ni con el racionalismo occidental. La tensión dentro de la figura de la “liberación” (en sus dimensiones de promesa del Reino de Dios en la Tierra y de ruptura revolucionaria con el orden social existente) no pudo ser resuelta por esta teología que, a pesar de su secularización mediante la apropiación de cierta ciencia social de inspiración marxista, no dejaba de pensar la realidad social en oposiciones binarias simplistas, que poco contribuían tanto a su comprensión crítica como a su transformación práctica por parte de los sujetos populares.

Parte de estas tensiones se pueden observar concretamente en el capítulo de Marco Estrada Saavedra, “Del Apocalipsis al fin de la historia: los agentes de pastoral y el EZLN en Chiapas”, en donde se analiza la compleja y cambiante relación entre un grupo de agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal de las Casas y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En efecto, aquí se estudian, por un lado, las dimensiones simbólicas e ideológicas que permitieron una “alianza” entre estos actores y, por el otro, las formas concretas que adquirió esta relación desde 1983 hasta 1999. Los puntos de encuentro se localizan en su anticapitalismo común, es decir, en su rechazo radical de la sociedad moderna liberal, democrática y mercantilista, considerada por ambos como la fuente de todos los males: ya sea como un obstáculo para el advenimiento del Reino de Dios en la Tierra o como el orden de la explotación y dominación de clase. El instrumento secular para la consecución de tal fin sería la *política de la fe*. En la actividad de los agentes de pastoral ésta adquiriría una función profética que le atraería dolor y sufrimiento como un índice de su verdad. La condición de posibilidad de esta política se encontraría en la conversión radical personal, que, puesta al servicio del bien común, permitiría construir una comunidad cristiano-política en

la que la política estaría al servicio de todos y, por lo tanto, sin excluir a nadie, ya que, en su misión universal, trascendería los particularismos y diferencias.

En el capítulo de Anaité Galeotti, “Un Jesús muy compañero. Un testimonio personal de liberación”, se puede observar cómo opera dicha *política de la fe* en una laica comprometida con la redención de los pobres y la lucha popular-revolucionaria en la Guatemala del último cuarto del siglo pasado. El paso de la concepción tradicional de Dios padre —distante, omnisciente y castigador— a la de un Jesús solidario con los oprimidos refleja, en este relato, justamente la historia de constitución del sujeto católico-liberacionista. En efecto, si bien la “toma de conciencia” es un acto personal, en este fragmento biográfico queda claro, sin embargo, que se trata de un proceso colectivo complejo en el que se enlazan las vivencias familiares y escolares, las experiencias de las comunidades eclesiales de base, los cambios y conflictos dentro de la Iglesia católica, las luchas populares e indígenas y, por supuesto, la política nacional e internacional. En el contexto social y político radicalizado de la Guatemala de finales de los años setenta el compromiso con los pobres para construir el *Reino de Dios en la Tierra* condujo a la autora, y a muchos otros, a integrarse al “proceso popular revolucionario”, apuesta ésta que, en términos cristianos, era interpretada como la muestra más grande de amor por los amigos y el pueblo: dar la vida por éstos. De este modo, tiene lugar una segunda transición: de “cristiana activista” a “militante clandestina urbana” o “cristiana revolucionaria”, que enmarca su vida en un aprendizaje continuo de caminar, primero, *hacia* los pobres, posteriormente *por* éstos y, finalmente, *con* ellos.

“En defensa de la civilización occidental: la formación de las tropas genocidas del Ejército de Guatemala (1981 y 1982)”, Manolo E. Vela Castañeda da cuenta de que no sólo los actores revolucionarios de izquierda pueden considerarse *cruzados seculares*, sino, también, sus opositores armados, quienes asumieron el desafío comunista como una lucha no exenta de dimensiones religiosas. Como en los dos capítulos precedentes, en éste lo que se estudia no es otra cosa que la constitución de un actor particular: el soldado integrante de las tropas guatemaltecas capaz de perpetrar crímenes de lesa humanidad. En el contexto de la entrada triunfante a

Managua del Frente Sandinista de Liberación Nacional, en 1979, y de la acumulación de fuerzas y el avance creciente del Ejército Guerrillero de los Pobres, a principios de 1980, el Ejército de Guatemala, temeroso de un desenlace parecido al de Nicaragua, opta por replantear su estrategia con el fin de preservar la patria, la cristiandad y la civilización occidental de la amenaza comunista. De tal suerte, la combinación de los procesos de organización militar (a través del reclutamiento mediante captura, entrenamiento y encuadramiento del soldado en la institución militar total), el adoctrinamiento (por medio de propaganda oral, escrita y audiovisual) y el desarrollo de la guerra constituyeron las condiciones de posibilidad de la construcción de las tropas genocidas.

En “Ernesto Guevara: héroe revolucionario y apologista del poder egócrata”, Gilles Bataillon cuestiona, a propósito de la figura y función del Che en las *cruzadas seculares* latinoamericanas, dos mitos fundamentales en el imaginario revolucionario de la región: por un lado, la supuesta radicalización y burocratización de la revolución cubana a causa de las presiones de Estados Unidos y, por el otro, aunque íntimamente relacionado con el anterior, la desvinculación de Ernesto Guevara del totalitarismo para preservar su imagen como revolucionario ejemplar e incorruptible. Así, mediante la revisión del contexto sociopolítico anterior a la revolución y de las tesis del “foco guerrillero”, se examina el lugar que ocupa el argentino en la implantación de las nuevas prácticas y creencias en la guerrilla liderada por Fidel Castro y en la edificación del nuevo régimen cubano. Todo ello apunta, primero, al culto del jefe de la revolución como un ser omnisciente al cual se le debe lealtad y obediencia absoluta, ya que encarnaría la voluntad popular y sería el único intérprete legítimo de ésta. Lo anterior permitiría colocar a Castro, en tanto *egócrata*, como el principio único, indiscutido e indivisible de ordenamiento de la totalidad de la sociedad. Por otra parte, la “verdad” de las tesis foquistas se garantizaría por su “sacralización” tras la muerte en combate del Che en Bolivia, que sería interpretada, en clave cristiana, como una suerte de encuentro y compromiso con los pobres, demandante de sacrificios heroicos dignos de imitación, ya que no sólo serían ejemplares, al modo de la vida de los santos, sino porque servirían para los fines y legitimidad de la revolución.

En el capítulo final de este libro, “Discurso y violencia política en Sendero Luminoso”, Carlos Iván Degregori analiza la importancia que tuvieron en este grupo la elaboración de un discurso que apelaba a la violencia política, la aparición de una “figura cosmocrática” (Abimael Guzmán) y la construcción de una “comunidad-de-discurso” alrededor suyo, para explicar la transformación de esta guerrilla peruana, hasta entonces un grupúsculo marginal provinciano que, a partir de la acumulación de “capital simbólico”, se convirtió en una “máquina de guerra”. Resulta por demás interesante observar cómo sus bases discursivas se alejaban cada vez más de los tradicionales esquemas ideológicos marxistas-leninistas para adoptar una retórica religiosa y un sentido apocalíptico. Este proceso, afirma el antropólogo peruano, fue el elemento clave que impulsó a dicho grupo a desencadenar la violencia a partir de 1980 y contribuye a explicar la virulencia, la capacidad de resistencia y el crecimiento de Sendero Luminoso en la década de los años ochenta, así como su súbito colapso luego de la captura de su líder en 1992.

Coyoacán, 4 de abril de 2011



# CRUZADAS SECULARES: IMAGINARIO RELIGIOSO Y LUCHAS REVOLUCIONARIAS EN AMÉRICA LATINA

JEAN-PIERRE BASTIAN

## INTRODUCCIÓN

Adjetivar el término cruzada con el de secular para designar los movimientos revolucionarios que sacudieron a la América Latina del siglo xx nos dirige hacia una lectura paradójica de la relación entre política y religión. En el contexto latinoamericano, esa paradoja tiene que examinarse en los contextos sociopolíticos de la primera y segunda mitades del siglo xx. Ese fue un largo siglo de guerrillas que han desplegado y movilizado el imaginario de los pueblos. Por supuesto, el fenómeno guerrillero en América Latina no se restringe sólo al siglo xx. Sin dificultad alguna se puede mostrar la continuidad, en los imaginarios latinoamericanos, de la acción guerrillera, desde Tupac Amaru en los Andes y el cura Hidalgo en México al inicio de la Independencia hasta los primeros cristeros mexicanos que combatieron la secularización ligada a las reformas liberales. Pero lo que distingue las guerrillas del siglo xx de las anteriores es el contenido anticlerical y aun antirreligioso que manifestaron. A mitad del siglo xix las guerras de Reforma liberal tanto en México (1858-1861) como en Colombia (1848-1853) tuvieron fuertes expresiones anticatólicas en cuanto a que se combatía la alianza de la Iglesia con los conservadores y se buscaba desamortizar los bienes de la Iglesia. Este anticatolicismo decimonónico se radicalizó en la Revolución mexicana (1910-1920). Ésta condujo a agudas confrontaciones con la Iglesia que cristalizaron luego en la Cristiada (1926-1929), rebelión de

campesinos católicos en contra del Estado revolucionario secularizador. Eso se tradujo también en momentos de radicalización anticlerical extrema durante los años veinte y treinta, siendo el caso más patente el del gobierno de Tomás Garrido Canabal en el estado de Tabasco (Martínez Assad, 1979). Algo similar ocurrió al principio del siglo xx en el Uruguay del presidente liberal Battle y Ordóñez, cuando éste rebautizó las fiestas católicas con nombres seculares. La radicalización marxista de la Revolución cubana a partir de 1961 acarreó un nuevo ciclo de políticas anticlericales que, no obstante, no llegaron a ser tan radicales como en México porque la Iglesia nunca tuvo el mismo peso en la isla. A pesar de la confrontación recurrente entre la Iglesia católica y los movimientos revolucionarios, en su mayoría de "izquierda", y el carácter antirreligioso de muchos, quisiera mostrar que las luchas revolucionarias latinoamericanas fueron religiosas y seculares a la vez y que no es fácil dirimir la parte religiosa de la parte secular que contienen. ¿Cómo aclarar dónde termina y dónde empieza la dimensión religiosa de la acción revolucionaria y política en un continente donde la secularización como erradicación de la religión es una problemática poco evidente y donde la religiosidad es difusa? Para eso conviene adoptar una definición que nos permita esclarecer lo que entiendo por religión. Los sociólogos de la religión suelen usar dos tipos de definición. La primera, sustancial y restrictiva, limita lo religioso a lo institucional y a los actores que se definen como tales; pone el énfasis sobre lo que es la religión. La otra, extensiva y funcional, busca entender lo religioso como lo que establece una relación con lo efervescente, lo trascendente y lo sagrado y pone el énfasis sobre lo que se hace con la religión. Esta definición inclusiva y funcional permite no limitar lo religioso a la autodefinición de los actores que se declaran como tales ni a las formas institucionalizadas de la religión.

Por supuesto, para explorar la paradoja señalada arriba adopto una definición amplia de lo religioso, que permite explorar las manifestaciones religiosas donde uno no las espera. Me propongo plantear los términos del debate en torno a tres ejes de lectura. El primero busca captar las relaciones entre religión y política en la modernidad tal como han sido interpretadas de manera clásica por las ciencias sociales. Luego trataré de plantear la cuestión

central de la secularización en América Latina en relación con la herencia católica de la región. Por último intentaré desarrollar algunas pistas de lectura de la correspondencia entre imaginario religioso y guerrillas latinoamericanas.

#### LA EXPLICACIÓN SOCIOLOGICA CLÁSICA DE LAS RELACIONES ENTRE LO RELIGIOSO Y LO POLÍTICO

Primero quisiera recordar que el lazo entre religión y política ha sido pensado por los padres de la sociología en términos de su separación. Esta separación no tiene que ver con una supuesta incompatibilidad entre ambas; más bien es el fruto de una larga historia que los sociólogos (Hervieu-Léger, 1997) se han dedicado a reconstituir. Al establecer la genealogía de lo político moderno, han hecho hincapié en el proceso por el cual, en Occidente, lo político ha logrado progresivamente su autonomía arrancándose del universo totalizante de la religión (Gauchet, 1985). En la línea de esta lectura sociohistórica, lo religioso y lo político se presentan como dos órdenes distintos de realidad: la religión tiene que ver con lo sagrado y lo trascendente, lo político con la organización social, la regulación del poder y, de manera amplia, con las relaciones que los hombres establecen entre sí. Esta distinción evidente de las dos esferas se entiende a partir de una definición de la modernidad que pone el acento de manera amplia sobre la diferenciación institucional, vale decir, sobre el proceso por el cual las distintas esferas de la actividad humana se han desprendido de la religión, autonomizándose las unas de las otras. La religión se reduce entonces a ser sólo una de las distintas esferas —política, científica, económica, estética, cultural— que componen la sociedad.

Sin embargo, la relación de lo religioso con lo político inducida por tal lectura de las diferenciaciones modernas de las instancias sociales no se limita únicamente al enfrentamiento de dos esferas distintas de la actividad humana. La diferenciación de lo religioso y de lo político ha sido regularmente asociada por la tradición sociológica clásica con el proceso ineluctable de expulsión de la religión fuera de las sociedades modernas, debido a que el pro-

ceso de diferenciación que incluye la separación de lo religioso y de lo político está relacionado con el proceso de racionalización. Esta racionalización social se realiza principalmente a través del dominio creciente de la ciencia y de la técnica en la vida de las sociedades modernas. En la medida en que la racionalización se expande y corresponde a un creciente dominio del hombre sobre el mundo que lo rodea, desaparece progresivamente el misterio que lo llenaba. Se diluyen así las preguntas fundamentales que aquel misterio implicaba. La tradición sociológica estableció siempre un lazo directo entre el triunfo de la racionalidad en la modernidad y el continuo retroceso del espacio de la religión en aquellas sociedades. En esta perspectiva, la pérdida del dominio de las religiones históricas resulta del desigual combate entre dos aprehensiones opuestas del mundo. Las creencias y las prácticas religiosas entran inevitablemente en choque con las exigencias racionales del pensamiento científico. Pierden así una gran parte de su plausibilidad cultural y ven disminuir su capacidad de provocar adhesiones y de modelar el comportamiento de los hombres modernos. Las llamadas teorías de la secularización (Tschannen, 1992) han elaborado este análisis de la desagregación de lo religioso haciendo hincapié en el lazo necesario entre el triunfo de la razón científica en la modernidad y el derrumbe de las estructuras de plausibilidad de las creencias religiosas. Las sociedades modernas son racionalmente desencantadas. Esto no implica que hayan logrado barrer todas las interrogaciones metafísicas y todas las preocupaciones religiosas, pero ya no le compete a la sociedad brindar respuesta a las interrogantes religiosas. Por otro lado, las instituciones religiosas ya no pueden pretender regir a la sociedad. Su dominio sólo se ejerce legítimamente dentro del campo religioso especializado que les toca y sólo tiene que ver con grupos voluntarios de creyentes que se adhieren a ellas y no a la sociedad como tal. La creencia religiosa se tornó una cuestión optativa que tiene que ver con la conciencia individual. Así, la religión ha perdido su rol determinante en la formación de las identidades colectivas e individuales. El breve repaso de esta lectura sociológica clásica de la relación entre lo religioso y lo político es importante porque en gran parte ha influido sobre la concepción que ciertas élites latinoamericanas elaboraron para sí de la religión. La lectura marxista en particu-

lar retomó la apreciación de la incompatibilidad entre religión y progreso social. Además de condenar a la Iglesia católica por sus lazos objetivos con los campos políticos conservadores y su reiterada censura del marxismo y del comunismo, los revolucionarios de izquierda compartían a menudo la idea de que la religión era una marca del retroceso y del pasado y que la revolución tenía que conducir a la emancipación de los pueblos del peso de la religión. Sin embargo, algunos se dieron cuenta de que no podían intentar ganar el combate revolucionario sin alianzas por lo menos tácticas con los cristianos comprometidos con el cambio social. Para entender la dificultad de toma de distancia del universo religioso en la práctica revolucionaria misma, cabe ahora intentar medir la distancia que mantiene el contexto sociohistórico latinoamericano con la explicación sociológica de la secularización, lectura que por cierto rebasó fundamentalmente el desempeño de la religión en el contexto del occidente europeo.

#### LA SECULARIZACIÓN PARADÓJICA DE AMÉRICA LATINA

Para entender la inadecuación de las teorías clásicas de la secularización en el contexto latinoamericano hace falta primero subrayar los lazos intrínsecos de lo religioso y de lo político en América Latina. Se necesita recordar de qué modo el catolicismo ha modelado las prácticas y los imaginarios sociales desde el periodo de la primera evangelización del siglo XVI y aún con más fuerza luego de la Reforma católica postridentina. Si es necesario tratar el catolicismo como una cultura en América Latina es porque las verdades dogmáticas definidas por la Iglesia determinan e informan un conjunto cultural que está penetrado por aquello que considera ser su fuente. Serge Gruzinski (1988) demostró la “colonización de lo imaginario” y la occidentalización de las sociedades indígenas en los siglos XVI al XVIII. El conjunto cultural fruto de este proceso aparece como algo muy complejo, a la vez clerical y laico, religioso y profano. Sin embargo, por su diversidad misma este conjunto constituye una verdadera cultura común, es decir, una evidencia colectivamente compartida en una sociedad que no se refiere por lo tanto de manera unánime a las propuestas reli-

gias de la cual procede. El cristianismo barroco logró conformar e impregnar, hasta en los aspectos más ínfimos, el conjunto de la vida diaria de las poblaciones latinoamericanas. Durante este proceso de impregnación histórica se constituyó lo que Émile Poulat (1977) llamó con respecto a Francia una “*christianitude*”, un *habitus* que enmarca profundamente a toda su población, desde los descreídos hasta los más convencidos. En América Latina el catolicismo es la única cultura común más allá de las herencias precolombinas necesariamente plurales y de las identidades africanas trasladadas, más allá también de las demás identidades importadas con la Ilustración y sus modernos avatares. Se trata de una cultura común informada por la sociedad rural en la cual se inscribe lo que le da sus rasgos específicos frente a otras culturas católicas. La exacerbación de la estética barroca es un claro ejemplo de aquello, como también el uso de las mediaciones pictóricas en continuidad con los usos prehispánicos. A la vez, el catolicismo ha conformado la sociedad hasta sus más profundos rincones. Jacques Lafaye, en su obra *De Quetzalcóatl a Guadalupe*, ha mostrado de qué manera los símbolos marianos han estructurado la identidad protonacional de la Nueva España, y luego la nacional del México independiente. Esta conclusión se puede generalizar al conjunto del espacio político latinoamericano donde el catolicismo fue un proceso civilizador. Samuel N. Eisenstadt ha enfatizado esta dimensión insistiendo sobre el componente tomista de la comprensión del orden social que distingue radicalmente la América Latina católica de la América anglosajona protestante. Eisenstadt percibe el factor religioso como un elemento determinante que ha cristalizado en modelos civilizadores y subraya “la influencia decisiva de lo religioso que tiene que ver con la manera por la cual viene a ser el elemento central de una concepción de la civilización y de formaciones institucionales nuevas” (Eisenstadt, 1997: 142). Compartimos con Eisenstadt el no reducir la religión sólo a un conjunto de prácticas, ritos y creencias institucionalizadas, sino además considerarla, sobre todo para el caso particular, “un componente de los fundamentos ontológicos e institucionales de una civilización”. El catolicismo colonial ibérico de la Contrarreforma conformó un tipo de civilización “latinoamericana” en el cual los modelos religiosos impregnan los modelos profanos.

El recuerdo de la fuerza cultural de la religión nos permite interrogar el tipo de modernidad religiosa paradójica que caracteriza a la América Latina contemporánea. Al contrario de la Europa occidental, América Latina no ha experimentado un repliegue de la religión dentro de la esfera privada, pero sí su permanente recomposición pública. Hablar de recomposición significa acentuar las múltiples interacciones entre la religión y los distintos sistemas que componen la sociedad. Esto permite también entender los límites del proceso de laicización. Como lo he evocado ya, la evolución del papel de la religión en la modernidad ha sido analizada por el concepto de secularización elaborado como paradigma científico durante los setenta por la comunidad sociológica (Tschannen, 1992). El uso de este paradigma para América Latina resulta problemático. Aunque un movimiento general de diferenciación religiosa se manifiesta al igual que en Europa, se notan modalidades distintas en la medida en que las organizaciones religiosas siguen siendo actores sociales y aun políticos importantes.

Si consideramos el nivel macrosocial como el elemento principal del paradigma constituido por la noción de diferenciación, se puede constatar que amplios sectores de las sociedades latinoamericanas se han emancipado de la dominación religiosa en las esferas económicas, políticas y culturales. El proceso de racionalización hizo que la mayoría de las esferas sociales históricamente organizadas con base en la religión estén funcionando desde hace mucho tiempo sobre los principios de la racionalidad instrumental. Sin embargo, la aplicación de los correlatos de la secularización (autonomización, privatización, pluralización-individualización, declive de las prácticas religiosas), relacionados por Tschannen (1992: 63) con el núcleo central del paradigma (la diferenciación), son menos evidentes.

En América Latina la autonomización de la sociedad en relación con la religión es relativa. Por ejemplo, el control social de la institución religiosa disminuye; ésta no puede imponer sus productos, sino debe venderlos en un mercado religioso plural y competitivo. De igual manera, lo religioso no determina opciones societales. Sin embargo, el poder de los símbolos religiosos no está en declive y el orden moral sigue en gran parte dictaminado por imperativos religiosos.

La privatización de lo religioso se revela también inacabada. La religión ya no se impone socialmente, pero no se retira del todo de la esfera pública para refugiarse en la esfera privada. La pretensión de la religión de regir a la sociedad no se ha vuelto algo ilegítimo. A través de la constante referencia al imaginario de la no-disociación de lo religioso y de lo político, las organizaciones religiosas, en particular la católica, siguen siendo importantes actores sociales capaces de influir en la esfera política, como, por ejemplo, mediante partidos confesionales o iniciativas institucionales “desde arriba” entre Iglesias y Estado. Las creencias se vuelven por cierto más subjetivas; la creencia establecida deja lugar a la creencia personal. Cada individuo escoge su cosmos sagrado en un mercado competitivo y se permite pasar de una expresión religiosa a otra. Pero el individuo lo hace menos en función de la elaboración de un eventual parche religioso que por la búsqueda de una reconstrucción de la identidad colectiva en la cual intenta inscribirse aceptando la función reguladora de las instancias religiosas. Así, el catolicismo sigue siendo una gran fuerza social capaz de estructurar actores rurales y urbanos en movimientos sociales. Por lo tanto, no encontramos en América Latina un despedazamiento de las solidaridades orgánicas constituidas por familias, pueblos, etnias, identidades nacionales y religiosas. Incluso se puede constatar que, después del repliegue de las ideologías políticas al final de la guerra fría en 1989, estamos asistiendo a un auge y a una multiplicación de las conductas defensivas, de tipo comunitario, articuladas con lo religioso. Como lo ha observado Le Bot (1994: 32), estamos presenciando “un repliegue masivo en las solidaridades familiares y locales, acciones colectivas de defensa y de sobrevivencia que se apoyan sobre creencias, convicciones y conductas éticas y religiosas”. Esto se adecua a una organización social segmentada para la cual “la comunidad y no el individuo es lo que constituye la unidad básica” (Touraine, 1988: 99).

La ambigüedad de los procesos de secularización que acabo de subrayar inscribe a América Latina en el mestizaje y constituye el continente en un Occidente extremo. La violencia de la modernidad que se impone desde el siglo XIX no agotó la religiosidad barroca centrada en la devoción a las imágenes, que permanece intacta hasta hoy en día. Como lo recuerda Gruzinski (1994: 209), “lo que

subsiste de las culturas indígenas atestigua la importancia que siguen dedicando a la imagen; desde las decoraciones de los altares domésticos hasta las máscaras de los ‘danzantes’; desde las fiestas religiosas pueblerinas hasta los desplazamientos multitudinarios hacia los grandes santuarios”. En este tipo de religiosidad perdura el poder de mediación de la imagen característico de una cultura corporativa que no se basa en la autonomía del sujeto sino, por el contrario, en las solidaridades orgánicas y naturales. Sin duda, la ausencia de una descristianización profunda, como la que ocurrió en Europa, el desarrollo tardío y limitado de una industrialización dependiente, el fracaso de los liberalismos políticos y la lentitud de una alfabetización inacabada han facilitado esta modernidad religiosa paradójica que caracteriza a la América Latina contemporánea. Esto explica por qué las fronteras entre lo religioso y lo político revolucionario resultan particularmente porosas.

#### LAS FRONTERAS POROSAS ENTRE IMAGINARIO CRISTIANO Y GUERRILLA

La secularización limitada de América Latina y la presencia de una verdadera cultura común modelada por el catolicismo barroco permiten poner en evidencia la correspondencia, las afinidades y las analogías entre lo religioso y lo político revolucionario. Eso se puede establecer tanto en las formas de sociabilidad como en las actitudes, los recursos simbólicos, las ritualidades y la dimensión utópica de la acción.

De una manera ya clásica, se ha subrayado la similitud que existe entre ciertas formas de sociabilidad religiosa y ciertas formas de sociabilidad política. En particular se pudieron establecer las afinidades entre los modos de organización y de funcionamiento de instituciones religiosas de tipo sectario y la organización y el funcionamiento de vanguardias políticas. Eso a tal grado que se pudo recurrir a la categoría “secta” para identificar las prácticas de tal o cual grupo político clandestino. La manera en la cual Vargas Llosa, en su *Historia de Mayta* (1984), ha plasmado las actividades de un grupo trotskista en el Perú de 1958 es un emblema de tal correspondencia.

Más allá de este juego elemental de similitudes organizativas,

se puede llevar adelante la analogía y hacer aparecer proximidades estructurales de los comportamientos religiosos y políticos. Así, el compromiso político revolucionario moviliza creencias, produce, entrega y justifica prácticas ascéticas; incluso da lugar a experiencias de éxtasis. La figura emblemática del guerrillero encarnada por el Che Guevara traduce este conjunto de actitudes características (Bataillon, 2007).

En conversaciones recientes entre Fidel Castro y el periodista Ignacio Ramonet, el líder revolucionario cubano transmitía una imagen sacrificial y crística del Che, quien “se preocupaba por los heridos, los curaba... [Él] sabía que uno de nuestros camaradas, un muchacho formidable iba morir de sus heridas. ¿Qué cree que hizo? Le dio un beso a este joven que tenía que abandonar casi moribundo... Luego, con el corazón en la mano, se juntó con nosotros” (Ramonet, 2007: 167 y 169).

En esta relectura Fidel retoma los rasgos clásicos del santo de la hagiografía cristiana que mezcla entrega para el prójimo y compasión, ubicando al Che en una relación de filiación simbólica con la imagen de Cristo. La muerte temprana y heroica del Che sirvió luego para ampliar la analogía de su figura sacrificial. La famosa foto de su cadáver en la sierra boliviana remitió a la figura del mediador caído entre los pobres y los excluidos por los cuales había dado su vida. Las reproducciones posteriores de la figura del revolucionario argentino corresponden a las del Cristo barbudo de las imágenes piadosas, acentuando así la filiación del uno con el otro. En una entrevista reciente (*Paris Match*, núm. 3046, 4-10 octubre de 2007, p. 92), sentado debajo de un crucifijo colonial, el presidente venezolano Hugo Chávez no tuvo reparo en ubicar a la revolución bolivariana que él lleva a cabo en la línea de la filiación crística del Che, quien “algún día habría dicho que el revolucionario es el nivel más elevado de la especie humana”, por lo cual, según Chávez, “el revolucionario actúa por amor, y por lo tanto el paradigma del revolucionario es Cristo”. “Por amor de la Cruz, por amor de la humanidad, de la vida, es por eso que estamos actuando”, añadía Chávez, explicando así los motivos más profundos de su acción en la misma entrevista. No se puede explicitar mejor la simbiosis latinoamericana entre el imaginario cristiano del sacrificio y la acción revolucionaria.

Fidel Castro ha ido aún más lejos en la reivindicación analógica entre cristianismo y revolución subrayando claramente la continuidad entre ambos en cuanto al desarrollo económico y social: “a veces digo: Jesús ha cambiado agua en vino y ha multiplicado los peces; es precisamente lo que queremos hacer, multiplicar panes y peces [...] Con los sermones de Cristo, se puede hacer un programa socialista radical, que uno sea creyente o no”. Antigua relectura socialista de la herencia cristiana empezada por los socialistas utópicos del siglo XIX, pero que toma en el contexto neoliberal de América Latina la dimensión milenarista del reino de Dios. Se trata de empalmar herencia cristiana y acción revolucionaria en el sentido que proclamaban los sandinistas de Nicaragua, quienes decían que “entre cristianismo y revolución, no hay contradicción”. La reciente operación precisamente llamada “Milagro”, lanzada en 2004 por Castro y apoyada por Chávez, que consiste en operar gratuitamente a los pobres de América Latina que padezcan cataratas y otras enfermedades oculares, se ubica en exacta continuidad con una cierta lógica milenarista impregnada de la representación milagrosa de la vida siempre presente en América Latina y de muy larga duración, desde los “milagros” de Álgar Núñez Cabeza de Vaca y los de la virgen de Guadalupe hasta los de los pentecostales y su versión secularizada castrista en forma de propaganda política.

La dimensión milenarista impregna las relaciones entre cristianos y revolucionarios marxistas en el sentido de una alianza marcada históricamente por el movimiento de los “Cristianos por el Socialismo”. Como lo subraya el mismo Fidel Castro: “hace más de treinta años que estoy en relación con los teóricos de la teología de la liberación. Nuestro primer encuentro tuvo lugar en Chile en 1971” (Ramonet, 2007: 201). Guerrillas, revolución y cristianismo a menudo se han conjugado sin dificultades. La figura del sacerdote colombiano Camilo Torres, caído en combate durante los años sesenta, la de los sacerdotes sandinistas en la Nicaragua de los años ochenta o también la del pastor metodista Rubén Jaramillo (Macín, 1984), dirigente zapatista asesinado en Morelos durante los años cincuenta, nos lo recuerdan. A menudo los clérigos han sido no solamente gente socialmente comprometida, sino suelen tener la facultad exclusiva de conjugar santificación religiosa y

heroísmo revolucionario; eso los ha convertido en la figura emblemática del santo-héroe-mártir. El martirologio revolucionario no se encuentra alejado del martirologio católico latinoamericano, siempre dispuesto a crear figuras mediadoras de salvación en forma de héroes cristianos (Dussel, 1979). Como ha observado atinadamente Jacques Lafaye:

tal cura guerrillero muerto en Colombia o en el nordeste del Brasil, y en primera línea el Che Guevara, son *teotl*, antepasados protectores. Han sido “divinizados” —podemos decir, a falta de palabras más precisas— según un proceso evemerista que se observa por primera vez con Quetzalcóatl en el México antiguo. Tupac Amaru en el Perú colonial, Getúlio Vargas en el Brasil moderno y hasta Eva Perón en la muy “europea” Argentina han tenido el mismo destino póstumo. Los santos son intercambiables, de una época histórica a otra, en la religión nacional de carácter mesiánico y utópico, cuyas constantes son las motivaciones emancipadoras y la aspiración a la dignidad (Lafaye, 1984: 97).

Se puede proseguir el análisis analógico de lo religioso y de lo político revolucionario mediante la aprehensión de las lógicas comunes a las formas de ejercicio del poder, en términos de tipos de legitimidad y de modos de dominación. En una perspectiva weberiana, la cuestión del carisma en la política ocupa un lugar central como forma de dominación profética. Los dirigentes revolucionarios son “profetas”, depositarios de un aura extraordinaria ligada a un carisma como el de los héroes cristianos. Pero existe un punto aún más significativo ligado a la continuidad de los modelos de dominación más allá de los cambios ideológicos. Octavio Paz supo captar de manera muy clara las lógicas religiosas que impregnan la cultura política latinoamericana, en particular en cuanto a la verticalidad del ejercicio del poder en la forma del caudillismo o de lo que él llama el síndrome de la pirámide. Existe otra dimensión que Paz también detectó atinadamente, a saber, la continuidad de las formas dogmáticas del pensar que coloca la *doxa* marxista en continuidad con la Contrarreforma, la Inquisición colonial y el neotomismo intransigente. Lo expresó en un artículo publicado en 1982 (“América Latina y la democracia”) en los siguientes términos:

Nuestros intelectuales han abrazado sucesivamente el liberalismo, el positivismo y ahora el marxismo-leninismo; sin embargo, en casi todos ellos, sin distinción de filosofías, no es difícil advertir ocultas pero vivas, las actitudes psicológicas y morales de los antiguos campeones de la neoescolástica. Paradójica modernidad: las ideas son de hoy, las actitudes de ayer. Sus abuelos juraban en nombre de santo Tomás, ellos en el de Marx, pero para unos y otros la razón es un arma al servicio de una verdad con mayúscula. La misión del intelectual es defenderla. Tienen una idea polémica y combatiente de la cultura y del pensamiento: son cruzados. Así se ha perpetuado en nuestras tierras una tradición intelectual poco respetuosa de la opinión ajena, que prefiere las ideas a la realidad y los sistemas intelectuales a la crítica de los sistemas (Paz, 1987: 466).

Tal conciencia de la continuidad del universo político con el universo religioso hacía decir a un intelectual mexicano de los años ochenta que era un “guadalupano-marxista”.

También se puede destacar y poner en perspectiva la correspondencia entre los rituales políticos y los religiosos: eso se ha manifestado con peculiar nitidez en las formas que tomó la religión cívica elaborada por los liberales radicalizados y anticlericales de finales del siglo XIX y principios del XX. En México los actores de la ruptura revolucionaria de 1910 no tuvieron reparo en erigir altares a la patria como corazón de ceremonias patrióticas en un calendario paralelo al católico, recitando credos liberales modelados sobre el credo cristiano que dejan entender hasta qué grado cultura religiosa y cultura política se interfieren. Así, en 1917 liberales y revolucionarios del estado mexicano de Tlaxcala rezaban juntos sus valores políticos en los actos cívicos de la siguiente forma:

Creo en una patria libre y poderosa, cuna de un pueblo noble y eminente, y en Juárez, su gran Hijo, Señor nuestro que fue concebido de la Virgen de América, padeció bajo el poder del Clero Romano, fue excomulgado, muerto y sepultado; al segundo día resucitó de entre los muertos, subió al cielo y está sentado a la diestra del Sublime derecho, y desde ahí vendrá a juzgar a fanáticos y a ricos; creo en el Libre Pensamiento, la Santa Paz Universal, la comunión de los héroes, el baldón

de los traidores, la redención del pueblo, la dicha de los pobres. Amén (Sánchez, 1917: 2).

Tales ritualidades cívicas se pueden leer en distintos contextos revolucionarios, tanto en la Nicaragua sandinista como en los magnos actos revolucionarios cubanos en torno al 1 de mayo, oportunidad ejemplar para rendir homenaje a los santos-héroes de la revolución. Procesiones, altares a la patria, oraciones cívicas, himnos, representaciones gráficas y fotografías de los héroes revolucionarios, así como homilías-discursos patrióticos remiten a una cultura religiosa de la celebración popular informada por las devociones y las peregrinaciones del catolicismo barroco.

Además se pueden subrayar las dimensiones religiosas de las simbologías políticas. Llevando al extremo el análisis de la función de creatividad imaginaria asociada con la dimensión religiosa de lo político, se puede notar una de las articulaciones más fecundas de lo religioso y de lo político con la dinámica utópica de ambos. Esta dinámica utópica radica en la movilización del pasado, en la mayoría de los casos magnificado como una edad de oro, en contra de un presente globalmente rechazado en vista de un futuro totalmente distinto. El movimiento político neoandino de Sendero Luminoso ha sido el mejor ejemplo de tal articulación. Durante las décadas de los ochenta y los noventa, haciendo una crítica radical de la política peruana, Sendero exaltó la tradición comunitaria de los tiempos del Inca para abrir mejor el difícil sendero hacia la luz de las mañanas que cantan. Las dinámicas religiosas de lo político aparecen en correlación con las dinámicas políticas de lo religioso, ante todo con las manifestaciones exuberantes de los fenómenos proféticos, mesiánicos y milenaristas que han sacudido la región latinoamericana de manera recurrente desde la época colonial hasta el siglo xx. En el caso específico de Sendero Luminoso, la continuidad con el milenarismo andino y el mesianismo de Tupac Amaru está claramente asumida. En este sentido, de la misma manera que Cristo sigue vivo y regresará para salvar a la humanidad, el héroe revolucionario latinoamericano nunca muere. Las leyendas en torno a Emiliano Zapata, quien en las noches de luna anda a caballo en el estado mexicano de Morelos, son típicas de la permanencia de la idea de resurrec-

ción que anima tanto al cristianismo como a la revolución vuelta tradición.

Por último, en cuanto a las biografías y a los itinerarios individuales de los revolucionarios mismos, parece igualmente importante explorar hasta qué grado su formación cristiana los ha impregnado de valores que con el tiempo ellos mismos reivindican como suyos. El caso de Fidel Castro, educado por los jesuitas, es particularmente emblemático cuando recordaba recientemente: “El otro día hablaba con Chávez... Yo le dije: si me dicen que soy cristiano —no tanto en el plano religioso, sino en el político—, yo contesto que, de hecho, soy cristiano. En el sentido de que mis objetivos y mis convicciones se ubican en una lógica cristiana” (Ramonet, 2007: 131).

#### CONCLUSIÓN

Las guerrillas y revoluciones que se levantaron contra el orden conservador fueron a menudo anticlericales y llevaron frecuentemente a excesos en contra de las instituciones y de las tradiciones religiosas. Sin embargo, más allá del anticlericalismo declarado de un cierto número de movimientos revolucionarios, en particular los de inspiración marxista, hemos hecho notar que existen elementos sociales y simbólicos comunes a la esfera religiosa y a la esfera político-revolucionaria en América Latina.

Hemos desvelado algunas de las estructuras simbólicas por las cuales unas complejas lógicas de intercambio, de instrumentalización recíproca de lo religioso y de lo político, interactúan en función de condiciones ligadas a una situación histórica concreta y singular. Tal análisis se aleja de las representaciones clásicas de una sociología que quiso separar las dos esferas. Partiendo de tales constataciones, se pone en evidencia la fluidez de lo simbólico en América Latina, cuya matriz central y cultural radica en el catolicismo barroco. Con base en esta cultura común y ordinaria se han tejido procesos múltiples de redistribución de los significados de la acción política revolucionaria, de ahí que la utilización del término “cruzadas seculares” para definir la acción revolucionaria en la región no sea contradictoria.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bataillon, Gilles (2007), “Che Guevara, guérillero, saint et martyr”, *L'Histoire* (222), julio-agosto, pp. 92-95.
- Dussel, Enrique (1979), *De Medellín a Puebla, una década de sangre y de esperanza (1968-1979)*, México, Edicol.
- Eisenstadt, Samuel N. (1997), “Culture, religion et développement dans les civilisations de l'Amérique du Nord et de l'Amérique latine”, en Georges Couffignal (ed.), *Amérique latine, tournant de siècle*, París, La Découverte, pp. 141-160.
- Gauchet, Marcel (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard.
- Gruzinski, Serge (1988), *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle*, París, Gallimard.
- (1994), *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hervieu-Léger, Danièle (1997), “Croire en modernité: au-delà de la problématique du champs religieux et politique”, en Patrick Michel (dir.), *Religion et démocratie, nouveaux enjeux, nouvelles approches*, París, Albin Michel, pp. 361-382.
- Lafaye, Jacques (1974), *Quetzalcóatl et Guadalupe, la formation de la conscience nationale au Mexique*, París, Gallimard.
- (1984), *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Le Bot, Yvon (1994), *Violence de la modernité en Amérique latine. Identité, société et pouvoir*, París, Karthala.
- Macín, Raúl (1984), *Jaramillo, profeta olvidado*, México, Diógenes.
- Martínez Assad, Carlos (1979), *El laboratorio de la Revolución. El Tabasco garridista*, México, Siglo XXI.
- Paz, Octavio (1987), “América Latina y la democracia”, en Octavio Paz y L. M. Schneider, *El peregrino en su patria. Historia y política de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 460-492.
- Poulat, Émile (1977), *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, París, Casterman.
- Ramonet, Ignacio (2007), *Fidel Castro. Biographie à deux voix*, París, Fayard.

Sánchez, Leopoldo (1917), “El credo de los liberales”, *El Constitucional*, Tlaxcala, 26 de agosto, p. 2.

Touraine, Alain (1988), *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, París, Odile Jacob.

Tschannen, Olivier (1992), *Les théories de la secularisation*, Ginebra, Droz.

Vargas Llosa, Mario (1984), *Historia de Mayta*, Madrid, Seix Barral.



UNA EXPRESIÓN CRISTIANA  
DEL RADICALISMO  
SOCIOPOLÍTICO EN AMÉRICA LATINA:  
LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN  
ENTRE CRUZADA ANTISACRIFICIAL  
Y SACRIFICIO CRÍSTICO

MALIK TAHAR CHAOUCH

INTRODUCCIÓN

Los gobiernos militares latinoamericanos de los años setenta del siglo pasado justificaron la instauración de un terrorismo de Estado en nombre de la salvación de la sagrada civilización cristiana ante la amenaza comunista. Sin embargo, existen numerosos testimonios de presencia sacerdotal, prácticas religiosas e inspiraciones cristianas en los movimientos revolucionarios y guerrilleros de la región, incluyendo los que se identifican como marxistas. La teología de la liberación ha sido, probablemente, la expresión más visible y significativa de la participación cristiana en esos movimientos.

Esa participación tuvo obvias consecuencias en su reinterpretación crítica de los esquemas cristianos tradicionales. La teología de la liberación impactó a su vez en el imaginario y las dinámicas de movimientos seculares. Para algunos comentaristas esa convergencia implicó, más fundamentalmente, la existencia de una “afinidad electiva”, en términos weberianos, entre la teología de la liberación y el despertar de la conciencia latinoamericana. Michael Löwy sostiene, en este sentido, que la teología de la liberación supuso la expresión más moderna en el catolicismo de oposición al capitalismo. Señala, asimismo, que este es un capítulo

faltante en la obra de Max Weber (Löwy, 1998: 33-49). El sociólogo brasileño contempla la posibilidad de una nueva síntesis que superaría, desde América Latina, la oposición clásica entre tradición y modernidad (1998: 79-98). En otras palabras, considera una ética de ruptura con los modelos exógenos de la cristiandad y del racionalismo moderno, fundamentada en la racionalidad crítica propia del pensamiento latinoamericano. La teología de la liberación sería la expresión teológica de una religión “liberadora”, ubicada en la perspectiva de esa racionalidad crítica.

La hipótesis tiene la virtud de señalar los límites de la aplicación mecánica de las categorías clásicas de las ciencias sociales al fenómeno estudiado. No obstante, su afán apologético de destacar el carácter novedoso y trascendente de la teología de la liberación le otorga cualidades que no necesariamente tiene. La relación entre la teología de la liberación y el tipo de catolicismo criticado por ella fue mucho más ambivalente de lo que parece. Asimismo, existen severas dudas sobre la lucidez científica, la congruencia práctica y la profundidad social de la racionalidad crítica de la cual surge la teología de la liberación. La desarticulación entre su pensamiento y su realidad social constituye de hecho un dato importante para el análisis sociológico.

El tema de la “cruzada” es estratégico para dar cuenta de sus contradicciones. La cruzada suele ser asociada con la empresa de un cristianismo de conquista, el cual tomó un papel central en la colonización de América. La teología de la liberación se definió, por el contrario, como una teología de oposición a las continuidades del colonialismo interno y externo en América Latina. Por lo tanto, el tema de la cruzada no tuvo nunca su aprobación, ni fue relevante en sus desarrollos. Su proyecto se enfocó no tanto a evangelizar el mundo, sino a recuperar el sentido original de los Evangelios, en contra de la lectura imperialista del catolicismo romano. La teología de la liberación pretendió también luchar en contra de las expresiones actuales y seculares de ese imperalismo: la dominación capitalista y occidental. Se opuso, en este sentido, al modelo liberal de la separación estricta entre religión y política, así como a las interpretaciones estrechas de la crítica marxista de la religión. Para ella, más allá del debate contemporáneo entre la fe católica y el racionalismo moderno, existía una

misma tradición sacrificial, basada en la justificación religiosa y secular de los sacrificios de vidas humanas. Desde esa perspectiva se puede considerar la teología de la liberación como la expresión teológica de una “anticruzada” o, más bien, de una cruzada a la inversa, es decir, de una cruzada “antisacrificial” de recuperación del sentido original del cristianismo y de comprensión de sus implicaciones sociopolíticas actuales.

Sin embargo, no existe tal distancia, en la realidad, entre un cristianismo de conquista y un cristianismo “liberador”. La teología de la liberación no pudo romper nunca con las regulaciones sociales y modos de pensar de la Iglesia católica. De hecho, su crítica del racionalismo occidental tomó muchas veces, ante su marginación, la forma de una cruzada del pensamiento teológico y religioso reconciliado con las ciencias sociales. En el contexto de violencia social y política de América Latina, sus visiones se dejaron invadir por la atracción del modelo crístico del sacrificio, muy propio del imaginario católico tradicional. En América Latina sus héroes históricos, como por ejemplo Bartolomé de la Casas, el defensor de los indios, manifiestan una continuidad paradójica, si bien alternativa, con el proyecto colonizador. Esa misma paradoja se encuentra en sus dinámicas sociales y sus efectos sociopolíticos, y condiciona su relación, a su vez ambivalente, con el reto de la secularización y el recurso de la violencia política en la región.

Este texto busca plantear, desde esta perspectiva, algunas pistas de reflexión sobre las implicaciones sociológicas de la participación cristiana en movimientos seculares de América Latina. En primer lugar, se recuerdan las condiciones y evoluciones de la “conversión” de la teología de la liberación al radicalismo revolucionario. Se profundiza después en los alcances de su cruzada antisacrificial dentro del cristianismo contemporáneo y ante los desafíos de la racionalidad moderna. Se da finalmente cuenta de sus contradicciones en los dos planos.

#### LA “CONVERSIÓN” REVOLUCIONARIA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Los textos fundadores de la teología de la liberación asumieron una solidaridad fundamental con los movimientos revoluciona-

rios de América Latina, reconociendo a la vez la diversidad de las opciones políticas y métodos propuestos.<sup>1</sup> Gustavo Gutiérrez describió una situación de fermentación revolucionaria, en la cual muchos grupos y personas habían levantado la bandera de la liberación latinoamericana y entre los cuales la opción socialista era, además de mayoritaria, la más fecunda y la de mayor implicación (Gutiérrez, 1971: 118). El teólogo peruano se refería tanto a la revolución cubana y a las guerrillas inspiradas por ella como al movimiento de concientización popular de Paulo Freire en Brasil. La teología de la liberación se definió como una teología en perspectiva latinoamericana, basada en una lectura política de la actualidad histórica de la región. En las ciencias humanas su principal referente era la teoría de la dependencia. De ella se desprendía el argumento científico de la necesidad de una ruptura estructural con la dominación imperialista y capitalista, responsable, según el teólogo brasileño Hugo Assmann (1971: 40), de mantener los pueblos latinoamericanos en un estado de subdesarrollo. Para sus fundadores, la originalidad de la teología de la liberación como “teología política” radicaba precisamente en su compromiso concreto y práctico con la transformación de la realidad. Se diferenciaba así de la teología política europea, carente, según Assmann, de un contenido sociopolítico preciso, y con demasiada preocupación por fijar a priori las condiciones de la participación política de los cristianos (1971: 118). Dentro de este contexto, la contribución específica de la reflexión teológica consistía en sondear, a la luz del mensaje evangélico, el significado cristiano de esa participación política. Para Gutiérrez (1971: 11) es así como la pregunta sobre el significado de la teología de la liberación era, más fundamentalmente, una pregunta sobre el sentido mismo del cristianismo y de la misión de la Iglesia.

La teología de la liberación no proyectó una vía política propia. Se planteó más bien como una reflexión específica sobre las implicaciones de la integración de clérigos y activistas católicos, así como de una minoría protestante, en movimientos sociales y políticos alejados de preocupaciones religiosas y teológicas. Fe y política eran vistas como dos niveles interdependientes y autónomos

<sup>1</sup> Véanse Gutiérrez (1971) y Assmann (1971).

de su reflexión. Esto suponía una inserción plena y de ninguna manera homogénea de los cristianos en grupos políticos diversos. Por otro lado, se buscaba conservar la unidad de los principios éticos y formas sociales de la contribución cristiana a las revoluciones nacionales. La teología de la liberación se solía definir así como la expresión teológica de un movimiento propiamente cristiano, e incluso religioso, de solidaridad con el ideal revolucionario del cambio social. El movimiento de los Cristianos por el Socialismo en el contexto chileno del gobierno de Salvador Allende fue paradigmático de esta ambivalencia. Los sacerdotes y activistas del movimiento militaban más o menos directamente en distintas fuerzas y corrientes políticas de la Unidad Popular. El movimiento desarrollaba también una reflexión y una acción para justificar y controlar el significado “evangélico” de la contribución de sectores eclesiales y laicos católicos a la “transición chilena” hacia el socialismo. En consecuencia, la teología de la liberación no puede ser considerada una “izquierda cristiana” en el sentido de la sumisión de la acción política a preceptos religiosos o de la reducción instrumental de dichos preceptos a objetivos políticos. Fue más bien el producto de la politización de sectores cristianos, principalmente católicos, y de la reflexión teológica en el sentido de una doble radicalización de su contenido sociopolítico y de su concepción práctica.

La singularidad de la teología de la liberación residió en la afirmación del carácter objetivo y radicalmente político de su compromiso con la liberación latinoamericana. Al mismo tiempo, la nueva teología conservó, dentro de esta configuración, elementos característicos de su genealogía católica, como por ejemplo una atención especial al trabajo pastoral en las comunidades locales. Desde el punto de vista de la teología de la liberación, se trataba de articular el trabajo de concientización en los barrios populares con los macroobjetivos de los movimientos sociales y de la acción política. Existía, en este sentido, una correspondencia entre la resistencia de la identidad latinoamericana a los modelos exógenos de progreso y la tradicional desconfianza del catolicismo por la modernidad, lo que facilitó su reciprocidad.

## DE LA REVOLUCIÓN SIN VIOLENCIA AL RADICALISMO SIN REVOLUCIÓN

Desde el principio la solidaridad de la teología de la liberación con los movimientos revolucionarios se acompañó de su distanciamiento de la vía de la lucha armada. Esa distancia fue primero evidente en los discursos. Estos últimos admitían que la vía armada era producto de una violencia social y política anterior. Se reconocía que la violencia podía ser una vía válida para imponer transformaciones necesarias a la construcción de un orden verdadero, en oposición al orden opresor existente. Es así como en los documentos finales de la conferencia episcopal latinoamericana de Medellín de 1968, el capítulo “paz”, inspirado por Gustavo Gutiérrez, rechazaba la instauración de una falsa paz y condicionaba la posibilidad de una paz auténtica a la realización de la justicia.<sup>2</sup> No obstante, el mismo documento y los textos de la teología de la liberación en general manifestaban la preferencia por no tener que recurrir a la violencia. Existía convergencia entre la teología de la liberación y el imaginario de las guerrillas sobre el imperativo de la ruptura revolucionaria con el orden existente y no necesariamente sobre el método.

A nivel práctico existen pocos ejemplos de teólogos, intelectuales y sacerdotes de la teología de la liberación involucrados en las guerrillas. Tampoco la teología de la liberación promovió el involucramiento directo de sus bases sociales y militantes en los movimientos armados. No obstante, los ejemplos existen. Se exaltó a menudo la figura del sacerdote Camilo Torres, quien se incorporó a las filas del Ejército de Liberación Nacional en Colombia, donde murió en combate. Pero Camilo Torres fue más bien una excepción, de ninguna manera un modelo. Ningún teólogo de la liberación siguió sus pasos. Los principales teólogos de la liberación no tuvieron tampoco que entrar en la clandestinidad. Asimismo, hay que destacar la opción armada de sectores del catolicismo centroamericano, en particular en Nicaragua, Guatemala y El Salvador. La integración de tres sacerdotes en el gobierno sandinista de Nicaragua en 1979 fue producto de la solidaridad fundamental de clérigos y laicos católicos con la lucha revolucio-

<sup>2</sup> Celam (1971).

naría armada. El mismo contexto centroamericano lo propició, pero por lo general esa vía no tuvo la preferencia de la teología de la liberación. La posición favorita de sus partidarios consistía más bien en situarse en los dos planos de la solidaridad política con la lucha revolucionaria, incluyendo sus opciones armadas, y de la ambición de construir movimientos sociales al margen de la acción política. El caso brasileño es paradigmático de esa ambivalencia. Esta última determinó las formas de lucha promovidas por la teología de la liberación en las fronteras de la ilegalidad (ocupación de tierras, por ejemplo) y de la legítima representación de los intereses sociales de las capas vulnerables de las sociedades latinoamericanas.

En todo caso, a finales de los años sesenta y principios de los setenta la teología de la liberación se identificó plenamente con la vía revolucionaria y socialista en América Latina. Posteriormente, el *ethos* radical de su opción sociopolítica se mantuvo, pero se perdió la claridad de su identificación inicial con el socialismo revolucionario. A partir de mediados de los años setenta y en los ochenta la vía revolucionaria siguió de actualidad en América Central. En Sudamérica el discurso se reorientó hacia la lucha contra las dictaduras militares y la defensa de los derechos humanos. Incluso en América Central, como por ejemplo en El Salvador, se optó a veces por “acompañar las luchas populares” y no tanto por la integración directa en las guerrillas. En este país los jesuitas, después víctimas de la violencia represiva, sirvieron primero de mediadores entre las partes en conflicto. Su solidaridad y distancia simultáneas con la vía armada no les permitieron escapar a los efectos de la violencia. Es así como el propio discurso de la teología de la liberación asimiló la conciencia trágica de esa violencia, exaltando en particular la memoria y el ejemplo de los mártires.

La reorientación del discurso político de la teología de la liberación se debió desde luego a la propia reorientación estratégica de las izquierdas latinoamericanas, sobre todo en Sudamérica. En el caso de la teología de la liberación el cambio se tradujo además en un doble movimiento contradictorio de repliegue sobre su propia identidad católica y religiosa, y de generalización de su activismo y reflexión intelectual en organizaciones ecuménicas y civiles. El primer movimiento se debió a la crisis de sus esperanzas políti-

cas iniciales y a la opción tomada de consolidar las resistencias sociales en la base, lo que se tradujo en una relativa distancia con la acción política. Es así como las comunidades eclesiales de base ocuparon el centro de su atención. El segundo movimiento respondió a su relativa marginación en las comisiones y centros de formación de las conferencias episcopales nacionales y de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de la Iglesia católica. El repliegue de la teología de la liberación sobre su identidad católica respondía precisamente a la necesidad de legitimarse dentro de la Iglesia católica como una teología auténticamente cristiana. Esa época de mediatización del conflicto entre Roma y la teología de la liberación fue también una época de búsqueda de apoyos a la teología de la liberación dentro de la institución y su jerarquía. Al lado de los objetivos de transformación religiosa y eclesial, la teología de la liberación contribuyó entonces a la constitución de una sociedad civil inspirada por sus visiones teológicas. Sus redes religiosas y civiles incorporaron actores extraños a sus preocupaciones teológicas. Esa apertura implicó también tensiones internas entre su dimensión religiosa y secular, y externas entre los intereses exclusivos de su eje teológico de pensamiento y acción y sus concreciones sociopolíticas.

Al lado de la corriente prolífica de la teología de la liberación se impusieron entonces dos nuevas corrientes, no estrictamente situadas en el campo disciplinar de la teología. La teología de la liberación, como teología, había asimilado la mediación de las ciencias sociales. Las dos nuevas corrientes incorporaron su eje teológico de reflexión en las disciplinas de la filosofía y de la economía política. La primera, dominada por la figura de Enrique Dussel, pretendió construir una ética de la liberación. La segunda, inspirada por los trabajos de Franz Hinkelammert y del Departamento Ecuménico de Investigación de San José, en Costa Rica, se centró en las implicaciones recíprocas del pensamiento económico y teológico. Ambas corrientes tradujeron una tendencia a la secularización de la reflexión teológica, en las antípodas de la tentación de repliegue religioso. Manifestaron también la ambición de generalizar las implicaciones de sus visiones teológicas en las ciencias sociales. No se trataba ya de sondear el significado evangélico de la liberación latinoamericana, sino de abrir esta úl-

tima a la conciencia de su dimensión teológica de oposición al racionalismo occidental. La teología de la liberación no se entendía ya principalmente como una reflexión sobre el sentido y la misión fundamental del cristianismo en la perspectiva de la liberación latinoamericana; se pretendía contribuir a la racionalidad crítica del pensamiento latinoamericano desde una suerte de teología secular. El repliegue sobre la identidad cristiana de la teología de la liberación, así como la generalización de su reflexión teológica, no implicaban ya únicamente su oposición al racionalismo moderno. Las tres corrientes definían también una relación más problemática con la dimensión estrictamente secular de los movimientos latinoamericanos de liberación. En la corriente prolífica se hacía una distinción nueva entre la opción propiamente cristiana de la teología de la liberación por los “pobres” y el recurso científico del marxismo, delimitando una frontera filosófica entre ambos. En las otras dos corrientes se realizaba un mayor esfuerzo de integración filosófica, pero tratando de “cristianizar” el pensamiento marxista o de demostrar la dimensión profundamente teológica de ese pensamiento. Enrique Dussel (1993) dedicó, por ejemplo, un libro a las metáforas teológicas de Marx.

En esa época de receso político y eclesial el impacto de la teología de la liberación se volvió paradójicamente más decisivo en los procesos de la región. Su mayor influencia puede explicarse por las garantías de protección que podían a veces proporcionar sus redes sociales en un contexto de violencia represiva. Esas redes seguían conectadas con autoridades eclesiales, solidaridades religiosas y las ONG internacionales del mundo católico y protestante que pudieron así servir de cobertura a actores más radicales. Se puede también explicar por la crisis de la opción socialista: el socialismo revolucionario había roto con la tentación nacional-populista de la tercera vía, pero de ninguna manera con la noción de una vía propiamente latinoamericana de sociedad. No se renunció después al radicalismo de la opción, pero se buscaron vías alternas de lucha social y cambio político, entre las cuales el factor religioso de la concientización popular ganó en reconocimiento.

Hoy la teología de la liberación no parece estar ya presente. No obstante, se pueden fácilmente observar sus herencias en sectores de la Iglesia católica, en organizaciones de la sociedad civil y en

movimientos sociales y políticos de América Latina. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México<sup>3</sup> y el Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil son los ejemplos más a menudo mencionados de su huella sociopolítica en la actualidad. Su impacto es en realidad mucho más extenso y hasta insospechado en otros movimientos de la región. Ese impacto implica primero la presencia de esquemas de pensamiento de origen específicamente cristiano en la propia orientación ética de movimientos seculares. En esos movimientos se cruzan las herencias del imaginario de las izquierdas radicales del pasado, del cual participó la teología de la liberación, y las herencias más características de su influencia teológica y religiosa. Esta última se traduce, en particular, en las estrategias de movimientos cuyas acciones se sitúan en las fronteras de la legalidad y de la clandestinidad, así como del activismo social y de la acción política. En el caso del EZLN y del MST, el uso más simbólico que real de la violencia se ubica en la continuidad del radicalismo de las izquierdas latinoamericanas, así como a distancia de los métodos y objetivos políticos de las guerrillas de los años sesenta y setenta del siglo pasado. Ya no se busca necesariamente la toma del poder, sino construir una nueva relación entre la sociedad, en particular sus capas vulnerables, y el poder político. El socialismo no es la opción declarada o por lo menos no aparece claramente como tal, pero el proyecto político propuesto tiene muchas herencias socialistas. Los propios sectores católicos provenientes de las redes de la teología de la liberación siguen defendiendo dichas herencias. El surgimiento de nuevas figuras, como por ejemplo la del indio, compiten con la visión de un sujeto único de liberación colectiva: el “pueblo” o los “pobres”. Sin embargo, la diversificación de los “rastros” de la liberación no debe esconder la permanencia y la unidad de la lucha social declarada contra el enemigo de siempre: el “imperialismo capitalista”, el cual toma hoy los rasgos del “neoliberalismo”. Finalmente, si bien la teología de la liberación operó un movimiento de repliegue sobre su identidad católica, nunca definió por sí mismo un proyecto político propio. Progresivamente enfatizó más la dimensión espi-

<sup>3</sup> Sobre el particular véase el capítulo de Estrada Saavedra en este mismo volumen.

ritual y teológica de la liberación política, pretendiendo construir el Reino de Dios en la Tierra y no sólo adaptarse a proyectos políticos externos al ámbito religioso. Aun así, no existió nunca una vía política propia de la teología de la liberación.

#### LA CRÍTICA TEOLÓGICA DE LA CRISTIANDAD Y DEL RACIONALISMO MODERNO

En 1971 Gustavo Gutiérrez planteó que la pregunta esencial de la teología de la liberación y del cristianismo versaba sobre la relación entre la promesa escatológica de la salvación y la utopía política de liberación (1971: 183). El teólogo peruano insistía en la unidad profunda de la liberación espiritual y de la liberación política. Es así como el término liberación adquirió tres niveles interdependientes y autónomos de significado: el nivel de la revolución social de ruptura con un orden injusto; el nivel de la revolución cultural permanente para la creación de un hombre nuevo, y el nivel de la promesa del Reino de Dios, en el cual culminaba la historia única de liberación del hombre (Gutiérrez, 1971: 296-307). Desde esta perspectiva, la teología de la liberación reinterpretó los grandes temas bíblicos, haciendo particular énfasis en el Éxodo, el libro de Job y los Evangelios. Proclamaba haber redescubierto, desde las experiencias históricas de América Latina, el sentido fundamental del cristianismo. Se definían dos tipos de cristianismo: un cristianismo opresor de tipo romano, cómplice de los imperios y de los príncipes, y un cristianismo de liberación de inspiración judeocristiana, identificado con las víctimas y los “pobres”. Los teólogos de la liberación que trabajaron en la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (Cehila), entre los cuales se destacaron Enrique Dussel y el teólogo brasileño José-Oscar Beozzo, desarrollaron una historia del catolicismo latinoamericano construida con base en el mismo modelo interpretativo. Al margen de la historia negra de la evangelización colonizadora se escribía la historia oculta y silenciosa de un catolicismo de resistencia.

Un estudioso de la economía política aparentemente alejado de preocupaciones religiosas, como lo es Franz Hinkelammert, ha dedicado, en este sentido, muchos capítulos de sus libros a la reinter-

pretación de los grandes temas bíblicos. En uno de ellos, titulado *La fe de Abraham y el Edipo Occidental* (1988), Hinkelammert rompe con la interpretación tradicional del pasaje bíblico en el cual Abraham está a punto de sacrificar a su hijo Isaac. En la catequesis tradicional ese pasaje suele explicarse como la demostración de la fe de Abraham, dispuesto a sacrificar a su hijo por Dios, y de la clemencia de Dios que detiene su mano, después de haber puesto su fe a prueba. En el libro se le dio un significado contrario a la narración. Para Hinkelammert, Abraham está dispuesto a sacrificar a su hijo como demostración de fe, pero Dios le enseña que su ley no justifica el sacrificio de la víctima inocente, y que bajo su reino no se matará ya en nombre de la Ley. Es así como Abraham descubre la libertad de no matar, en contraposición a Edipo, encerrado en el círculo de la ley que exige sacrificios. Según Hinkelammert, la pertinencia de la reinterpretación de ese pasaje bíblico para la economía política se desprende de la existencia de una continuidad entre los mitos de la cristiandad en la Edad Media y los mitos actuales del Occidente moderno, aparentemente secularizado. Los cruzados de la Edad Media anunciaban el totalitarismo moderno.

En sus dos libros más importantes, *Las armas ideológicas de la muerte* (1977) y *Crítica a la razón utópica* (1984), Franz Hinkelammert desarrolla una lectura crítica de los clásicos y de los modelos del pensamiento social y económico desde los mismos postulados. Ambas obras correspondieron a su regreso a América Latina (a Honduras y Costa Rica) en 1976, después de una estancia de diez años en Chile (país que abandonó en 1973 tras el golpe de Estado) y de un corto “exilio” en Alemania. Según sus propias palabras, la justificación cristiana de la cruzada anticomunista del gobierno militar de Chile lo convenció de la necesidad de una crítica, no sólo ideológica sino también teológica, de la dominación capitalista (Gutiérrez y Duque, 2001: 29). El anticomunismo era producto de una vieja tradición cristiana, la cual negaba, en nombre de la ley, las utopías que defendían el derecho a vivir. La idealización de la ley del mercado provenía de la misma tradición. Se pretendía que el mercado era la solución, siempre postergada, a todos los problemas humanos. Es así como el afán de justificar las instituciones existentes conducía paradójicamente a una utopía. Hinkelammert encontraba equivalentes de ese viejo reflejo

antiutópico y de su utopismo paradójico en el antisemitismo nacionalsocialista y en el antitrotskismo estalinista. En contraposición a ese cristianismo represivo, en realidad anticristiano, se evocaba un cristianismo auténtico. El segundo libro planteó, desde la misma perspectiva, una crítica del pensamiento conservador y anarquista y de los modelos del capitalismo neoliberal y de la planificación soviética. En ambos modelos se denunciaba el “falso realismo” de la sacralización idólatra del mercado y del Estado. Esas instituciones constituían dos principios antagónicos de organización económica, pero compartían la misma racionalidad utópica que les hacía entenderse como condición exclusiva de la libertad humana. Se les oponía el imperativo de la reproducción de la vida humana, como base concreta de la utopía necesaria de otro mundo posible.

El pensamiento de Hinkelammert acompañó entonces las propias evoluciones de la teología de la liberación. En el libro colectivo *La lucha de los dioses*, en el cual participaron el intelectual alemán e importantes teólogos de la liberación, como por ejemplo Hugo Assmann, Jon Sobrino, Frei Betto y Pablo Richard, se definió el combate fundamental de la teología de la liberación como un combate del “Dios liberador” en contra de la idolatría de los “falsos dioses” de la opresión (Richard *et al.*, 1980: 7-8). La teología de la liberación propuso así una crítica teológica de los aspectos “sacrificiales” de la ideología de la cristiandad y de la modernidad occidental, tanto capitalista como socialista. Esa crítica percibió en ambas un mismo fondo “represivo”, un mismo sagrado “pervertido” escondido detrás de las apariencias del conflicto contemporáneo entre la fe cristiana y el escepticismo moderno. Ambas justificaban el sacrificio de vidas humanas y, en nombre de la religión o de los ídolos modernos, se oponían a las utopías que defendían el derecho a vivir.

La teología de la liberación asumió así una convergencia entre la crítica marxista del fetichismo de la mercancía y la crítica cristiana de la idolatría, sometida a los postulados antiliberales de la economía política. En consecuencia, la teología de la liberación no se explica sin el marxismo. Pero tampoco es sencillamente “marxista”. La convergencia no eliminó la diferencia. La metáfora del grito del sujeto inocente, el cual se rebela en contra de la ley que

lo condena a morir, indica la herencia bíblica de su pensamiento. Por un lado, ese sujeto se entendía como un “sujeto histórico”, tal como lo plantea la tradición marxista. Se partía de la objetivación de las condiciones reales de la dominación social y de la racionalización de los intereses colectivos de los “oprimidos” en el proceso histórico. Por otro lado, el mismo sujeto tomaba una connotación absoluta, más propiamente cristiana, como resistencia espiritual ante las ilusiones del progreso moderno y sus desastres. Como lo subrayó André Corten, la esperanza de la teología de la liberación por los “pobres” no se fundamentaba únicamente en el movimiento objetivo de la historia, sino también en la opción de Dios por los excluidos y los oprimidos (1995: 34). Lo “concreto” en la teología de la liberación se refería a la vez a la categoría marxista de la “historia” y a la categoría muy profundamente católica del “sentido común”. Jung Mo Sung ubicó la teología de la liberación (con todas sus corrientes) en la perspectiva de la racionalidad moderna, pero de una racionalidad moderna capaz de reconocer sus propios límites y abierta a la trascendencia (1994: 208-209). Esa racionalidad o modernidad “alternativa” concordó precisamente con la tentativa latinoamericana de conciliar las identidades nacionales con la racionalización de sus sociedades. Para el teólogo brasileño (de origen coreano) el anticapitalismo de la teología de la liberación era, más profundamente, una crítica de los mitos de “Occidente”.

#### LA DOBLE FILIACIÓN TRÁGICA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

De los mitos de Occidente a los mitos de la crítica de los mitos de Occidente no hay mucho camino. La teología de la liberación encontró rápidamente una explicación a todos los problemas de América Latina. Esa explicación se basó en la omnipresencia de un “gran enemigo perverso”, según las propias palabras autocríticas de Hugo Assmann,<sup>4</sup> el cual tomó el rastro único de la dominación capitalista y occidental. El teólogo brasileño reconoció la debilidad de su contenido analítico, para el cual todos los lenguajes que se referían a los oprimidos eran inmediatamente aceptados como

<sup>4</sup> Véase Assmann (2001: 143).

coincidiendo con la realidad (2001: 145). La teología de la liberación construyó una serie de oposiciones binarias desarticuladas de la realidad concreta de la dominación social y, aún más, de su propia realidad social. Se saltaba del catolicismo de conquista al cristianismo “liberador”, de la racionalidad occidental a la racionalidad crítica, sin tomar en cuenta la ubicación de sus dinámicas sociales en la trayectoria del catolicismo hegemónico en América Latina y de sus redes transnacionales entre Europa, América del Norte y América Latina. Sus grandes figuras eran muchas veces europeas o muy cercanas al viejo continente por los intereses constituidos en esas redes, por sus estudios, por los intercambios intelectuales y por sus propios orígenes sociales. En un texto traducido al español con el título provocador de *Economía. Tema ausente de la teología de la liberación*, Jung Mo Sung (1994) se preocupó precisamente de sus derivas románticas. El autor se declaró solidario con las intuiciones fundamentales de la teología de la liberación; no obstante, admitió que su anticapitalismo había caído en la abstracción de generalidades morales para las cuales la abolición del mercado se había convertido en la solución mágica a todos los males. No existía una integración dinámica de las ciencias sociales, en particular de la economía, en los desarrollos de su pensamiento teológico. Ese diagnóstico contradujo el planteamiento clásico de la teología de la liberación, según el cual la mediación del instrumento marxista de análisis de la realidad le permitía entender las causas objetivas de la injusticia social. Se impuso más bien un discurso ideológico sobre la realidad latinoamericana.

Jung Mo Sung atribuyó esa insuficiencia a un problema de articulación dialéctica con las “prácticas de liberación”, y a una dificultad para percibir y “teologizar” los desafíos de esas prácticas (1994: 209). Para él, los postulados de la teología de la liberación no estaban en cuestión. No quiso ver que la causa de esa dificultad podía residir en el aspecto ficticio de la integración postulada entre la crítica de la realidad social y la acción colectiva. La teología de la liberación participó en procesos de lucha social y política, pero esto no es suficiente para otorgarle los beneficios morales de la “praxis”. Esta última constituyó más bien un capital simbólico útil para legitimar a los intelectuales y clérigos que la

predicaron. Las articulaciones proclamadas entre los niveles de la pastoral local, de los movimientos sociales y de la acción política, así como entre la reflexión intelectual y el terreno de la acción colectiva, fueron muy desiguales. La teología de la liberación no se explica fuera de las correlaciones y contextos sociales que, de manera irreducible, la politizaron. Las lógicas sociales de sus redes tampoco se reducen a la finalidad única del cambio social. Las ambivalencias de esas lógicas reflejan los intereses propios de sus dinámicas religiosas y de su activismo intelectual, y se reflejan a su vez en sus efectos sociopolíticos.

Las incongruencias, en el plano de la objetivación de la realidad social, se verifican en relación con la subjetividad popular reivindicada por ella. El argumento de la fe popular es una clave para entender la aceptación de la teología de la liberación en los movimientos seculares de América Latina. La teología de la liberación pretendía contribuir a la sujeción revolucionaria de los “pobres” como actores de su propia liberación. El romanticismo político de la propuesta reveló su incomprensión fundamental de los medios populares. Estuvo ligado con la falsa autopercepción de la teología de la liberación y con los avatares de su intelectualismo. La mejor prueba de ello fue que, como lo dijo una vez el teólogo estadounidense Harvey Cox, mientras la teología de la liberación optó por los “pobres”, los “pobres” optaron por las Iglesias pentecostales. El argumento de la fe popular fue otra coartada para esconder los aspectos teológicos muy tradicionales de la teología de la liberación. Assmann, en la misma autocrítica, aceptó que la imagen popular de un Dios “evidente”, amo y señor de todas las circunstancias, merecía las críticas de la teología europea, más avanzada en la desmitificación de la teología tradicional (Assmann, 2001: 146). La facilidad con la cual la teología de la liberación cedió ante el imaginario religioso tradicional fue sintomática de sus propias dinámicas. Actores que se presentaron como los portadores de una ruptura religiosa históricamente tan importante como la de la reforma protestante se sometieron finalmente a las regulaciones de la Iglesia católica. Desde la opción preferencial por los pobres de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla, de 1979, hasta el arrodillamiento ante el papa de un Ernesto Cardenal desobediente en 1983, todas las batallas de la teología de la liberación

incorporaron una dosis importante de negociación y compromisos recíprocos. Esa dependencia es precisamente constitutiva de una relación de poder, en la cual los actores no tratan sólo de modificar la relación de fuerza, sino comparten e intercambian intereses específicos. La teología de la liberación realizó un diagnóstico muy negativo, a veces apocalíptico, de la situación latinoamericana. En contraste, sus prácticas sociales fueron muchas veces tan conformistas como fue intransigente su rechazo de las leyes del mercado. Obviamente un observador informado percibe en esa dualidad una herencia del prejuicio antieconómico del pensamiento católico, y no sólo un efecto de la asimilación de la crítica marxista del capitalismo. Con la teología de la liberación no se renunció ni a este prejuicio ni a las imágenes tradicionales de la visión religiosa del mundo. En contraparte, se mantuvo una distancia inconmensurable entre su anticapitalismo y las experiencias sociales de los medios populares.

Esas inconsistencias no permiten validar la hipótesis según la cual la teología de la liberación habría superado, en un mismo movimiento, las herencias funestas de la cristiandad y del racionalismo moderno. La teología de la liberación fue a la vez crítica de la modernidad y agente de una forma de modernidad, pero esto no basta para escribir un nuevo capítulo en la obra de Max Weber. Entre la teología de la liberación y la cristiandad, y entre aquella y el racionalismo moderno, existe más bien una doble filiación trágica, basada en elementos de continuidad y discontinuidad. Esa doble filiación explica a su vez que, dentro de su propia cruzada en contra de la exclusión de la teología del debate sociopolítico contemporáneo, la teología de la liberación no haya podido superar tampoco las contradicciones entre su dimensión religiosa y secular. El hecho de no reconocer la doble filiación la llevó precisamente al radicalismo desarticulado y al conformismo social que caracterizaron su *ethos* trágico. Este último está compartido por el imaginario latinoamericano de liberación, pero, en el caso de la teología de la liberación, tomó un acento más propiamente religioso. Los planteamientos antisacrificiales de su teología fueron contradichos por su fascinación por el modelo del sacrificio crístico. La violencia de la cual fueron víctimas el obispo Óscar Arnulfo Romero y los jesuitas de la Universidad Centroamericana en El

Salvador, respectivamente en 1980 y 1989, no fue desde luego una violencia elegida. Existe una diferencia notable entre el sacrificio voluntario y el asesinato de actores que buscan respuestas a una situación de violencia y no se conforman con ella. Sin embargo, el ejemplo “profético” de los mártires ejerció una atracción notable sobre la teología de la liberación. El título de un libro de Jon Sobrino (1992) es sintomático en este sentido: la imagen de un cristianismo que baja de la cruz para encarnarse en los pueblos crucificados. Sus discursos transmitían imágenes de apocalipsis, muerte generalizada y esperanza no siempre muy acordes con el sentir del “pueblo” que supuestamente las compartía. La autocrítica de Hugo Assmann fue de nuevo precisa al señalar que la teología de la liberación se había dejado invadir por un “negativismo vacío y destructor” (2001: 149). La teología de la liberación fue a la vez un efecto, una negación y un conducto de la violencia social y política de América Latina.

En los años noventa y en la década actual las nuevas teologías de género, indígena, afro y ecológica han cuestionado la exclusividad dada por la teología de la liberación a los temas socioeconómicos. Se ha querido ver en ese viraje la expresión del fin del paradigma “marxista” de aquélla y el advenimiento de un nuevo paradigma, aún más crítico con los modelos exógenos del racionalismo moderno. La teología de la liberación no fue tan “marxista” como se dijo, ni las nuevas teologías son tan diferentes de ella como se piensa a veces. El sujeto social unificador de la teología de la liberación ha sido efectivamente desbordado por una diversidad de nuevos sujetos; no obstante, los postulados son los mismos. Los nuevos sujetos definen un combate común en contra de un enemigo único, el “neoliberalismo” en el lenguaje actual, en busca de una modernidad alternativa.

#### CONCLUSIÓN

Este texto planteó una reflexión sobre la relación entre la teología de la liberación y el imaginario cristiano de la cruzada, así como sobre sus implicaciones sociopolíticas. Se consideró que la teología de la liberación se entendió, desde América Latina, como un

movimiento de oposición a la occidentalización del mundo en sus variantes cristiana y moderna. Por lo tanto, más que como una cruzada, se presentó como una anticruzada. Sin embargo, su realidad social contradice sus discursos. La teología de la liberación mantuvo una doble filiación trágica con los modelos rechazados. Primero, su propia oposición al catolicismo de conquista integró elementos de continuidad con ese tipo de catolicismo. Segundo, la teología de la liberación definió una cruzada en contra de la secularización, parcialmente aceptada, y en beneficio de la valorización de los aportes del pensamiento teológico a la racionalidad modernidad en su vertiente crítica, lo cual es pertinente, pero también sintomático de sus herencias dentro de la ideología de la cristiandad. En este sentido, se pusieron en evidencia las contradicciones de su propia cruzada teológica como crítica de la religión y del racionalismo moderno. Esa cruzada, que osciló entre lo religioso y lo secular, nos informa también sobre las propias contradicciones de la relación del imaginario latinoamericano de liberación —de su “cruzada secular” propiamente dicha— con su contexto cristiano y con el “Occidente” construido por sus discursos políticos.

Existe ciertamente una “afinidad electiva” entre la teología de la liberación y el despertar de la conciencia latinoamericana, pero en el sentido, aún actual, de las ambivalencias de su empresa crítica. La teología de la liberación definió a la vez retos sociales, prácticos e identitarios en torno a la realidad latinoamericana y al significado profundo del cristianismo. Esos retos y sus posibles resultados históricos dependen hoy de una integración mayor de la complejidad social y, por lo tanto, de la deconstrucción de sus propios mitos. Los discursos binarios de la teología de la liberación construyeron oposiciones simétricas entre, por un lado, su “praxis”, el “sujeto popular” de esa praxis y su identidad latinoamericana y, por otro lado, la ciencia comprensiva, sus objetos y los modelos exógenos de la modernidad occidental. Una mayor conciencia de las incongruencias, paradojas y coartadas de la posición adoptada contribuiría, no a la eliminación, sino a la profundización de los retos planteados.

## BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, Hugo (1971), *Liberación-opresión: desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva.
- (2001), “Por una teología humanamente saludable”, en Juan José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Pamplona, Verbo Divino, pp. 143-149.
- Celam (1971), *Medellín. Conclusión. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Puebla, Bogotá, Secretariado General del Consejo Episcopal Latinoamericano.
- Corten, André (1995), *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, París, Karthala.
- Dussel, Enrique (1993), *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella, Verbo Divino.
- Gutiérrez, Germán y José Duque (ed.) (2001), *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, San José, DEI.
- Gutiérrez, Gustavo (1971), *Teología de la liberación: perspectivas*, Lima, CEP.
- Hinkelammert, Franz (1977), *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, DEI.
- (1984), *Crítica a la razón utópica*, San José, DEI.
- (1988), *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*, San José, DEI.
- Löwy, Michael (1998), *La guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique latine*, París, Editions du Félin.
- Machover, Jacobo (2007), *La face cachée du Che*, París, Buchet Chastel. [Hay traducción al español: *La cara oculta del Che*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2008.]
- Mercier Vega, Louis (1962), *Cuba révolution et contre-révolution*, París, Ediciones de la Comisión Internacional de Enlace Obrero.
- Mo Sung, Jung (1994), *Economía. Tema ausente de la teología de la liberación*, San José, DEI (edición original en portugués: 1989).
- Richard, Pablo et al. (1980), *La lucha de los Dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, San José, DEI.
- Sobrino, Jon (1992), *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Térrea.

# DEL APOCALIPSIS AL FIN DE LA HISTORIA: LOS AGENTES DE PASTORAL Y EL EZLN EN CHIAPAS (1983-1999)

MARCO ESTRADA SAAVEDRA

A la memoria de Wolfgang Stribrny (1935-2011)

“En verdad no tememos en particular a todos estos anarcosocialistas, ateos y revolucionarios”, dijo [el jefe de una unidad de agentes de la policía secreta], “los vigilamos y conocemos sus movimientos. Sin embargo, entre ellos hay algunos muy especiales, aunque no muchos, pues creen en Dios, son cristianos y, al mismo tiempo, socialistas. Justamente a éstos les tememos más, ¡ya que son terribles! Hay que tener más miedo a los socialistas cristianos que a los ateos.”

Fiódor Dostoievski

## INTRODUCCIÓN

El tema de este capítulo es la compleja y cambiante relación entre un grupo de agentes de pastoral<sup>1</sup> de la diócesis de San Cristóbal de las Casas y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en las regiones selváticas de Ocosingo y Las Margaritas en Chiapas.<sup>2</sup> En particular, me interesa estudiar las dimensiones

<sup>1</sup> En este escrito utilizo el término “agentes de pastoral” en un sentido muy restringido para referirme exclusivamente a los religiosos y laicos no indígenas de la diócesis de San Cristóbal.

<sup>2</sup> Eclesialmente hablando, las cañadas de Las Margaritas y Ocosingo están bajo

simbólicas e ideológicas que, desde la perspectiva de los agentes de pastoral, permitieron una “alianza” entre estos actores y las formas concretas que adquirió esta relación desde 1983 hasta 1999. Por “alianza” entiendo una comunidad de puntos de vista en torno a determinadas cuestiones, fines y medios organizativos que permite a los “aliados” cooperar entre sí en la consecución de objetivos compartidos a pesar de diferencias que guarden en otros aspectos. Esto presupone considerar tanto al grupo diocesano como a los zapatistas como dos actores colectivos independientes entre sí, es decir, con historias, formas de organización, intereses y proyectos propios.<sup>3</sup> En efecto, un “segmento” muy influyente de los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal ha asumido el proyecto liberacionista de la construcción del “Reino de Dios” en la Tierra.<sup>4</sup> En cambio, el EZLN ha perseguido la instauración del socialismo en México.

En este texto pretendo responder a las siguientes dos preguntas: ¿por qué y cómo un grupo importante de agentes de pastoral (sacerdotes, monjas, hermanos y laicos “comprometidos”) entabló una “alianza” con el EZLN? Y ¿cómo y por qué ésta cambió en el tiempo? Abordando estas cuestiones, los historiadores Enrique Krauze y Jean Meyer han ofrecido respuestas encontradas. El primero afirma la existencia de una identidad total entre el EZLN y el movimiento catequista impulsado por el obispo Samuel Ruiz (Krauze, 1999). El segundo sugiere, por su parte, que este último y sus agentes de pastoral poco tuvieron que ver en la formación y organización del zapatismo (Meyer, 2000). En mi opinión, ambas posiciones resultan insatisfactorias y parciales.

la administración de la diócesis de San Cristóbal y, en particular y principalmente, por dos grupos de pastoral: los hermanos maristas, en Las Margaritas, y los padres dominicos, en Ocosingo, así como los curas diocesanos en sus parroquias respectivas.

<sup>3</sup> En esta relación dejo de lado el “objeto” de vinculación y disputa de los religiosos y guerrilleros: los indígenas, quienes serían el tercer actor colectivo, con su propio proyecto de liberación.

<sup>4</sup> A este grupo pertenece el obispo Samuel Ruiz García, algunos miembros de órdenes religiosas, del clero secular y de los “laicos comprometidos”. A pesar de su importancia y hegemonía, este grupo no representa a todos los agentes de pastoral. Esto lleva a presuponer que la diócesis es, internamente, más plural y diversa de lo que comúnmente se cree.

Es cierto que, por un lado, la gran mayoría de los insurgentes y los miembros de las bases de apoyo del EZLN son, confesionalmente hablando, católicos liberacionistas. Sin embargo, no todos los indígenas católicos se incorporaron al zapatismo. De hecho, muchos de ellos lo resistieron, incluyendo una parte importante de los catequistas y los diáconos. Asimismo, no todos los agentes de pastoral mestizos colaboraron con el EZLN, aunque sí lo hizo un grupo muy influyente y hegemónico dentro de la diócesis. Gracias a los testimonios con que contamos, es seguro afirmar que no todos los agentes de pastoral tenían conocimiento de la formación de una guerrilla entre las comunidades indígenas de la selva, los Altos y el Norte de Chiapas. Aún más: la posesión de la información sobre el asunto era diferente en calidad y cantidad entre los “iniciados”. Y, finalmente, entre estos últimos existían también grados diversos de relación e involucramiento en lo que en el primer día del año de 1994 se habría de conocer como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Por todo lo anterior, no es sorprendente que entre el personal diocesano haya opiniones distintas sobre el zapatismo. Algunos sacerdotes, como el diocesano Diego Andrés y el jesuita Mardonio Morales, por ejemplo, reprobaron la vinculación de la diócesis con el grupo armado, pues consideraban que éste era un peligro para la Iglesia.<sup>5</sup> Sin embargo, como enseguida veremos, muchos otros abrigaron un juicio más ambiguo y pragmático, mientras que unos más apoyaron lo que, de acuerdo con su parecer, no era sino la consecuencia lógica de la concepción y la práctica de una Iglesia que se había declarado a favor de los pobres para liberarlos de su opresión y sufrimiento. Lo anterior nos lleva a reconocer la complejidad interna de la diócesis y a preguntarnos qué se dice, realmente, si se afirma que la “diócesis cooperó con el EZLN”. ¿Se trata de una política institucional, cuyas directrices tuvieron que ser obedecidas por los miembros de la diócesis? ¿O únicamente se desea proponer que un “grupo importante” (cuyo tamaño e influencia aún está por definirse) se involucró con la guerrilla chiapaneca? Y, por último, ¿qué habría que entender realmente por “cooperación”?<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Para el caso de Diego Andrés véase Aguilar, Díaz y Viqueira (2010), y para el caso de Mardonio Morales consúltese Correa (1993).

<sup>6</sup> La información contenida en este escrito es producto de trabajo de campo a lo

## LA POLÍTICA DE LA FE

Las bases de la “alianza” entre un grupo influyente de religiosos de la diócesis de San Cristóbal y la guerrilla zapatista las podemos encontrar, sin embargo, en el giro que da la diócesis, en los últimos años de la década de los sesenta, hacia la opción por los pobres y la consecuente asunción de la teología de la liberación como fundamento de la concepción de lo que debería ser la Iglesia y su trabajo pastoral.<sup>7</sup> Con ello, criticó su praxis pastoral asistencialista hasta entonces predominante y buscó redefinir la relación con los pueblos indígenas con el fin de contener la presencia de las Iglesias no católicas en la región. Para los agentes de pastoral esto implicó “historizar” el Evangelio y comprometerse con los pobres “acompañando” sus luchas sociales y políticas por la “liberación” y, así, contribuir al advenimiento del “Reino de Dios” en la Tierra. De este modo, se produjo una conjugación muy particular entre religión y política (Estrada Saavedra, 2004).

¿Cuál es la concepción política de *los agentes de pastoral liberacionistas* de la diócesis de San Cristóbal de las Casas? En términos generales, la política se entiende como el conjunto de acciones “directamente transformadoras de la comunidad y la sociedad para su mejoramiento”. Por lo tanto, se ocupa del “bien común”.<sup>8</sup>

largo de 2007 en dos regiones de la selva Lacandona: las cañadas de Las Margaritas y las de Ocosingo. El material que presento ha sido recogido por medio de 35 entrevistas individuales a profanidad con agentes de pastoral, catequistas, diáconos, *tuhuneles* (servidores), líderes de organizaciones campesinas, ex guerrilleros y pastores presbiterianos. Fuera de los agentes de pastoral, todos los entrevistados son indígenas tojolabales y tzeltales que han participado o participan todavía en el zapatismo. El objetivo general de la investigación, en la que se enmarca este capítulo, consiste en reconstruir la historia social y política de la diócesis de San Cristóbal de las Casas de 1960 hasta nuestros días, poniendo un énfasis particular en la formación religiosa e ideológica de los agentes de pastoral, sus relaciones y conflictos internos y con la población indígena, así como sus prácticas y representaciones cambiantes acerca de la Iglesia, los indígenas y la política. En este sentido, la información etnográfica y la generada a través de entrevistas a profanidad se complementarán con la revisión de los archivos diocesano, agrario, estatal y de la nación.

<sup>7</sup> Sobre la relación del trabajo pastoral *liberacionista* con las prácticas pastorales anteriores en la diócesis consúltese Estrada Saavedra (2011).

<sup>8</sup> Véase Santiago (1996).

Sin embargo, en la visión particular de los agentes de pastoral la política *auténtica* debe estar informada y guiada por la “fe”. En este sentido, la política cuenta *sólo* como un *instrumento de la liberación*, pues su meta suprema es la “construcción del Reino de Dios”. En consecuencia, debería estar subordinada a la religión, la cual le otorga su legitimidad y sentido últimos.

Ahora bien, la acción política fundamentada en la fe contiene una dimensión “profética”, es decir, de denuncia a la injusticia y la dominación para “dar voz” a los que carecen de ella o no son escuchados: los marginados, pobres e indígenas. Esta misma dimensión anuncia, también, el advenimiento del “Reino de Dios” de acuerdo con la revelación escatológica del regreso de Cristo a la Tierra.

Optar por los pobres y cooperar en la construcción del nuevo mundo produce otra de las características de la política que la autentifica: el sufrimiento.<sup>9</sup> “Los hombres que viven la política como una opción de su fe [...] van verificando que eso no se puede hacer sin la cuota de sufrimiento que es el seguimiento de Jesús [...] en pos del ‘tomen su cruz y síganme’”.<sup>10</sup> Lo anterior implica que hay una política *correcta* y otra *equivocada* o, al menos, insuficiente. La diferencia entre ambas depende de la orientación última del quehacer político: por un lado, la negación de este mundo tal-y-como-existe-actualmente con el fin de construir el Reino de Dios en la Tierra y, por el otro, el mantenimiento y afirmación del mundo existente. Por lo tanto, “una acción radicalmente política va a la raíz del ser humano”<sup>11</sup> y lo transforma en lo más profundo de su ser. En efecto, la asunción de la política (como una acción transformadora, instrumento de liberación y con dimensiones proféticas y de martirio) sólo es resultado de una “conversión personal” previa que la hace posible, viable y hasta tolerable en la construcción del Reino de Dios:

Lo que es más difícil de entender, asimilar y vivir es la experiencia del vaciado de uno mismo; es decir, el vaciado de las ambiciones de poder.

<sup>9</sup> Sobre el sufrimiento y el “sacrificio” véase el capítulo de Tahar Chaouch en este mismo libro.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

Y esto es la conversión. En la medida de que se da este paso, se van logrando elementos de la gran utopía [...] el cambio de corazón, que es vivir la experiencia de Dios y cambiar toda la maldad (entrevista con padre Elías, 28 de febrero de 2007).

*La política de la fe*, por denominar de alguna forma a la concepción diocesana, se distingue de la *política mundana*, pues mientras que ésta supone tomar partido y, por lo tanto, excluir y dividir, la primera anhela trascender toda diferencia. “La política es el bien común, es el bien de todos, el buen vivir en comunidad. Como religiosos, tenemos un papel que es el de unir, y si me identifico con una organización o un partido político, difícilmente puedo unir a la gente. La política tiende a polarizar. Nosotros, en cambio, debemos ser factores de unidad” (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007). Esta unidad toma formas concretas de organización orgánica, funcional y jerárquica de la comunidad humana que facilitan su realización cotidiana. La comunidad cristiana es, siguiendo la imagen de san Pablo, un cuerpo, en el que cada uno de sus miembros tiene su función e importancia determinada.<sup>12</sup> En ella, el poder político se concibe como un “servicio” para la comunidad y no, como en la política mundana, como un “poder dominador” sobre la comunidad a favor de intereses y grupos egoístas.<sup>13</sup>

En resumen, *la política de la fe* es una acción transformadora de la estructura de dominación social. Por lo tanto, es un instrumento de liberación para construir el Reino de Dios en la Tierra. En vista de este fin último, adquiere una función profética que le atrae dolor. La condición de posibilidad de esta política se encuentra en la conversión radical personal, que, puesta al servicio del bien común, permite construir una comunidad cristiano-política en la que la política esté al servicio de todos y, por lo tanto, no excluya a nadie, pues trasciende los particularismos y diferencias en su misión universal.

Pero, ¿qué entienden los agentes pastorales liberacionistas por dicho reino? El Reino de Dios es la esperanza apocalíptica de una

<sup>12</sup> Véase 1 Cor. 12, 12-26 y Rom. 12, 4-8.

<sup>13</sup> Véase Santiago (1996).

sociedad nueva y reconciliada tras el Juicio Final, que rompe radicalmente con los males y sufrimientos del viejo mundo. Citando el libro de las Revelaciones, así lo expresa un sacerdote:

“He visto un cielo nuevo y una tierra nueva, donde no hay dolor, hambre o sufrimiento; en donde todo lo viejo ha pasado y Cristo está en el centro”. Esta es, justamente, nuestra utopía: la utopía del reino en plenitud. Un cielo nuevo y una tierra nueva que comienzan aquí, en este mundo. En el mundo viejo el rico no tiene orejas ni ojos porque no escucha ni ve al pobre. En cambio, en nuestra utopía “Dios enjugará toda lágrima de los rostros de los hombres” (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).<sup>14</sup>

Este lenguaje escatológico se traduce y concreta en la historia humana en general y en las comunidades indígenas en particular. Una monja diocesana lo formula del siguiente modo:

La construcción del Reino de Dios es parte de la vida de la comunidad; significa saberse organizar para resolver los problemas [de la comunidad] y ser libres. [Todo esto pasa también] por el desarrollo de una conciencia política y personal. Todas estas son señas del Reino de Dios, que, para nosotros, no es lo que va a venir [sino] lo que vamos construyendo en esta vida [...] Mentir, engañar, explotar, ser egoístas o corruptos son métodos contrarios al reino. Mientras que haya todo eso en los corazones de los que están arriba [es decir, gobernantes y finqueros], no puede haber un cambio (entrevista con hermana Magdalena, 10 de junio, 2007).

Y como el conflicto tiene lugar entre el viejo y el nuevo mundo que se pretende dar a luz, el anuncio en las obras y los hechos del Reino de Dios transforma ya la sociedad existente. En este pensamiento teológico de oposiciones binarias, la sociedad moderna representa el “antirreino”:

El Reino de Dios es el cambio del sistema neoliberal a uno de justicia en el que los pobres tengan realmente su lugar en un mundo trans-

<sup>14</sup> Véase Ap. 21, 1-4.

formado, como al final del Apocalipsis en donde se lee “y los árboles darán frutos doce veces al año y todos podrán tomar el agua que sale de los ríos”<sup>15</sup> y no solamente Coca-Cola. No se puede construir ningún reino sin un cambio estructural y de sociedad. Se trata de construir la Nueva Jerusalén en donde hay un cambio de corazón (entrevista con padre Tobías, 11 de junio de 2007).

Y contra éste vino a luchar también Cristo. Entonces, tenemos un reino de vida y un reino de muerte. Mientras que no haya un cambio estructural en México, estamos recetando sólo aspirinas, poniendo únicamente parches. Lo interesante es que lo estructural también se va viendo cuando las personas hacen suyo un proyecto, por ejemplo una cooperativa que la comunidad cuida y defiende (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).

Esta exégesis bíblica no es, por supuesto, la única posible sobre el significado y el sentido del Reino de Dios; pero sí es la consecuente, en términos generales, con la concepción de la teología de la liberación que se asumió lentamente en la diócesis sancristobalense hacia finales de los años sesenta del siglo pasado. Pero, más allá de los tratados teológicos que estudiaban para alimentar su reflexión, ¿qué entienden los agentes de pastoral por este tipo particular de teología?

La teología de la liberación es descubrir el Plan de Dios a partir de un sencillo análisis de la realidad de la gente de acuerdo a la pregunta: ¿crees que Dios está conforme con esta realidad? De esta manera se empieza a tomar conciencia e inicia el proceso de la liberación (entrevista con padre Elías, 12 de junio de 2007).

Justamente una de las características de esta teología consiste en contrastar el mensaje bíblico con la realidad social. Como lo expresa un agente de pastoral laico, el descubrimiento de la

pobreza estructural [funge como] rectora y parámetro necesario para mirar hacia adonde tiene que caminar la iglesia [...] [De hecho], el voto

<sup>15</sup> Véase Ap. 22, 1-2.

de pobreza [de la Iglesia] es como una protesta por este mundo que causa la pobreza (entrevista con Alonso, 12 junio de 2007).

En este sentido, se “historiza” la interpretación teológica para comprender los tiempos actuales y poder leer mejor los “signos” de lo que Dios quiere para el hombre.

Entonces se empieza a hacer una lectura estructural de la realidad: de las relaciones y sistemas sociales con el fin de la liberación. En el libro del Éxodo es muy claro que la Palabra de Dios o el mensaje evangélico es el camino de la liberación (entrevista con Alonso, 12 junio de 2007).

El uso de la teología de la liberación en las tareas pastorales y catequísticas supone un ejercicio de reflexión colectiva en el que, al menos como pretensión, se procede mayéuticamente, es decir, igual que la partera socrática se saca a la luz lo que estaba ya adentro de la propia cultura, pero que no era entendido plenamente: *la palabra del pueblo*. En este sentido, los agentes de pastoral

introducen el método *tihuaneje*, que quiere decir en tzeltal “vamos a partir de la palabra propia”. No se trata de predicación, sino de una reflexión común y del descubrimiento juntos. Entonces, el ejercicio pastoral es ir a recoger su palabra; estar con la gente, escucharla, estar atentos a lo que pasa y ver dónde está nuestra fuerza en la comunidad. Todo ello conduce a entender que no se puede salir de los problemas sino a través de la organización. La organización implica estructuras, acuerdos, toma de decisiones en cuestiones sociales, económicas, políticas y, por supuesto, religiosas. Esto aprendimos del Congreso Indígena de 1974: no es posible el cambio sin la organización. El cambio es justamente este proceso de construcción, y así surgen las alianzas con actores políticos (entrevista con Alonso, 12 junio de 2007).

El ejercicio colectivo de *sacar la palabra* de la comunidad contribuye, fundamentalmente, a la formación de “sujetos”. La teología de la liberación se constituye alrededor de la idea de que el paso fundamental para la liberación consiste en tomar conciencia de la realidad de la explotación y de la dominación a través de la toma de conciencia de sí mismo como un sujeto capaz de interve-

nir activamente en la realidad opresiva circundante con el fin de transformarla:

No ha sido una labor fácil ni rápida sino un proceso de búsqueda. Por eso hay entre ellos [los indígenas] mucho aprecio por el trabajo de la Iglesia; sobre todo porque saben que su fuerza es la reflexión de la Palabra de Dios. Y es que nuestro trabajo es diferente al de las sectas, que sólo se quedan con un libro. Pero Jesucristo no es éste. [Gracias a la labor diocesana] se les ha hecho descubrir la figura de Jesucristo en la vida de la comunidad, en ti y en mí. ¿Qué significa esto? Que Cristo nos trajo un camino nuevo, un camino de vida. Él mismo se hace vida de carne y hueso, como nosotros, para trabajar por los pobres buscando una nueva vida en la que no haya opresión, represión o explotación. Yo creo que la teología de la liberación y el trabajo de la Iglesia han contribuido, por tanto, a que [los indígenas] se sientan personas y que, por ser hijos de Dios, merecen respeto y tienen, también, derechos, porque la teología de Cristo es liberadora. Por eso, los indígenas tomaron conciencia de que deben tener su tierra para sembrar; de que son libres para organizarse sin pedirle permiso al patrón, al finquero o al ganadero; que no nacieron para estar bajo el yugo de una opresión; de que pueden inculcar a sus hijos que tienen derecho a la comida, a saber leer, a una salud mejor. Todo eso es lo que también quiere Jesucristo (entrevista con hermana Magdalena, 10 de junio de 2007).

#### DEL APOCALIPSIS AL FIN DE LA HISTORIA

Pero el cambio de conciencia no producía *ipso facto* el cambio de la realidad de la injusticia y la explotación; apenas era el primer paso en la dirección adecuada. De esto se percataron tanto los agentes de pastoral como los propios indígenas, por lo que buscaron el auxilio de activistas maoístas que les enseñaran a organizarse y luchar políticamente. Por esta razón, a lo largo de los años setenta la cooperación de los campesinos indígenas, los agentes de pastoral y los activistas políticos contribuyó a la fundación de un conjunto de uniones ejidales independientes en el territorio de la selva Lacandona. Así, la organización y movilización campesinas produjeron en esa década y a principios de la siguiente sus prime-

ros frutos: infraestructura carretera, transporte, legalización de terrenos ejidales, cooperativas de producción agropecuarias, centros de salud y educación autogestionados y, sobre todo, la conformación de una identidad colectiva y de solidaridad interejidal e interregional.<sup>16</sup> Al observar los logros de la acción colectiva de los indígenas, los religiosos estaban convencidos de que “el pueblo de Dios” avanzaba y se encontraba en el camino de su liberación. La política parecía ser un instrumento adecuado para la materialización de la esperanza escatológica de un nuevo mundo. Para los agentes de pastoral y los indígenas liberacionistas, la selva Lacandona se estaba transformando, de verdad, en la *tierra prometida*.

No obstante, a principios de los años ochenta las crisis económicas y políticas en México dificultaron gravemente el trabajo político y organizativo de las uniones ejidales. Este trabajo era, al mismo tiempo, reprimido y perseguido por los autoritarios gobiernos estatales de los años ochenta. Es en este contexto en el que surgieron deserciones, desmovilizaciones y divisiones organizativas e ideológicas en diferentes organizaciones campesinas, por lo que muchos de los involucrados empezaron a creer que la “lucha política legal” había alcanzado sus límites y, en consecuencia, la construcción del reino peligraba.

Justo en esos años, hacia finales de 1983, un grupúsculo de guerrilleros inicia sus operaciones en Chiapas para fundar lo que después se conocería como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Por lo que sabemos, los guerrilleros tuvieron muy pronto contactos y relaciones con algunos cuantos agentes de pastoral (véase Tello, 2000; De la Grange y Rico, 1998, y Legorreta, 1999). Esto facilitó sus actividades de preparación militar y de propaganda política en diferentes regiones de la diócesis de San Cristóbal. Por supuesto, el proyecto de los revolucionarios no era precisamente la edificación del reino. Aunque hoy se crea ingenuamente en amplios sectores de la opinión pública y de la academia que los objetivos políticos originales del EZLN han sido la defensa de la cultura y de los derechos indígenas y la democratización del

<sup>16</sup> Sobre el tema véanse Legorreta (1998), Harvey (2000) y Estrada (2005; 2006).

sistema político mexicano, éstos han consistido en la instauración del socialismo en México: “Las Fuerzas de Liberación Nacional son una organización político-militar cuyo fin es la toma del poder político por los trabajadores del campo y la ciudad de la República Mexicana, para instaurar una República Popular con un sistema socialista”.<sup>17</sup> De allí la necesidad de organizar una guerrilla que fungiese como la vanguardia revolucionaria, cuyas acciones armadas creasen las “condiciones subjetivas y objetivas” necesarias para ganarse el apoyo de amplios sectores de la población y minar la legitimidad del Estado.

Lo anterior lo sabían muy bien los pocos iniciados entre los agentes de pastoral de la diócesis que conocían la existencia del EZLN y su programa político. ¿Por qué, entonces, entablaron una “alianza” estratégica con la guerrilla en la primera mitad de la década de los ochenta? ¿No estaban conscientes de que, en prácticamente todos los países gobernados por dictaduras comunistas, las creencias religiosas y las Iglesias cristianas eran consideradas contrarias a la ideología oficial y, en consecuencia, se les juzgaba como parte del enemigo de clase, por lo que se les censuraba y reprimía sistemáticamente? Si bien en el ámbito internacional los regímenes comunistas se encontraban en los inicios de la década de los ochenta en una franca situación de crisis y gozaban de poca legitimidad y simpatía entre la población de las sociedades occidentales, en la región centroamericana las luchas revolucionarias de liberación conservaban todavía cierto atractivo entre amplios sectores de la izquierda mexicana y latinoamericana. Los mismos agentes de pastoral, autoformados en la teología de la liberación y el estudio del marxismo, observaban con atención tanto el desarrollo y el desenlace de las empresas revolucionarias al sur de la frontera mexicana como las decisiones y las conductas del clero católico “comprometido” en Guatemala, Nicaragua y El Salvador. Por eso, en el contexto de la crisis económica y política de principio de los años ochenta en el país, no dejaban de sopesar la conveniencia y la viabilidad de la lucha armada para acabar con el sistema de “opresión y explotación del antirreino”.

En este contexto y bajo esta óptica los sacerdotes, hermanos,

<sup>17</sup> FLN (1980).

monjas y laicos de la diócesis observaron al EZLN. La fascinación e identificación de muchos de los agentes de pastoral con el zapatismo se ha alimentado de dos poderosas fuentes: por un lado, el tópico compartido de la “liberación de los pobres” y, por el otro, que el EZLN era una organización político-militar fundamentalmente indígena y compuesta en su abrumadora mayoría por los pobladores de las zonas pastorales diocesanas. Hasta hoy día, estos dos elementos generan una fuerte ambigüedad entre los religiosos hacia los rebeldes. Y esta ambivalencia se multiplica si se tiene en cuenta la gran transformación del carácter de los indígenas rebeldes. En las palabras de un sacerdote:

Lo que más me entusiasmaba era ver que aquellos hermanos indígenas, que [anteriormente] eran callados, temerosos, ahora resultaban [como zapatistas] valerosos, dispuestos, entusiastas y alegres (entrevista con padre Tobías, 11 de junio de 2007).

Quizás todavía más importante que lo anterior es que los agentes de pastoral pensaban que el EZLN sería la organización popular capaz de materializar por fin el Reino de Dios, tarea que no habían logrado realizar las organizaciones campesinas independientes con sus movilizaciones políticas de protesta. Por esta razón, al “socialismo” promovido por los insurgentes le imputaron dimensiones y características propias de la escatología cristiana del “nuevo mundo” postapocalíptico: un orden en donde todas las divisiones y diferencias habrían de ser superadas y reconciliadas para alcanzar una unidad perfecta, en donde no existiese el egoísmo, el individualismo, la pobreza, la enfermedad, la discriminación, la explotación y el sufrimiento. Asimismo, equipararon la idea marxista del “proletariado” con la concepción liberacionista de los “pobres”, que en el caso de la diócesis era prácticamente un sinónimo de “indígena”.<sup>18</sup>

Todo este juego de equivalencias y préstamos discursivos condujo a que muchos de los agentes de pastoral consideraran —y lo

<sup>18</sup> No hay un *corpus* homogéneo en la teología de la liberación. De hecho, existen diferentes concepciones de ésta y, por lo tanto, posturas con respecto a la política. Para el tema, consúltese Tahar Chaouch (2007).

sigan haciendo— el zapatismo como eminentemente “cristiano” en sus orígenes, formas de organización, principios y objetivos de lucha. Veamos algunas citas de entrevistas con agentes de pastoral que respaldan esta idea:

El compromiso del movimiento es cristiano. El movimiento se desarrolló a raíz de la vida [de miseria y exclusión] que llevaban [los indígenas]. Por eso es un movimiento indígena de vida. Y esto es parte de la Palabra de Dios, porque es la vida nueva que todos los cristianos buscamos. Si Cristo quiere una vida nueva, entonces no está de acuerdo con el sufrimiento de un pueblo. Por eso, sí hay elementos del trabajo pastoral que, de alguna forma, contribuyeron a la formación del movimiento. El EZLN no es algo que vino de fuera de las comunidades. Nació de ellos mismos, pues es parte de su vida, parte de sus organizaciones (entrevista con hermana Magdalena, 10 de junio de 2007).

El “para todos todo, para nosotros nada” es algo muy evangélico, es el compartir que se ve en los colectivos de trabajo de los zapatista. Esta puesta en común de todo viene de la Biblia [...] Dios quiere la unidad de la comunidad y que la liberación sea colectiva (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).

No me preguntes si hay diferencias entre la Palabra de Dios y el EZ, porque yo siempre me crié allí y creo que no las hay. [Creo que] son lo mismo, porque si la Palabra de Dios se vuelve una simple Biblia, puro rollito y palabritas, no tiene ninguna concreción en la vida real (entrevista con padre Tobías, 11 de junio de 2007).

Todo lo anterior generó, en definitiva, las condiciones para el establecimiento de la “alianza” entre este grupo de los agentes de pastoral y el EZLN. Así, subsumieron la utopía revolucionaria a su utopía religiosa y comenzaron a apoyar, de diferentes formas, al grupo guerrillero y sus bases de apoyo. Esto permitió a los rebeldes establecerse en el territorio diocesano con el fin de iniciar la etapa de la “acumulación de fuerzas”, a saber: el reclutamiento y el entrenamiento militar de los insurgentes, la realización del trabajo propagandístico entre líderes civiles, políticos y religiosos indígenas y la incorporación de parte de la población regional ca-

tólica al movimiento a través del adoctrinamiento ideológico y la organización política. Una vez logrado lo anterior, habría de iniciar la etapa de la resistencia o “la guerra contra el enemigo” con el levantamiento armado de enero de 1994.

Paradójicamente, estos agentes de pastoral no se amedrentaron, en principio, por la contradicción entre sus creencias religiosas y la violencia y la muerte que provocaría la lucha armada. En realidad, la creyeron una necesidad. Una religiosa lo expresa de la siguiente manera:

Como Iglesia, nuestra postura no es por las armas, pues las armas son para la muerte; y esto no va con el trabajo pastoral ni de chiste [...] Nosotros no queremos [el] camino [de las armas], porque no es el de Jesucristo, que es, más bien, un camino de vida [...] [Pero] el EZLN agarró las armas porque no le dejaron otro camino [...] Sabíamos que la opción del EZ llevaba a la muerte, pero es una opción que ellos toman y la Iglesia no la podía [impedir] (entrevista con hermana Magdalena, 10 de junio de 2007).<sup>19</sup>

De acuerdo con este juicio, la falta de alternativas a la opción por las armas consistía en que las vías políticas para la solución de las demandas de los indígenas se habían agotado en un contexto de represión y persecución en contra de toda organización independiente durante los gobiernos de Absalón Castellanos y Patrocinio González. Los religiosos razonaban que el antirreino capitalista debía destruirse por medio de una revolución, pues el dolor y los costos de la “guerra de liberación” serían menores en comparación con los abundantes beneficios de la instauración de un reino de paz, amor, justicia e igualdad en la nueva sociedad. La violencia quedaba justificada por ser el instrumento efectivo para la construcción del Reino de Dios, al cual, como diría un sacerdote, se puede llegar “aunque sea a través de las armas”. Además, como movimiento “cristiano”, el zapatismo “representa la antiviolencia cristiana de los pobres para frenar la violencia [del sistema]” (entrevista con padre Tobías, 11 de junio de 2007).

<sup>19</sup> Una crítica razonada y muy convincente a la supuesta falta de alternativas a la vía armada se encuentra en Legorreta (1998: 264 y ss).

En este sentido, no sólo aceptaron la necesidad de la violencia desencadenada revolucionariamente sino que, en algunos casos, llegaron a ponderarla como un signo de la verdad y la justicia de la empresa. Un párroco y una monja lo manifiestan con estas palabras:

Es muy hermoso que [los indígenas] vean una salida [como la guerra] [para ver satisfecho] un reclamo fuerte. [Pues], ¿con qué más puedes demostrar que estás inconforme [sino] dando tu vida? ¿Qué es lo que más estimamos? La vida. [Los indígenas parecen decir]: “¿qué más nos pueden quitar ya, si todo nos han quitado? Aquí está nuestra vida y [esperamos] morir con dignidad” (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).

Jesucristo fue un gran líder [y] hasta dio su vida [por su causa]. Seguir a Jesucristo trae consecuencias políticas, pero una política diferente, no la que comúnmente conocemos. [En efecto], las consecuencias son la justicia, vivir y conocer las culturas de los pueblos, la defensa de los pueblos y los derechos humanos. [El que sigue] el Evangelio va al revés de como está el mundo, porque si tú quieres justicia y ves que no hay justicia, estás en contra de la corriente; si quieres que se acabe la explotación, los que se benefician de ésta van a estar en tu contra. Todo el que quiere una vida nueva está en contra de lo que quiere el mundo de los que dominan, que te van a decir que estás loco (entrevista con hermana Magdalena, 10 de junio de 2007).

No es desacertado concluir, por lo tanto, que un signo de la corrección de la acción política es el dolor al que se expone aquel que quiere vivir la política desde la fe. En las palabras del obispo Ruiz García: “El que es profeta y seguidor de Cristo y no tiene sufrimiento, no tiene la comprobación o la garantía de que va anunciando una doctrina verdaderamente auténtica”.<sup>20</sup> De esta manera, la violencia adquiere características místicas de purificación que la colocan más allá de la racionalidad de los costos y beneficios, por lo que sus efectos concretos de destrucción y muerte son subestimados.

<sup>20</sup> En Santiago (1996).

## LA RELACIÓN DE LOS AGENTES DE PASTORAL CON EL EZLN

Las relaciones entre los agentes de pastoral y la dirigencia del EZLN han sido complejas, múltiples y cambiantes en los últimos 25 años, y no se han circunscrito al orden discursivo y de simpatía general por su proyecto sino que han adquirido diferentes formas de connivencia y cooperación. Han estado marcadas tanto por la simpatía y la colaboración como por la desconfianza y la confrontación. Podemos distinguir al menos tres etapas de estas relaciones en el último cuarto de siglo.

La primera etapa, que va de 1983 a 1988, comienza con el establecimiento de contactos personales entre los primeros guerrilleros del EZLN con algunos pocos agentes de pastoral laicos de la diócesis de San Cristóbal, que derivan en el establecimiento de vínculos con indígenas del norte de Chiapas y algunas regiones selváticas de Ocosingo. Para el grupúsculo guerrillero estos nexos eran fundamentales para implantar sus campamentos militares con seguridad, ingresar a las comunidades indígenas y crecer en el territorio dominado por la Iglesia. En la medida en que el tamaño y la estructura organizativa del EZLN eran minúsculos y muy dependientes de la tolerancia y connivencia de los agentes de pastoral, los religiosos se encontraban en la posición dominante en esta configuración social. Observando el contexto revolucionario centroamericano, los hombres y las mujeres de la diócesis dejaban abierta la posibilidad de la “opción armada” si las vías políticas, por alguna razón, se clausuraban, como vimos en la sección precedente.

En tanto más aumentaban las filas civiles y militares del zapatismo, fue cada vez más frecuente que, debido a la confianza que les guardaban, los indígenas consultaran a los agentes de pastoral sobre si debían ingresar o no al movimiento armado.

En las comunidades a veces llegaban a preguntarme: “oiga, hermano, pues hay una organización que tiene otra salida”. “Y, ¿qué otra salida?”, les preguntaba. “No, pues con las armas”, respondían. Aunque nunca trataron ese punto como para que les ayudáramos a entrar. Yo les decía: “Bueno, no se descarta [esta opción], pero ni es el momento ni hemos agotado todos los caminos pacíficos que hay” (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).

Personalmente, sí fueron algunas mujeres conmigo [a hablar del EZLN]. Me dijeron: “Mire, hermana, la situación está así, y tenemos que unirnos, porque, si no, nos va a llevar la chingada. Y nomás le platico a usted para ver qué me dice” (entrevista con hermana Magdalena, 10 de junio de 2007).

Con estas “consultas” a los religiosos, los indígenas buscaban cerciorarse de que su decisión de incorporarse al zapatismo había sido la correcta y, así, recibir la “bendición” o, dicho con mayor propiedad, la legitimidad de sus pastores. Contar con el beneplácito —o, como dicen brumosamente los religiosos, el “acompañamiento”— de los agentes de pastoral ofrecía seguridad a los indígenas rebeldes en la guerra que estaban preparando.

Bueno, pero de hecho las comunidades no pedían alguna anuencia para ingresar al EZ, porque era algo normal, es decir, yo ya sabía que ellos [ya se habían incorporado] y ellos sabían que yo lo sabía [...] Para ellos [los indígenas] no había ningún conflicto entre el uso de la violencia y las enseñanzas cristianas, porque nosotros [los agentes de pastoral] también participábamos en eso; es decir, nosotros también sentíamos que las cosas sólo podían cambiar a balazos porque este pinche gobierno no iba a entender de otra manera. A la gente le daba tranquilidad y confianza que nosotros también estuviéramos ahí. De hecho [algunos zapatistas] llegaron a hablar conmigo y a preguntarme directamente: “¿Le vas a entrar a la hora de los chingadazos o no?”. Y, ya planteado así, tuve que pensarlo a fondo (entrevista con padre Tobías, 11 de junio de 2007).

Hacia los últimos años de esta primera etapa lo más importante fue el crecimiento numérico y la expansión geográfica del zapatismo. Su organización se estaba consolidando bajo la generosa sombra de la diócesis. En este contexto inicia la segunda etapa (1989-1993), con una reevaluación de la Iglesia de San Cristóbal sobre el sentido y la viabilidad de la lucha armada debido a las transformaciones políticas internacionales en Europa y Centroamérica. La caída del muro de Berlín (1989), la derrota electoral sandinista (1990), los acuerdos de paz en El Salvador (1992) y los inicios de las negociaciones entre la guerrilla y el gobierno gua-

temaltecos (1993) generaron suficientes dudas entre los agentes de pastoral acerca de la relación con el EZLN y el futuro de la revolución. Un cura enuncia su desconcierto de entonces con estas palabras:

Guatemala y El Salvador acaban de terminar una guerra dolorosísima y estaban buscando la salida política, y acá me acuerdo que a mí me sorprendía y por más que le daba vueltas en mi cabeza [no entendía]. [Me preguntaba:] “¿Pero cómo es que acá [en Centroamérica] quieren una salida política, y éstos [del EZLN] quieren una salida violenta? ¿Tendrían un buen análisis o qué?” (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).

En esta etapa las relaciones entre agentes de pastoral y miembros de las bases de apoyo zapatistas no se restringían solamente a encuentros discretos y personales sino incluían, también, reuniones, discusiones y negociaciones más públicas, como se puede apreciar en el siguiente testimonio:

En una ocasión [entre 1992 y 1993], en Las Margaritas, hubo una reunión con catequistas y gente del EZ —en la cual no distinguías a [unos de otros], ¿verdad?—, en la que quisieron proponer al *Tatic*<sup>21</sup> que aceptara la lucha armada y que apoyara que todos los catequistas entraran [al zapatismo]; pero éste no aceptó y a mí me dijo: “Quieren el caballo ensillado, ¿verdad? Pues que lo ensillen primero”. Esta fue una discusión muy seria. Después se acerca un catequista muy triste y me comenta con dolor: “Nunca nos había regañado [el obispo]”. Pero es que como pastor nunca iba a aceptar esta propuesta (entrevista con padre Manuel, 15 de junio de 2007).

Sin embargo, la cooperación con el zapatismo no siempre fue fácil para los agentes de pastoral. Algunos de ellos padecían verdaderas tribulaciones en torno a lo que *querían* y lo que *debían* hacer como miembros del clero, pues sabían que lo que estaba en juego era, literalmente, una cuestión de *vida o muerte*. Les preocupaban los avances en los preparativos de la “guerra” y la euforia

<sup>21</sup> Es decir, Samuel Ruiz García.

que encontraban entre los zapatistas, que se les antojaba desproporcionada, ingenua y peligrosa:

La gente en las comunidades no tenía mucha noción de qué era un guerrillero. Todo lo veían como una gran fiesta. Y yo le dije una vez a [el comandante] Tacho: “ay, mano, tienen que tener mucho cuidado porque están muy entusiasmados por la guerra; pero la guerra es cabrona. No es un juguete. Tienen que estar conscientes de que mucha gente a las primeras [es decir, tras los primeros enfrentamientos bélicos] se va a echar para atrás.” Y eso es lo que realmente sucedió. [El comandante] Moisés me decía todavía en noviembre de 1993: “¡bah! Va a ver cómo está güey [es decir, equivocado]”. No consideraban siquiera que fueran a fracasar. La gente estaba bien entusiasmada por echar bala (entrevista con padre Tobías, 11 de junio de 2007).

Recuerdo todavía cómo decían: “vamos a comenzar un levantamiento. ¡Ya llegó la hora! Vamos a conquistar San Cristóbal y Chiapas, y luego vamos a seguir a México hasta conquistar todo el país!”. Y eso, pues, con las armas en la mano. Estas eran metas utópicas (entrevista con padre Elías, 12 de junio de 2007).

Desde la perspectiva insurgente, el subcomandante Marcos da cuenta del cambio de la relación entre los dos grupos en esta etapa de la siguiente forma: “la Iglesia estaba haciendo campaña para [demostrar] que la lucha armada no tenía sentido, que después de muchos años todo quedaba igual, como en el caso de El Salvador” (en Le Bot, 1997: 177).

Esta actitud vacilante de los agentes de pastoral generó distancia frente a los guerrilleros; una distancia que entre 1992 y 1993 se convirtió en un conflicto en torno a dos proyectos distintos para los indígenas. La diócesis se alía entonces con los asesores de la ARIC-Unión de Uniones para impulsar, por medio de la vía política, la solución de los problemas sociales de la región y, así, desacreditar al EZLN. Para la dirigencia insurgente, la hegemonía eclesial entre la población india resultaba incómoda y un riesgo que no se podían permitir. Su relación con la “Iglesia progresista” era sólo estratégica, pues en su proyecto socialista no había espacio para la religión. Pero al percibir, entonces, que su movimiento

revolucionario adquiría cada vez más influencia y radio de autonomía, la dirigencia zapatista desafió la posición dominante de la Iglesia. Por ello, la dirigencia insurgente comenzó a nombrar catequistas y diáconos adictos al EZLN para asegurar su autoridad en las comunidades. Por supuesto, esto ocasionaba gran confusión entre los creyentes que, habiendo atestiguado en los últimos años las buenas relaciones entre religiosos y guerrilleros, no entendían a quién creer y obedecer. Esta situación se agravó todavía más cuando las nuevas autoridades religiosas locales utilizaron su posición social para sancionar a los miembros de la feligresía que no participaban en el zapatismo, por ejemplo negándoles su servicio religioso en los bautizos, confirmaciones o casamientos.

La diócesis no podía tolerar esta intromisión en su propia vida institucional, por lo que se vio obligada a solucionar el problema, primero a través de la negociación y después mediante la confrontación abierta.

Ya se sabía, alrededor de 1990, de la formación del EZLN en la misión [de Ocosingo-Altamirano], pero no había un conocimiento completo y claro de lo avanzado del proceso, concretamente de la construcción de un ejército, pues los que podían saberlo [es decir, los indígenas] siempre mostraron una actitud de reserva. Más tarde se trató de dialogar internamente con el jefe de todos, Marcos, para evitar la confusión entre los cargos del movimiento zapatista y los de la organización de la catequesis (entrevista con padre Elías, 12 de junio de 2007).<sup>22</sup>

Como el desafío de la comandancia no cejaba, el obispo y los agentes de pastoral ordenaron a los catequistas, diáconos, *tuhunales* y fieles en general, de acuerdo con el testimonio de Agustino, un catequista ex zapatista miembro de los cuadros más cercanos a don Samuel, “dejar la lucha armada porque era un proyecto de muerte sin futuro”, como lo demostraban los casos de El Salvador, Nicaragua y Cuba, mientras que “la Palabra de Dios era el camino de la vida”. Según este informante, Ruiz García les confió lo si-

<sup>22</sup> La solución formal que se pactó consistió que los catequistas que asumían algún papel de autoridad en la estructura del EZLN y sus bases de apoyo debían dejar temporalmente sus tareas religiosas.

guiente: “Marcos nos ha engañado, no quiere a los indígenas, sólo los utiliza. Es un *caxlán* [no indígena o mestizo] y su política es de *caxlán*” (entrevista, 14 de febrero de 2007).<sup>23</sup> Esto provocó fuertes deserciones militares y civiles del EZLN, que generaron gran enojo entre la dirigencia guerrillera. Pero la situación del zapatismo era muy diferente a aquella de mediados de la década de los ochenta, pues si bien la sangría de militantes fue considerable, la organización militar y sus bases de apoyo se mostraron robustas y lo suficientemente consolidadas como para existir fuera de la sombra del árbol diocesano. En las palabras del subcomandante Marcos:

se empieza a crear una estructura de poder paralela, la del Ejército Zapatista, que de una u otra forma compite por el mando de la comunidad con el poder de la Iglesia. El poder de la Iglesia es también un mando sobre la comunidad, y en algunos sitios había una convivencia, o un acuerdo, por el que ellos no se metían, pero en otros sí había choques y roces más o menos fuertes. Era una lucha por el poder local [...] Entonces, en algunos casos había acuerdo y aceptación, y no ocurría este choque. Los mandos de la Iglesia, mandos de la autoridad, comisariados o agentes municipales y los mandos zapatistas eran los mismos. O sea, en un mismo grupo se concentraba todo [...] Pero en otras sí había dos autoridades o tres: la autoridad de la ARIC-Unión de Uniones, la de la Iglesia y la autoridad zapatista (en Le Bot, 1997: 182 y ss).

En fin, esta confrontación demostró los límites de la autoridad de la diócesis sobre sus creyentes rebeldes, quienes, sin dejar el catolicismo liberacionista, optaron definitivamente por la vía de las armas al apoyar el levantamiento del 1 de enero de 1994.

La tercera etapa de esta relación (1994-1997) inicia con el alzamiento armado. Efectivamente, en medio de la tensa situación bélica y política que por ello sobrevino en Chiapas y el país, la diócesis decidió colaborar de nuevo con el EZLN. Las razones para este

<sup>23</sup> Las afirmaciones de este testimonio las he encontrado repetidas también en otras entrevistas. Sobre la “etnización” del conflicto entre agentes de pastoral y la dirigencia del EZLN véase Legorreta (1998). Por cierto, el mismo argumento fue utilizado, en su momento, en contra de los asesores de la ARIC, cuyo origen “ladino” desacreditaba, según este punto de vista, su lucha a favor de los indios.

cambio de evaluación del “proyecto de muerte” del EZLN tenían que ver, sin duda, con el deseo del obispo Samuel Ruiz de proteger al pueblo católico de la amenaza militar de las incursiones del ejército nacional, pero también porque reconoció el enorme éxito mediático, nacional e internacional, que los indígenas zapatistas obtuvieron inmediatamente, así como el gran apoyo y simpatía de la sociedad civil por su causa. El levantamiento armado y los diálogos de paz habían creado un contexto político que le permitía a la Iglesia tratar de influir, sin grandes riesgos, en las decisiones del gobierno a favor de un cambio estructural en la vida de los indígenas y de contribuir a un cambio político nacional hacia la izquierda. Parafraseando al obispo, éste quiso montarse en el caballo ensillado del zapatismo y, así, tener un papel protagónico en el conflicto y en su resolución.

Con este fin en mente, el obispo reunió a sus agentes de pastoral, *tuhuneles*, diáconos y catequistas más fieles, es decir, justamente a aquellos a los que no mucho tiempo atrás había convocado para combatir el “proyecto de muerte del EZLN”, y les solicitó que apoyasen a los rebeldes y buscasen convencer a todos aquellos que habían dejado el movimiento revolucionario para reintegrarse a éste reconciliando a zapatistas y ex zapatistas y resistir juntos “al mal gobierno”. Una fracción de los allí presentes se rehusó a hacerlo, por lo que las diferencias llegaron al máximo al interior de este grupo selecto de catequistas muy cercanos al obispo. La fracción renuente a colaborar le explicó sus razones: “la reconciliación sería muy difícil porque ya hay miles de desplazados de guerra por el EZ [que se encuentran] sin comida, trabajo, apoyos y tierra y por las heridas resultantes del conflicto”, recuerda Agustino. Entonces Samuel Ruiz les contestó con enojo: “lo que sucede es que todos ustedes ya se han hecho priístas, paramilitares, agentes del gobierno que matan y atacan a sus hermanos”. La respuesta no fue menos contundente: “*Tatik*, usted nos dijo que el EZ era malo, y estaba en contra de los indígenas; que lo debíamos dejar y combatir. Y ahora nos dice todo lo contrario. Usted está mintiendo. Usted es, en realidad, el paramilitar, porque armó su propio grupo para matar a Marcos” (entrevista, 14 de febrero de 2007).<sup>24</sup>

<sup>24</sup> El entrevistado se refiere al grupo denominado Slop (raíz), que congregaba a

En términos generales, este periodo se caracterizó por una colaboración más directa con las bases del zapatismo. Una ilustración del tipo de relación establecida se puede apreciar en el apoyo de algunos agentes de pastoral a la resistencia zapatista en el ejido Buena Vista Pachán de Las Margaritas, mediante el cual ofrecieron financiamiento para la construcción de la escuela rebelde y de una tienda cooperativa de abarrotes y bienes de consumo básico. Incluso orientaban a los indígenas rebeldes en la adquisición y elaboración de los productos para que no dependieran del mercado y las empresas capitalistas como la Coca-Cola. En otros casos la cooperación consistió en negar servicios religiosos a la feligresía de Cruz del Rosario “mientras no se integraran al zapatismo”, porque la de éstos “era una lucha buena” que debían apoyar. Los religiosos les decían que con su actitud de “desobediencia a la Iglesia” se estaban haciendo “protestantes” y así no los podían atender religiosamente (trabajo de campo, diciembre de 2004).

#### LOS USOS POLÍTICOS DE LA RELIGIÓN

Entre la diócesis de San Cristóbal y el EZLN han existido “préstamos discursivos” religiosos y políticos. En otras palabras, cada uno de los actores colectivos en cuestión ha utilizado el discurso dominante del otro para integrarlo en el propio con el fin de conseguir los objetivos particulares de cada uno de ellos.

Los agentes de pastoral agrupados alrededor del obispo Samuel Ruiz vieron en la política en general, y en la lucha revolucionaria en particular, un instrumento más para lograr la “liberación de los indígenas”, que debería estar siempre subordinado a las metas religiosas de la “salvación del cuerpo y el alma” de los pueblos indígenas a través de la construcción del “Reino de Dios” en la Tierra en forma de comunidades cristianas en donde la cultura particular de los pueblos indígenas se preservara y floreciera; es decir, la

los colaboradores indígenas y mestizos más cercanos a Samuel Ruiz y que formaba un círculo de reflexión pastoral, pero también un grupo armado en contra de la dirigencia del EZLN. Sobre el tema véanse De la Grange y Rico (1998: 269 y ss.), Legorreta (1998: 183y ss) y Tello (2000: 118 y ss).

cultura que los agentes eclesiásticos consideraban y sancionaban como la *auténtica*.<sup>25</sup> Estas comunidades —que se pueden calificar de *teocracias* en cuanto suponen al unísono un proyecto religioso y político de reorganización de la vida social de los indígenas— deberían proteger a los indígenas de su contaminación y destrucción por obra de la modernidad occidental encarnada en el Estado nacional y el mercado. De esta manera, los agentes de pastoral entendieron la “revolución” en contra del “gobierno” no en su sentido moderno, como una aceleración de los tiempos hacia la construcción de una sociedad sin explotación ni dominación de clase, sino, más bien, en su acepción premoderna: como un regreso a los orígenes, es decir, a un pasado que abrazaba, al mismo tiempo, el cristianismo primitivo y el orden cultural indígena precolombino.

Por su parte, al reconocer la importancia de la religión en todos los ámbitos de la vida social de los indígenas, la dirigencia guerrillera adoptó estratégicamente su discurso revolucionario de cuño marxista-leninista-guevarista a *la forma* del discurso teológico liberacionista para convencer y motivar a la población indígena a integrarse a su lucha armada y participar en la toma revolucionaria del poder y la construcción de una sociedad socialista en México.

Las “afinidades electivas” ideológicas entre los religiosos liberacionistas y los guerrilleros no se basaban, como hoy ingenua y equivocadamente se cree, en el indianismo —el cual, propiamente, sólo había sido un proyecto de la diócesis que el EZLN empezó a adoptar, con vacilaciones y contradicciones, mucho tiempo después del levantamiento armado de 1994—, sino en el “anticapitalismo” de ambos, es decir, en su rechazo radical del orden social moderno, liberal, democrático con una economía de mercado (sobre el tema véase Pitarch, 2004).

Debido a que es menos conocida esta apropiación de la guerrilla del discurso teológico y de las prácticas religiosas que la apropiación del discurso político por parte de los teólogos de la liberación, me gustaría ilustrar este tema en lo que sigue. Veamos el testimonio de Ana, una guerrillera tzeltal de Ocosingo:

<sup>25</sup> Sobre la visión de Samuel Ruiz de la teología india véase Marcos (1998).

Marcos [me decía]: “Tú ya fuiste catequista, ya conoces la Palabra de Dios, entonces, dime, ¿cómo vamos a encontrar el Reino de Dios? ¿Cómo crees que vamos a cambiar nuestra vida y nuestra situación para dejar de ser pobres?”. Entonces afirmaba que no hay Infierno ni Cielo; que, en realidad, el Infierno está aquí y es el sufrimiento, es no tener comida, no tener nada, no tener salud. Y el Cielo es, en cambio, sólo para la gente rica. El Infierno es en los hechos sólo para los pobres. Y nuestra misión, como revolucionarios, es lograr entrar al Cielo, porque somos el espíritu de Dios (entrevista, febrero de 2004).

Para los miembros del zapatismo hay una clara continuación entre la “Palabra de Dios” y la “revolución”. En efecto, la segunda puso en práctica lo que la primera sólo enunciaba discursivamente, tal y como afirman autoridades civiles zapatistas en la siguiente entrevista.

Los agentes de pastoral vinieron a predicar la Palabra de Dios, a aconsejar cómo vamos a vivir y amarnos. Pero nada más predicaban y hablaban sin hacer nada. Esta pasividad se acabó con el EZLN, pues éste nos enseñó cómo estamos explotados y marginados por los ricos; y que si no nos organizábamos íbamos a sufrir toda la vida. Así, pues, el único camino es el del zapatismo, pues aquí se te habla con la verdad. Hace mucho tiempo hubo patriarcas y fueron combatidores como Moisés, como Abraham, como Josué y muchos más; eran luchadores que liberaron a sus pueblos. Moisés liberó el pueblo de Israel, porque los hebreos fueron explotados 400 años. Pero ahora existen todavía esos patriarcas. ¿Quiénes son estos patriarcas actualmente? Son el subcomandante Marcos, por ejemplo, y todos los dirigentes del zapatismo (entrevista colectiva en La Realidad Trinidad, 1 de febrero de 2004).

El mismo subcomandante Marcos ha utilizado la religión y asumido funciones religiosas para conjugar las fuentes de la autoridad religiosa y militar en su persona. De acuerdo con el testimonio de Agustino, un catequista ex zapatista, no era raro que Marcos predicara en las iglesias de las comunidades para adoctrinar a la población; tampoco que, en los campamentos guerrilleros, realizara ritos matrimoniales para autorizar y reconocer “revolu-

cionariamente” una relación entre combatientes,<sup>26</sup> o que en las comunidades organizara, aunque sin officiar directamente, bautizos y confirmaciones (entrevista, 14 de febrero de 2007). Al mismo tiempo, sus alocuciones dirigidas a los miembros de la guerrilla contenían una denuncia a la religión “como ideología” y, asimismo, una crítica a la Iglesia, en particular a la diócesis, que consideraba el poder social más importante e influyente en las regiones en donde los rebeldes tenían presencia y que había que vencerlo o subordinarlo para los fines revolucionarios.

### CONCLUSIÓN

Después de cuatro años de mediación entre el gobierno federal y el EZLN la Comisión Nacional de Intermediación (Conai), presidida por el obispo Samuel Ruiz García, abdica a su función el 7 de junio de 1998, al no contar con el reconocimiento y la confianza de las partes en conflicto.<sup>27</sup> A finales de 1999 Samuel Ruiz presenta su renuncia al Vaticano después de 30 años de servir al pueblo católico en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Cinco meses más tarde, en abril de 2000, Felipe Arizmendi es nombrado sucesor de don Samuel. La presencia del nuevo obispo no significaría en los hechos una reorientación del trabajo pastoral entre los indígenas, pues, a pesar de que Arizmendi ha mantenido una clara distancia frente a las teologías de la liberación y la india, los mismos equipos de pastoral que se formaron durante el principado de Ruiz García siguen siendo los encargados de realizar las labores cotidianas de atención religiosa a la población en las distintas zonas eclesiásticas.

En un contexto caracterizado por a) la creciente desarticulación del zapatismo; b) el cambio de las relaciones de poder entre las diferentes organizaciones campesinas y los zapatistas a favor de los primeros; c) el aumento de la presencia de las instituciones y acciones estatales por medio de la aplicación de políticas públicas de

<sup>26</sup> Acerca de este punto en particular véase De la Grange y Rico (1998: 195 y ss).

<sup>27</sup> Sobre el tema consúltense Ríos Figueroa (2002), en particular la cuarta sección de la segunda parte, y Meyer (2000), en especial pp. 108-113.

desarrollo social y de seguridad nacional en la zona de conflicto; d) la disminución de la cooperación foránea con los neozapatistas en forma de recursos humanos, materiales, financieros y simbólicos, y e) el aumento de la participación político-electoral de los indígenas para influir en la formación de gobiernos municipales y en la promoción de sus intereses colectivos; los agentes de pastoral simpatizantes de los rebeldes han continuado su colaboración con éstos, pero reconociendo que las divisiones políticas entre los indígenas liberacionistas han llevado a una parte importante de éstos a distanciarse críticamente de la Iglesia y hasta a cambiar de confesión, lo que ha debilitado sensiblemente su autoridad e influencia. Por esta razón, los religiosos están intentando revertir este proceso mediante la despolitización parcial de sus tareas y servicios religiosos y a través de la búsqueda de la reconciliación entre las partes para que todos, independientemente de sus preferencias políticas, encuentren su lugar *como comunidad* al abrigo de la Iglesia, “su verdadera casa”, como les gusta afirmar a los agentes de pastoral.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Hernández, Eufemio, Martín Martín Díaz y Juan Pedro Viqueira (2010), “Los otros acuerdos de San Andrés Larráinzar, Chiapas, 1959-2005”, en Marco Estrada Saavedra y Juan Pedro Viqueira (coords.), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, México, El Colegio de México, pp. 331-414.
- Correa, Guillermo (1993), “Hay guerrilleros en Chiapas desde hace ocho años; grupos guerrilleros infiltraron a la Iglesia y a las comunidades’. Relato del jesuita Mardonio Morales, quien teme que con la represión, destruyan la obra del obispo Samuel Ruiz”, *Proceso*, núm. 880, septiembre, pp. 12-15.
- De la Grange, Bertrand y Maite Rico (1998), *Marcos, la genial impostura*, México, Aguilar.
- Estrada Saavedra, Marco (2004), “Construyendo el reino de Dios en la Tierra: pastoral y catequesis en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona (1960-1980)”, *Sociológica*, UAM-A, año 19, núm. 55, pp. 199-242.
- (2005), “Republicanism in the selva Lacandona: historia de la constitución de las organizaciones campesinas en las Cañadas Tojolabales

- (1975-1990)", *Estudios Sociológicos*, vol. XXIII, núm. 69, septiembre-diciembre, pp. 767-806.
- (2006), "Entre utopía y realidad: historia de la Unión de Ejidos de la Selva", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, año 4, col. IV, núm. 1, pp. 112-135.
- (2011), "Teocracia para la *liberación*: disputando la hegemonía estatal desde la fe. La experiencia de la diócesis de San Cristóbal de las Casas y el *pueblo creyente* en la selva Lacandona", en Alejandro Agudo Sanchíz y Marco Estrada Saavedra (eds.), *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*, México, El Colegio de México-Universidad Iberoamericana, pp. 87-121.
- FLN (1980), *Estatutos*, México.
- Harvey, Niel (2000), *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. México, Era.
- Krauze, Enrique (1999), "El profeta de los indios", *Letras Libres*, año 1, núm. 1, enero, pp. 12-18 y 86-95.
- Le Bot, Yvon (1997), *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Barcelona, Plaza y Janés.
- Legorreta Díaz, María del Carmen (1998), *Religión, política y guerrilla en las cañadas de la selva Lacandona*, México, Cal y Arena.
- Marcos, Sylvia (1998), "Teología india: la presencia de Dios en las culturas. Entrevista con don Samuel Ruiz", *Chiapas: el factor religioso. Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, t. 2, México, pp. 33-60.
- Meyer, Jean (2000), *Samuel Ruiz en San Cristóbal de las Casas 1960-2000*, México, Tusquets.
- Pitarch, Pedro (2004), "El zapatismo y el arte de la ventriloquía", *Istor*, año V, núm. 17, pp. 95-132.
- Ríos Figueroa, Julio (2002), *Siglo XXI: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, San Cristóbal de las Casas, UNAM.
- Santiago, Jorge (1996), *La búsqueda de la libertad. Entrevista con el obispo Samuel Ruiz García*, México, DVD, s. d.
- Tahar Chaouch, Malik (2007), "Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina", *Estudios Sociológicos*, vol. XXV, núm. 73, enero-abril, pp. 69-103.
- Tello Díaz, Carlos (2000), *La rebelión en las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, México, Cal y Arena.



## UN JESÚS MUY COMPAÑERO. UN TESTIMONIO DE LIBERACIÓN

ANAITÉ GALEOTTI

La idea de Dios en mi infancia estuvo muy ligada a la represión que sufrí en un convento de monjas del Gran Buenos Aires, cuando siendo una niña de cinco años acompañé a mi madre en su exilio, luego de la invasión de la CIA a Guatemala en el año de 1954.

Para mí en esos años Dios o Jesús —no podía hacer la diferencia— era un ser que la vigilaba a una, día y noche donde fuera, y a quien no se podía pedir ayuda porque jamás oía. Lo imaginaba como un ser barbudo, intimidante, muy alejado del amor del que hablaba el cura durante las misas dominicales, a las que obligatoriamente nos llevaban las monjas en la capilla del colegio.

Al volver a mi patria, Guatemala, fui a vivir con mi abuela materna y una tía muy querida en un pueblo al sur de la ciudad capital, distante unos 27 kilómetros; los recuerdos relacionados con mi participación religiosa se circunscriben a las tardes de doctrina para memorizar el Catecismo y a un muro frontal sobre el altar mayor, en donde se podía contemplar una legión de querubines, entre los que destacaba un querubín negro que recibía toda mi atención, y con el cual siempre me identifiqué profundamente.

De vuelta a vivir en la ciudad capital realicé mis estudios secundarios en un instituto público, el cual daba formación magisterial. Allí conocí a una monja de la orden Maryknoll, de nacionalidad norteamericana, que comenzó a frecuentarnos hacia 1966. Ella pretendía detectar líderes estudiantiles provenientes de sectores populares y acercarlos a jóvenes pertenecientes a las clases altas que estudiaban en los dos más prestigiosos colegios de la época, el Liceo Javier para jóvenes y el Monte María para señoritas.

La idea no era mala: acercar grupos de jóvenes de orígenes so-

ciales distintos pero con un mismo interés; luchar por mejorar las condiciones de vida de las grandes mayorías. La experiencia fue fructífera, porque a ambos grupos nos permitió no sólo relacionarnos sino, sobre todo, conocernos, escucharnos y saber que compartíamos ideales.

Ya en esos años yo militaba en el seccional de postprimaria de las primeras FAR, las Fuerzas Armadas Rebeldes, y fui orientada para que me acercara a *sister* Mariam, la monja maryknoll, y la cuestionara sobre varios aspectos de la política norteamericana, no sólo en nuestro país sino también en el sureste asiático. Finalmente, llegamos a ser buenas amigas. Cada semana ella llegaba al Instituto y, aparentando dar clases de moral para la mujer moderna, nos ilustraba sobre las condiciones socioeconómicas que se vivían en el campo, sobre los enormes abismos sociales que separaban a los guatemaltecos de la ciudad y del campo mismo y especialmente sobre la posibilidad que nosotros los jóvenes teníamos de transformar las mismas.

Un día, en una excursión que *sister* Mariam organizó a las cataratas de San Pedro Mártir, me franquéé con ella, contándole de mi militancia en la guerrilla y cómo, según nuestra línea política, se iba a tomar el poder en tres etapas; sin asustarse me pidió que le buscara contacto con nuestro comandante en jefe, Luis Turcios Lima. Que ella y el padre Robert —otro sacerdote maryknoll del Liceo Javier— lo querían conocer y hablar con él. Yo le expliqué que no tenía contactos directos con los mandos, pero que por donde correspondía iba a transmitir su petición.

Años después leí en el libro que ambos religiosos escribieron, *De quien es el cielo, de quien es la tierra*, que sí se había efectuado dicha entrevista, y me sentí muy satisfecha.

Sin nosotras saberlo, habíamos empezado a ser introducidas dentro de lo que más tarde se llamaría la teología de la liberación. Recuerdo que *sister* Mariam nos enseñó a rezar con la nueva versión del Padre Nuestro, y nos hablaba mucho de los cambios que se estaban operando en la Iglesia católica desde Roma. También comentaba sobre los alcances que tenía ya el Concilio Vaticano II para todo el tercer mundo, pero especialmente para América Latina, donde se desarrollaban a la sazón varios procesos revolucionarios de liberación nacional.

Recuerdo aún su fresca sonrisa y el entusiasmo que transmitía cuando nos hablaba de que la misa ya no se iba a decir en latín, sino en los idiomas de cada país, y de cómo el sacerdote iba a desarrollar una ceremonia más participativa, más colectiva, no de espaldas al pueblo de Dios.

Enterarnos de todo eso fue un acontecimiento, ya que aunque mi educación había sido laica y yo provenía de un hogar con una abuela profundamente anticlerical, ella veía con buenos ojos tantos cambios, y con todo y que mi madre —que pese a que en esa época se había declarado atea— mantenía una fe cuasirreligiosa trasplantada al Partido Comunista Guatemalteco. Para nosotras, como adolescentes, esos cambios eran importantes, porque nos enlazaban con el resto de la grey católica latinoamericana.

Asistí a varios de los llamados “Días de Acción”, que se celebraban en la finca propiedad de uno de los muchachos adinerados. Allí nos sentábamos todos, pobres, medianos y ricos en un gran salón en donde jugábamos, hablábamos de temas políticos y sobre todo nos medíamos con las miradas, nos conocíamos e intercambiábamos algunos saludos. Para ninguno fue fácil borrar las diferencias de clase y manejar los estereotipos. Luego, para los muy católicos, había confesión y una misa amenizada con canciones de las que llamábamos de protesta y la respectiva comunión.

En esas misas se reflexionaba sobre la situación que vivía el país, sobre cómo en otros departamentos grupos de personas también intentaban hacer cambios sociales. Sin mencionarla explícitamente se valoraba mucho la participación en la guerrilla como, quizás, la única alternativa para combatir las injusticias que nos dejaba ese sistema inhumano.

Esas misas contribuyeron en buena medida a que a la mayoría les fuera surgiendo una conciencia social, que pasaba por una fe personal en un Dios de justicia, un Dios amigo que podía resolver tantos dramas y que podía acercar a clases sociales tan distanciadas y hacerlas una en la lucha por una Guatemala más justa y solidaria.

De vez en cuando las muchachas del Monte María y los muchachos del Liceo Javier y del Liceo Guatemala llegaban al centro de la ciudad y comíamos todos juntos en una casa acondicionada para tal fin. Se estaba logrando un clima de confianza y sana ca-

maradería que nos permitiría en nuestra vida futura confiar unos en otros, porque la vida y la revolución, en muchos casos, uniría de varias maneras nuestros destinos.

La experiencia del grupo Cráter, como se llamó a ese espacio, nos marcó a muchos de nosotros y nos hizo claridad en una opción a la que años después se le llamaría la *opción preferencial por los pobres*, nombre que para varios de nosotros contenía una esperanza y se volvería una inspiración.

Pero también para varios de nosotros contendría una contradicción, porque, pobres como éramos, no sentíamos honesto ejercer sobre nuestra propia gente una mirada “piadosa” desde la perspectiva de una oligarquía con ínfulas nacionalistas y cristianas, lo que a muchos nos resultaba un contrasentido.

¿Cómo vernos a nosotros mismos como una opción preferencial si de sobra sabíamos de las necesidades y carencias que habían guiado nuestra niñez y adolescencia, desde nuestros barrios populares y colonias marginales?

¿Cómo optar por lo que siempre habíamos sido y seguido siendo: pobres de solemnidad o pobres vergonzantes, como se les llama en Guatemala a las clases medias pauperizadas?

Pero lo más impactante que yo recuerdo de aquella época fue escuchar hablar de un Jesús que caminaba con el pueblo pobre, un Jesús que trataba de hacerse entender en los idiomas indígenas, dando origen así a lo que se llamó la Pastoral Indígena, un grupo de religiosos y seminaristas que, atendiendo a sus orígenes étnicos y culturales, hacían una lectura del Evangelio a partir de sus propios valores y tradiciones.

Esa figura poco tradicional de un Jesús que abría los brazos a todos, que no discriminaba por el color de la piel o el origen étnico o social, que insuflaba vida y esperanza entre los pobres, entre los humildes, entre los siempre olvidados de nuestra Iglesia, se convertiría con el paso de los años y de nuestro caminar en un compañero verdadero, encarnado en nuestros propios compañeros y compañeras, dispuestos como estábamos a ofrendar la vida por nuestros amigos, tal y como Él había predicado.

Fue así como durante varios años mi religiosidad se concentró comprometida en varios ámbitos: a través del trabajo del magisterio en zonas marginales y rurales, aportando en comités pro

mejoramiento de las aldeas donde trabajé, colaborando con grupos de campesinos, relatando continuamente a través de cursos y talleres lo que ha sido la terrible y heroica historia del pueblo de Guatemala.

Y fue así como tomé definitivamente una opción preferencial hacia el pueblo maya de Guatemala. Esa opción me hizo integrarme de manera total a esa cosmovisión y esa cultura. Una cultura milenaria cuyos descendientes son la razón y la semilla de la vida de todo el pueblo de Guatemala en su conjunto, porque son, además, los sostenedores de un Estado-nación que no termina de entenderlos, aceptarlos, respetarlos.

Muchos cambios ocurrieron en la Guatemala de fines de los años sesenta e inicios de los setenta. La revolución verde, o sea la sustitución de los abonos naturales por los químicos, produjo una mayor inserción de los campesinos en la economía monetaria, posibilitándoles adquirir otro tipo de bienes (radios de transistores, muebles de metal, bicicletas) que contribuirían a enlazar a las comunidades dentro de un ámbito mayor, ya no dentro de espacios únicamente locales.

A la par de eso también se estaba iniciando una revolución religiosa a través de la Acción Católica, que sacó de su eje a las autoridades tradicionales indígenas, las cofradías, dando lugar a liderazgos jóvenes, insuflados de ideas de la teología de la liberación, que viajaban de una comunidad a otra para compartir experiencias.

Pero además surgió con fuerza una nueva forma de organizarse a través de cooperativas, exitosas experiencias asociativas en el campo que le permitieron a las comunidades iniciar proyectos propios sobre la base de préstamos de organizaciones financieras estatales, hasta lograr óptimas cosechas en el altiplano.

Por otro lado, maestros, estudiantes universitarios y profesionales —en su mayoría abogados y pedagogos— aglutinados en organizaciones de “profesionales indígenas” organizaron entre 1972 y 1975 varios talleres y seminarios en donde se abordaba la realidad racista de nuestro país, las escasas oportunidades que tenían frente al sistema y las escasas posibilidades de incursionar en la política local dentro de los partidos políticos tradicionales. Ese fue el germen inicial del llamado Movimiento Indígena.

Estos numerosos esfuerzos organizativos desembocarían al final de los años setenta en distintos tipos de organizaciones, unas con un objetivo político claro desde el principio: poder optar a cargos políticos a nivel de los municipios, para comenzar a ejercer un liderazgo local indígena; otros como una manera de incorporarse al clientelismo político de los partidos tradicionales, y otros, los menos, con una clara línea “revolucionaria”, cuyos objetivos fundacionales iban a estar enmarcados en la lucha por el derecho al trabajo, a la tierra, a la organización, a la vida y por el derecho a defender su cultura.

El 4 de febrero de 1976 ocurre *el terremoto de los pobres*, y luego de dos años de relacionarse tanto las bases como los dirigentes locales campesinos de esos numerosos grupos de reflexión y estudio, indígenas del Quiché y ladinos<sup>1</sup> de la Costa Sur, pasan por su primera prueba de fuego. Son ellos los primeros en socorrer a sus hermanos afectados durante la emergencia del terremoto.

Éste influyó en la conciencia de la gente, generando discusión sobre si realmente el fenómeno telúrico era castigo de Dios. Porque la gente comenzó a preguntarse, ¿pero entonces habrá un Dios injusto?, porque ¿cómo es posible que si hemos sido pobres, seguimos siendo desnutridos y todavía nos envía la muerte? Entonces ¿qué clase de Dios tenemos? (entrevista a Domingo Hernández Ixcay, líder maya k'iché y uno de los fundadores del CUC, septiembre de 2001).

La realidad comenzó a ser analizada y se preguntaban si el terremoto era o no castigo de Dios. Eso generó discusiones públicas incluso a nivel de Radio Quiché, en donde se cuestionaba si lo que había sucedido, refiriéndose a la muerte de cerca de 23 000 guatemaltecos más las pérdidas materiales y económicas, no era algo susceptible de ser cambiado.

Se produjo entonces una permanente discusión sobre las injusticias que vino a mostrar el terremoto. Las casas que se cayeron y sirvieron de tumba a sus moradores fueron las casas pobres del altiplano, las fabricadas de tierra y tejas. Los peores caminos, los olvidados, los que se habían derrumbado, pertenecían a las aldeas de los pobres, de los marginados.

<sup>1</sup> Ladino: palabra con que se designa genéricamente a los mestizos en Guatemala.

Durante y después de la catástrofe las condiciones de falta de salubridad y ausencia de atención médica se hicieron más evidentes, lo que se tradujo en una mayor toma de conciencia por parte de los campesinos de su situación de marginación y pobreza; por eso decían: “el terremoto nos dejó más pobres”.

Y fue a partir de ese suceso natural e inevitable que las incorporaciones a las comunidades eclesiales de base se hicieron cada vez más numerosas, ya que indígenas y ladinos pobres vieron claramente que su situación sólo podía cambiar si la lucha contra la opresión, la explotación y la discriminación la hacían unidos.

Mientras esto ocurría se publicó “Unidos en la Esperanza”, la carta de los obispos que vino a reforzar este cambio de actitud y la nueva forma de entender la religión. El espíritu de esta carta pastoral motivó a los grupos de campesinos de la Costa Pacífica, quienes rápidamente hicieron acopio de víveres y medicinas y, organizados en brigadas de emergencia, se hicieron presentes en las labores de rescate de las aldeas y pueblos dañados en El Quiché y en Chimaltenango. Numerosos grupos de jóvenes acudieron a las tareas de despejar senderos y caminos en Comalapa y San Martín Jilotepeque.

Aprovechando la llegada de algunos contingentes solidarios de médicos y paramédicos provenientes de otros países, costeños e indígenas se unieron para aprovechar los conocimientos de los recién llegados con motivo del terremoto y rápidamente se organizaron en brigadas para socorrer a los heridos y llevarlos a los sitios asistenciales.

Dichas acciones posibilitaron combinar una febril actividad colectiva que actuaba como un reflejo: acción-reflexión-acción. Estas actividades aceleraron la organización y el nacimiento de una de las organizaciones campesinas más particulares en Guatemala, el Comité de Unidad Campesina, CUC, integrada en su totalidad por campesinos indígenas y ladinos, todos ellos provenientes de comunidades eclesiales de base, donde se estudiaban las ideas contenidas en la teología de la liberación.

El lugar de fundación del CUC en el altiplano se situó en el departamento de El Quiché, hacia el noroccidente del país, y surgió de la fusión de esos grupos pertenecientes a la Acción Católica y a asociaciones locales de campesinos, profesionales y maestros.

La experiencia acumulada hizo que estos grupos aprendieran que cuando “cada quien iba por su lado, cuando todos estaban enfrascados en sus propios trabajos, costaba mucho avanzar” (Carmack, 1991: 90). La rápida intervención, la participación organizada, la eficacia desplegada, fueron los elementos que sirvieron como ejes temáticos en las tareas de formación y reflexión sobre la problemática nacional.

Tanto en el altiplano como en la costa, en los distintos grupos organizados se dio paso a la siguiente etapa: la aclaración de los objetivos organizacionales y las metas a corto, mediano y largo plazo.

Los dirigentes de los grupos intensificaron las clases de alfabetización en español, impartiendo cursillos para conocer por primera vez la Constitución de la República y varias leyes relacionadas con los campesinos, y se organizaron cursillos sobre la historia de los mayas antes de la venida de los españoles. Sin descuidar el estudio de la Biblia, en este caso utilizando la llamada Biblia Latinoamericana.

Estos cursillos, implementados en tres regiones (sur del Quiché y Chimaltenango en el altiplano y la Costa Sur) e impartidos en tres idiomas (k'akchiquel, k'iché y español) contribuyeron a clarificar que era necesario conocer el sistema en el que se vivía, cuáles eran los mecanismos por medio de los que funcionaba la explotación, cuáles leyes se implementaban cuando se trataba de oprimir a las grandes mayorías, en qué sentido y con qué profundidad se debía revisar la historia del pueblo en general y del pueblo indígena y ladino pobre en particular, qué perspectivas ofrecía el sistema para las mayorías y en definitiva cómo operativizar las luchas de ambos sectores dentro de una misma estrategia.

Es en este momento cuando todos nosotros comenzamos a visualizar cómo a través de nuestra opción de fe íbamos a tomar una acción política más definida. De lo que se trataba ya en definitiva era de “construir el Reino de Dios aquí en la Tierra”, o para decirlo en palabras más laicas: integrarnos a un proceso popular revolucionario en el cual podíamos hacer factible nuestro compromiso, encarnado en ese amor que sentíamos por nuestro pueblo, poniendo lo mejor de nosotros mismos, dedicándonos a la consecución de dicho objetivo a tiempo completo, y sin el temor de perder la vida, porque como decía ese Jesús amigo que se había convertido para

nosotros en un gran y entrañable compañero: “No hay amor más grande que dar la vida por los amigos”.

Entender esto y tomar la opción más clara fue definitivo en mi vida. A partir de ese momento me integré a las labores de apoyo al CUC a tiempo completo, e imperceptiblemente fui también ingresando a labores más riesgosas, siempre dentro de lo que llamábamos “trabajo amplio”.

Me tocó por algunos meses contribuir a la divulgación, estudio y distribución de un material gráfico a manera de historieta que se llamaba *Cristo Compañero*. Dicho material, editado por el Comité Pro Justicia y Paz, lo llevábamos a varias regiones del interior del país. Allí lo leíamos con diversos grupos de estudio, integrados por delegados de la Palabra o por miembros de Justicia y Paz locales; se reflexionaba y discutía sobre los contenidos, se celebraban misas de hermoso contenido revolucionario, en donde comulgábamos con tortillas y con atole, en lugar de pan y vino, y en donde se tejía indiscutiblemente un enorme entramado que en los años subsiguientes sería el apoyo de las organizaciones guerrilleras de la URNG.

Trabajar en las redes de *Cristo Compañero* me enseñó la integridad de los compañeros de base, su mística de trabajo, sus valores basados en la veracidad, la honestidad y el arrojo, su decisión de entregarse a un proyecto colectivo que todos veíamos posible: la construcción de una nueva Guatemala.

Me puso en contacto también con mis compañeros religiosos y religiosas, quienes con mucha valentía y muchas veces sin medir las consecuencias desarrollaban infatigablemente un trabajo pastoral en todas las regiones. Vivíamos días de fervor y mística, realmente unidos en un proyecto que comenzaba a cuajar.

Fueron los días de las multitudinarias manifestaciones populares de casi 100 000 personas desfilando con pancartas en las calles de la ciudad capital, indígenas y ladinos pobres, brazo con brazo, hombro con hombro: fueron los días en los que no aparecían menos de cinco comunicados en los periódicos de mayor circulación, días en los que los radioperiódicos transmitían íntegros, sin cortes y gratuitamente, las proclamas de todas nuestras organizaciones de masas, incluyendo las del Comité Pro Justicia y Paz.

La fuerza que fueron cobrando las organizaciones populares

fue creciendo: la gente se integraba e inmediatamente exigía tareas. El Comité Pro Justicia y Paz, la organización que nos aglutinaba a todos los cristianos comprometidos, religiosos, religiosas y laicos, también tenía sus propias actividades, las cuales había que combinar con el estudio y distribución de *Cristo Compañero*.

Hasta que llegó la primera y difícil prueba que nos iba a tocar vivir a todos y a mí en lo particular, porque conocía a la mayoría de ellos. Y ésta llegó el 31 de enero de 1980, cuando la fuerza pública quemó a nuestros compañeros que habían tomado pacíficamente la embajada de España.

Ese hecho sólo fue un anuncio de la barbarie inminente que nos iba a tocar vivir. Para mí como cristiana, el sacrificio horroroso a que fueron sometidos nuestros compañeros, el personal de la embajada y otros guatemaltecos asesinados allí, al ser quemados vivos, fue fuertemente traumático. Yo había compartido con los compañeros campesinos y estudiantes las últimas noches de sus vidas en la Universidad de San Carlos, donde se les había alojado.

Me había tocado presenciar un atisbo lleno de esperanza de lo que podría ser una Guatemala hermanada por ideales de justicia y paz. Allí, en uno de los edificios de Ciudad Universitaria, la Coordinadora de Pobladores —CDP— había organizado una cena colectiva, y con nuestro Comité Pro Justicia y Paz habíamos llevado la música para alegrar a los compañeros llegados del Quiché.

Los estudiantes universitarios del Frente Estudiantil Robin García, además de brindarnos seguridad —pues se temía que el ejército entrara a la USAC y nos masacrara a todos— ayudaron a distribuir los alimentos y llevaron también teatro y música para que estuviéramos alegres.

Recuerdo como si hoy fuera cómo nuestros hermanos ixiles y k'ichés, junto a nosotros los ladinos, formaban una larga fila para pasar recogiendo la cena. Los pobladores de los barrios marginales organizados en la CDP habían preparado enormes ollas de carne guisada, arroz con verduras, frijoles negros y cantidades industriales de tortillas. Por donde quiera salieron enormes frascos de chile picante para condimentar la comida. Inmensas ollas de “fresco” y café sirvieron para “pasarse” la comida.

Quienes estábamos sentados allí sentíamos en verdad estar construyendo una Guatemala en hermandad, en donde luego de

casi cinco siglos de desconocimiento mutuo, prejuicios y racismo, la solidaridad se comenzaba a forjar.

Sentada a la par de don Gaspar Vi Vi, un líder católico de Chajul, observaba la escena en silencio, cuando él, interrumpiendo mis pensamientos, me dijo: “Mirá, compañera, así va a ser la Guatemala que van a conocer mis nietos... Donde todos estemos parejos, y donde todos nos ayudemos poco a poco. Por eso vine, por eso estoy luchando un mi poquito, para que los que no han nacido sean felices.” Y se puso a cantar quedito una canción religiosa: “¡Un mandamiento nuevo nos da el Señor, que nos amemos todos como nos ama Dios!”.

Una tarde nos fuimos todos a un sitio fuera de la ciudad que era un centro de retiros. Allí íbamos a participar en una eucaristía.

Yo me fui sentada en el bus a la par de don Vicente Menchú. Él era uno de los campesinos de más edad que habían bajado de las aldeas de Uspantán en el norte del Quiché. Me contó de Chi'Mel, su aldea, que él había contribuido a fundar junto a su comunidad. Que allí había todavía selva, que se oía todo tipo de aves por las mañanas y que vio varias veces al quetzal.

Su mirada se perdía cuando hacía remembranzas de su comunidad. Me contó también que como llovía mucho, se encontraba todo tipo de orquídeas, pequeñas y grandes y de todos colores. Y remató su relato diciéndome: “Cuando llegues por allá, compañera, te voy a llevar a verlas...”.

La parte más importante de esa jornada iba a ser la misa. Allí participaron casi todos los compañeros mayas.

Comulgamos como ya era costumbre entre nosotros, con pedazos de tortillas de maíz en lugar de ostias, y se explicó el significado del alimento sagrado aquí en Mesoamérica. Nunca un pedazo de tortilla había sido tan legítimamente simbolizado por los compañeros de maíz.

Por primera vez para mí el Evangelio era pronunciado en idiomas milenarios y alejados de la ciudad. Después de cada intervención, alguien nos explicaba a los ladinos lo que se había dicho y lo que cada quien quería compartir.

Siempre hablaban con metáforas y poniendo ejemplos de su vida diaria. Fue una pedagogía religiosa sobre bases reales, tangibles, no palabrería vana. Esa noche comprendí cómo la fe vive día

a día en el corazón de los hermanos mayas, y cómo ellos la hacen vida diaria sin tantas teorías o individualismos.

No es solamente una fe insuflada desde la teología, es un modo de ser, de vivir, que va más allá de los 500 años de opresión. Es ese sentido de comunidad, de un “yo” que se transforma en un “todos nosotros”. Ese sentimiento que hace accionar colectividades hacia un mismo objetivo.

Sentimientos que quebró la guerra, pero que no pudo extirpar con todo y raíces, pues están sembradas en milenios de historia colectiva. Y ahí está la fuerza de la costumbre, de pensar en términos de un “nosotros”, en lugar de un “primero es lo mío...”.

Esa tarde del 31 de enero, en los corredores de la Facultad de Medicina, todos estábamos impactados, dolidos. Nadie decía nada, nadie reaccionaba. De repente, Alejandro, un compañero del FERG, gritó: “¡Hay que hacer algo, tenemos que reaccionar...”. Pero allí la mirada severa de Pedro, uno de los mejores dirigentes, lo calló: “¡No es el tiempo para hacer tonterías vos, tenemos que poner a salvo a los compañeros sobrevivientes, hay que pensar qué hacer y rápido!”.

Sí, efectivamente, el resto de los compañeros campesinos que no habían entrado a la embajada de España estaban ahí entre nosotros. Todos estaban en silencio: unos temblaban de frío y de miedo, otros tenían la mirada perdida en el vacío. Eran nuestra responsabilidad. Deberían regresar sanos y salvos a sus comunidades. La lucha debería continuar.

Ahí fue cuando les dije a los compañeros estudiantes:

—Yo sé adónde podemos llevar a nuestros hermanos, ¡pero hay que conseguir dos o tres carros ya!...

—¿Adónde estás proponiendo, compañera? —me interrogó Rudy.

Hay aquí cerca, por Ciudad San Cristóbal, un lugar seguro, ahí me conocen y nos pueden ayudar —le respondí.

—Nos garantizás que sí nos reciben, vos, porque no podemos andar con los compañeros por la ciudad hoy y a estas horas de la tarde, porque deben haber muchos taponés...

—Sí, si ahí actúan como lo que dicen ser, sí nos reciben y es un lugar relativamente seguro...

Inmediatamente los compañeros estudiantes se movilizaron y

consiguieron tres vehículos grandes. Ahí, como se pudo, metimos a los compañeros sobrevivientes, que estaban sumamente asustados. Rudy y yo nos fuimos en la panel, atrás los otros vehículos, uno con vidrios polarizados; los compañeros iban casi unos sobre otros, en total silencio.

Al cruzar hacia Ciudad San Cristóbal encontramos un retén de la Policía Nacional. Nos hicieron el alto, y mientras Rudy se detenía lentamente, los otros dos vehículos lograron pasar de largo. Al verme el policía me dijo: “¿A dónde va, paisana?”. Yo le respondí con toda calma: “Vamos para Quetzaltenango... es un poco tarde, pero tal vez llegamos como a las diez”.

Afortunadamente sólo alumbró el montón de cajas de cartón que habíamos conseguido para tapar de la vista a los compañeros, y no dispuso que nos bajáramos para registrar la panel, si no, no les hubiera podido contar esto. “Bueno, paisana, que les vaya bien... manejen con cuidado...”.

Ahí es donde uno entiende con más precisión la relatividad del tiempo. Serían como dos minutos los que hablé con el policía, pero lo sentí como dos horas... Arrancamos y nos fuimos.

Al llegar a un enorme predio, donde ahora hay unos centros comerciales, nos estaban esperando los otros dos vehículos y nos dirigimos hacia el lugar que les había dicho.

Me bajé del carro, y por el intercomunicador de la entrada pedí hablar con el superior. Le expliqué nuestra necesidad y por un momento dudó. Le recordé aquello de que “lo que hicieres por uno de mis hijos... lo haces por mí”, como dijo Jesucristo, y momentos después se abrió la puerta electrónica...

Yo conocía a casi todos los hermanos de esa congregación, pues había ido a dar un taller sobre historia hacía dos años, pero no conocía al superior, un costarricense bastante especial. Se acercó a nosotros, mientras yo le explicaba apresuradamente en voz baja a Rudy y Alejandro que no hablaran de más, que me dejaran negociar a mí, que yo conocía a mi gente.

Cuando me dijo que no podían acogernos porque ellos mismos peligraban, los otros hermanos casi se le tiran encima. Uno de ellos preguntó por Mon, y al confirmarle que era de los asesinados, tiró una bofetada a la pared que hizo que casi se partiera la mano.

Y fue este hermano el que decidió. Dijo: “No se preocupen, aquí

hay cama y comida para nuestros hermanos, mal haríamos en rechazarlos, viendo su congoja y su terror. Recordemos que Jesucristo dijo: 'Lo que haces por el más débil de nuestros hijos, lo estás haciendo por mí...'

Los seminaristas, contentos por aportar algo, se ofrecieron a dormir en la iglesia, mientras en sus habitaciones los compañeros campesinos encontraron comodidad y seguridad. Nosotros dormimos sentados en un salón. Había que planificar la salida al día siguiente.

Al amanecer salimos con varios vehículos de los hermanos de la congregación; nuestros hermanos campesinos y nosotros habíamos dormido en lugar seguro y afortunadamente ellos lograron llegar a su región sin ser detectados.

Es necesario consignar aquí que no todos en la Iglesia católica guatemalteca concordaban con la teología de la liberación. Como en casi toda Latinoamérica, con honrosas excepciones, las jerarquías eclesásticas comulgaban y simpatizaban con los gobiernos militares y de derecha.

Y en ese sentido, nuestros compañeros religiosos tenían un doble mérito, porque si bien para un laico la excomunión o la expulsión son terribles, para un agente de pastoral son la muerte misma. Y aun a sabiendas de que se exponían a ello, muchos compañeros sacerdotes y religiosas, así como catequistas y delegados de la Palabra, ofrendaron su vida por nuestro pueblo.

Hacia 1980 la situación de represión se hacía más insostenible. Los secuestros y desapariciones de personas vinculadas con las organizaciones populares o con el movimiento revolucionario se hicieron el pan de cada día. De tal manera que tuve que dar el otro paso: mi ingreso a una organización revolucionaria, pasando del trabajo amplio al clandestino, así como pasar a vivir en clandestinidad.

En realidad, yo ya veía venir la necesidad de dar ese paso, porque no sólo me exponía yo, sino sobre todo exponía la vida de mis compañeros. Fue así que en el año de 1980 me integré a vivir en una casa de seguridad, sin visitar a mis padres u otros familiares, y con la prohibición expresa de no circular por determinadas zonas de la ciudad capital, prohibición que acaté con seriedad y disciplina, y la cual sin lugar a dudas me salvó la vida.

Pasé de ser una cristiana activista a una militante clandestina urbana. Mi ingreso, y el de varios otros compañeros cristianos, así como de campesinos y estudiantes, estuvo marcado por un estricto ambiente de clandestinidad, por un acto de iniciación muy solemne que recordaba con mucho a una misa. Frente a la bandera de la organización —22 estrellitas rodeando el rostro de Ernesto Che Guevara y abajo dos estrellas más grandes simbolizando la alianza obrero-campesina— el verbo encendido de un compañero de la Dirección Nacional del EGP, y tener claro, sobre todo, que ese era un compromiso en el que nos iba la vida misma.

El cambio fue drástico pero necesario, y mi proceso de asimilación hubiera sido más difícil si no hubiera vivido con compañeros indígenas a quienes recuerdo con mucho cariño y admiración; sin embargo me hacía mucha falta la vida en comunidad que había llevado hasta ese momento, nuestras misas, nuestras celebraciones de la Palabra. Aun viviendo entre compañeros de mucha confianza yo me limitaba en mis expresiones de fe, por temor a que ello no fuese algo bien visto por la mayoría de compañeros que se preciaban de ser marxistas.

Incluso hubo ocasiones en que se desarrollaron varias discusiones alrededor de cuestionar el aporte de los cristianos a la Guerra Popular Revolucionaria, no obstante que se conocía cómo iban siendo asesinados, uno a uno, un buen número de sacerdotes que trabajaban en el altiplano.

Efectivamente, para muchos resultó un tránsito doloroso, renunciar a una vida legal y pasar a la clandestinidad; acostumbrados como estaban muchos agentes de pastoral a una actividad pública, sobre todo a ser acompañados por los delegados de la Palabra y los demás laicos, su asimilación fue más lenta.

Discutíamos mucho sobre los alcances que el proyecto revolucionario planteaba. Y varios cuestionábamos la convergencia entre fe y marxismo, aunque, justo es decirlo, varios religiosos de distintas congregaciones se pusieron disciplinadamente a estudiarlo.

En realidad lo que nos atemorizaba era que sólo se estuviera instrumentalizando la fe cristiana para incrementar cuadros y combatientes. Pero tales temores desaparecían porque sabíamos que a nivel de Dirección Nacional por lo menos había tres compañeros decididamente cristianos.

Fue entonces cuando se me cuestionó sobre la posibilidad de morir, posibilidad que hacía años tenía yo reflexionada a la luz del Evangelio, pero además la posibilidad de matar para defender o defenderme. En ese momento respondí que antes que nada yo tenía clara la misión que teníamos como revolucionarios y que de ninguna manera se me volvía una contradicción. Afortunadamente la vida nunca me puso en esa disyuntiva, nunca me obligó a tomar esa elección, pero creo que no hubiera dudado.

Sin embargo, supe que en otros frentes sí se volvió un asunto espinoso el tema de la participación de los cristianos. Y que se cometieron injusticias por parte de compañeros que no tenían una visión religiosa de la lucha, prohibiendo celebraciones de la Palabra, ridiculizando el término “hermanos”, obligando a la gente al uso de la palabra “compañero” y no dejando tiempo para leer la Biblia.

Pienso que la Revolución guatemalteca, como todas las revoluciones, tuvo enormes aciertos, muchos logros, y en realidad nuestro país no volverá a ser el mismo, pese al alto precio que se ha tenido que pagar.

Pero creo también que no se ha escrito todavía una reflexión seria sobre el valor de los cristianos como Pueblo de Dios comprometido con un proceso revolucionario. Sobre el modesto aporte que se dio a nivel de organizaciones, de desarrollo de liderazgos locales, de redes, de interrelaciones étnicas, a nivel mismo de la vida cotidiana de la gente, de los desconocimientos y las graves ausencias, las que se remontaron, se superaron y se borraron para caminar todos juntos.

Creo que sí cabe, dentro de esta reflexión personal de una mujer cristiana revolucionaria, valorar el compromiso de una Iglesia que aprendió a caminar, inicialmente, *hacia* los pobres; luego, a medida que las injusticias y los acontecimientos se iban desbordando, aprendió a caminar *por* los pobres, y finalmente, cuando le tocó una opción verdadera hacia un proyecto político revolucionario, aprendió a caminar *con* los pobres, como una más.

Allí se borraron los lujos, los altares de mármol, los sillones tapizados, los cortinajes y las alianzas estratégicas con el poder. Allí, esa Iglesia tuvo que entrar humilde a los ranchos, aprender a hablar en k'iché, en ixil, en k'akchiquel o en cualquiera de los 22 idiomas mayas que se hablan en mi país. Aprendió a aceptar el

jarrito de agua caliente y el tamalito con sal, y no pedir agua para lavarse las manos porque el río queda a 200 metros.

Cuando ocurrió la desbandada en el campo y en las ciudades, cuando el frente urbano de las organizaciones guerrilleras fue diezmado, cuando se realizaron las más de 200 masacres documentadas en el informe de la Iglesia católica *Guatemala nunca más* fueron muchos compañeros cristianos, tanto religiosos como laicos, del Comité Pro Justicia y Paz, que habían permanecido semiclandestinos, quienes se hicieron cargo de atender a los cientos de familias que huían de la estrategia de Tierra Arrasada impulsada por el ejército y que llegaban a habitar en condiciones extremadamente precarias los barrancos y áreas marginales de la ciudad capital.

Estos compañeros contribuyeron a que estas familias consiguieran habitaciones donde vivir hacinados, pero por lo menos un poco a salvo. Se les dotó de despensas mínimas, se les hicieron llegar ejemplares de la Biblia Latinoamericana para reconfortales y encontrar en su lectura un alivio a tanto dolor vivido, porque habían perdido todo y llegaban con lo que tenían puesto. Se les consiguieron trabajos humildes, sobre todo en el sector de servicios, que de alguna manera contribuyeron a mejorar la situación económica de las familias.

Mientras tanto, en el exterior, otro contingente de religiosos revolucionarios fundó la Iglesia Guatemalteca en el Exilio, organización no gubernamental que consiguió fondos para apoyar a las familias de los desplazados internos. Y en el momento de la firma de la paz apoyó fuertemente a las familias que regresaron de México y de Ciudad de Guatemala a sus pueblos de origen.

Esa Iglesia, la sincera, la entregada, la que no ha perdido la memoria y continúa su opción preferencial, pese a las prohibiciones y a la podredumbre de Roma, merece un lugar legítimo junto a los revolucionarios guatemaltecos caídos en combate o asesinados durante esos largos 36 años de conflicto armado.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Carmack, Robert M. (1991), *Cosecha de violencia*, Guatemala, Flacso, p. 90.



# EN DEFENSA DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL: LA FORMACIÓN DE LAS TROPAS GENOCIDAS DEL EJÉRCITO DE GUATEMALA (1981 Y 1982)

MANOLO E. VELA CASTAÑEDA

La mayoría de gente civil que murió fueron naturales, puros indígenas. Toda esta gente murió porque la guerrilla los engañaba. La guerrilla engañó a toda esta gente pura indígena. La mayoría de gente que ha muerto son puros indígenas. A estos indígenas la guerrilla los engañó. La guerrilla engañó a toda esta gente.

Gumerciendo García, entrevistado,  
ex soldado del Ejército de Guatemala  
(17 de julio de 2009).

## INTRODUCCIÓN

El propósito de este capítulo es entender cómo la organización, el adoctrinamiento y el desarrollo de la guerra se combinaron en las tropas del Ejército de Guatemala, coadyuvando a la construcción de los perpetradores del genocidio.<sup>1</sup> Esta indagación supone una

<sup>1</sup> Empleando el marco conceptual y jurídico establecido en la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio de diciembre de 1948, la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH-III, 1999: 314-316) concluyó que los pueblos indígenas que sufrieron actos de genocidio fueron: a) maya-q'anjob'al, y maya-chuj, en los municipios de Barrillas, Nentón y San Mateo Ixtatán, del departamento de Huehuetenango, donde el 3.6% de la población fue aniquilada y el 80% tuvo que desplazarse;

mirada desde adentro y desde debajo de la institución militar, lo que aquí se alcanza mediante el procesamiento de fuentes orales, las que serán citadas empleando seudónimos.<sup>2</sup>

Para derrotar a las guerrillas, las fuerzas del Estado llevaron a cabo ofensivas militares sobre zonas del territorio. La estrategia se centró en asestar golpes contra las comunidades que apoya-

los tres municipios aludidos comprenden un área de 2459 kilómetros cuadrados (CEH-III, 1999: 395-416); b) maya-ixil, en los municipios de Santa María Nebaj, San Juan Cotzal y San Gaspar Chajul, del departamento de Quiché, asesinando alrededor del 15% del total de habitantes, arrasando el 70% de las aldeas y provocando el desplazamiento del 60% de la población; los municipios en cuestión comprenden un área de 2413 kilómetros cuadrados (CEH-III, 1999: 326-359); c) maya-k'iche', en el municipio de Zacualpa, departamento de Quiché, donde la población fue diezmada en un 11%, con un área de 336 kilómetros cuadrados (CEH-III, 1999: 377-394); d) maya-achi, en el municipio de Rabinal, departamento de Baja Verapaz, donde un 15% de la población fue asesinada, un área de 504 kilómetros cuadrados (CEH-III, 1999: 360-377). La conclusión a la que llegó la Comisión para el Esclarecimiento Histórico fue la siguiente: "En consecuencia, la CEH concluye que agentes del Estado de Guatemala, en el marco de las operaciones contrainsurgentes realizadas entre los años 1981 y 1983, ejecutaron actos de genocidio en contra de grupos del pueblo maya que residía en las cuatro regiones analizadas. Esta conclusión se basa en la evidencia de que, a la luz de lo dispuesto en el Artículo II de la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, hubo matanzas de miembros de los grupos mayas (Artículo II, letra a), lesiones graves a su integridad física o mental (Artículo II, letra b) y actos de sometimiento intencional de los grupos afectados a condiciones de existencia que acarrearón o pudieron haber acarreado su destrucción física total o parcial (Artículo II, letra c). Se basa también en la evidencia de que todos esos actos fueron perpetrados "con la intención de destruir total o parcialmente" a grupos identificados por su etnia común, en cuanto tales, con independencia de cuál haya sido la causa, motivo u objetivo final de los actos (Artículo II, primer párrafo). La CEH tiene información de que hechos análogos ocurrieron y se reiteraron en otras regiones habitadas por el pueblo maya" (CEH-V, 1999: 51).

<sup>2</sup> El uso que aquí hago de la palabra barbarización asocia barbarización con barbarie, con toda la fiera y la crueldad que la palabra expresa. Los bárbaros son el resultado de un proceso —el de la barbarización— que tiene un punto de partida y un punto de finalización. Los barbarizados, entonces, para actuar sobre otros, tuvieron que ser sometidos a dicho proceso. En adelante, la barbarie se apoderará de la escena, devastando vidas, castigando con una crueldad más allá de lo que hasta entonces se había alcanzado a imaginar. Crueldad y proceso, son, entonces, los dos sentidos desde los cuales hago uso de la palabra barbarización. El concepto de barbarización me permite captar el cambio que se produjo en las tropas del Ejército de Guatemala durante la campaña militar que dio inicio en el último trimestre de 1981 y llegó hasta los días finales de 1982.

ban la rebelión o se presumía que podían llegar a hacerlo; buscar las columnas guerrilleras quedó relegado a un segundo plano. Se produjo un cambio en la dinámica global de la guerra: la estrategia se orientó a controlar territorios y poblaciones. El Ejército de Guatemala era —y sigue siendo— una institución moderna. Tenía todos los elementos de la modernidad militar, y los pelotones que ejecutaron las matanzas estaban plenamente integrados dentro del esquema de una moderna burocracia. Esto, a priori, apoya la tesis de que el genocidio no fue algo accidental ni ejecutado al fragor de combates por pelotones indisciplinados. Esta estrategia, al extenderse sobre el territorio, aniquilando a civiles desarmados y resocializando a los sobrevivientes, logró que una rebelión indígena y campesina concluyera. Aquel cambio en la estrategia militar demandó un nuevo tipo de tropa: en adelante, los soldados debían estar dispuestos a matar a civiles desarmados, indígenas, pobladores de comunidades del área rural. ¿Cómo construyó el Ejército de Guatemala a este nuevo soldado que realizaría la mayor matanza en la historia contemporánea de América Latina?

#### EL INICIO DEL GENOCIDIO, EL FINAL DE LA REBELIÓN INDÍGENA Y CAMPESINA

El silencio de la madrugada del 12 de noviembre de 1981 fue cortado por el largo silbido de un convoy de camiones militares. Saliendo de la ciudad de Guatemala enfilaron por la carretera Interamericana. Ninguno de los soldados y oficiales —excepto el mando— estaban enterados de que aquellos pelotones iniciarían la mayor matanza en la historia contemporánea de América Latina.<sup>3</sup> Una semana antes, el 4 o 5 de noviembre, en el anfiteatro de la Fuerza Aérea, había tenido lugar una reunión en la que se

<sup>3</sup> La fecha exacta proviene de la siguiente referencia: “El 12 de noviembre el Ejército sacó a todas sus unidades y las trajo para Chimaltenango porque la guerrilla estaba a punto de declarar liberado el altiplano. Sólo quedó el destacamento de Playa Grande y la única autoridad era la guerrilla”. T.C. 213, Testigo alto mando del Ejército (CEH-II, 1999: 281). El oficial Óscar Álvarez lo recuerda de esta manera: “A principios de noviembre se tomó la decisión de empezar la campaña. La movilización empieza como el 16, 17 de noviembre”.

tomó la decisión de llevar adelante un nuevo esquema en la lucha contraguerrillera. Las fuerzas de tarea sustituirían el diseño operacional centrado en las brigadas militares.<sup>4</sup> Tras haber escuchado de boca del jefe de la Segunda Sección la situación militar del país, y del jefe de la Tercera Sección las opciones operacionales, se procedió a nombrar al coronel Luis Arturo Getellá Solórzano como jefe de la Fuerza de Tarea Iximché. Los pormenores de aquella importante reunión, en la memoria de uno de los que allí estuvo presente, el oficial Roberto Martínez:

Ahí pasó a exponer el oficial de inteligencia: cómo está la situación. Y el oficial de operaciones. El oficial de abastos casi no tiene más que cumplir ciertos lineamientos. El oficial de asuntos civiles [tiene que] cumplir ciertos lineamientos. Los que más tienen que ver ahí son inteligencia y, de acuerdo a la inteligencia, así se desarrollan las operaciones. Pero ya empleando la táctica contraguerrillera. Hay que volverse uno guerrilla en el terreno. Volverse guerrilla para contrarrestar la iniciativa de la guerrilla.

¿Cuáles eran las informaciones de inteligencia que en 1981 se llevaron a la mesa de planificación militar? ¿Por qué el general Benedicto Lucas, jefe del Estado Mayor de la Defensa Nacional, decidió dar ese viraje en la lucha antiguerrillera en aquel momento? El oficial Julián Domínguez comparte algunas de las preocupaciones centrales de los planificadores militares:

El general Benedicto Lucas decide instalar la Fuerza de Tarea Iximché para asegurar Chimaltenango. ¿Por qué fue importante la Fuerza de Tarea Iximché en la Escuela Pedro Molina? Porque las operaciones de la guerrilla ya llegaban a San Lucas Sacatepéquez, cuando queman Katok.<sup>5</sup> Prácticamente habían tomado control de la ruta, des-

<sup>4</sup> El oficial Guillermo Méndez da una definición de fuerza de tarea: “Una fuerza de tarea la organiza el Estado Mayor de la Defensa Nacional. Son unidades de diferentes cuarteles, las juntan y se forma una fuerza de tarea. Le nombran un coronel comandante y su estado mayor, hasta llegar a los operativos.”

<sup>5</sup> Restaurante ubicado en el municipio de Tecpán, Chimaltenango, en el kilómetro 86 de la ruta Interamericana, que de la ciudad de Guatemala conduce a la frontera con México.

de San Lucas Sacatepéquez hasta Los Encuentros. Era determinante tomar Chimaltenango.

En aquel cambio de estrategia el ejército tuvo que emplear a una gran parte de sus efectivos militares. La estrategia era sacar a los batallones de los cuarteles y saturar territorios mediante un despliegue relámpago que, con un apoyo logístico y aéreo, asegurara una presencia masiva, intensa y permanente en vastas zonas del país. Así lo explica el oficial César Calderón:

Desde el año 81, la visión del mando fue que era una pérdida de esfuerzo estar en los pueblos, anclados, acuartelados. Entonces es cuando empiezan a moverse las unidades a la montaña, al terreno. Prácticamente no quedó gente en los cuarteles. En los cuarteles estaban los músicos, las cocineras, todos los administrativos eran los que hacían servicio. La banda de música militar era la que hacía cuestiones de vigilancia. Las unidades estaban en el terreno. Eso se consolida cuando se organizan las patrullas de autodefensa civil, entre finales del 81 y mediados del 82. Ahí ya todos, todos abandonan los cuarteles, nos vamos a la montaña. Eso es algo que no aguanta la insurgencia.

Con el fin de aquella reunión, celebrada en el anfiteatro de la Fuerza Aérea el 4 o 5 de noviembre, se selló la suerte de miles de indígenas del altiplano guatemalteco. La crueldad extrema que sobre ellos se desató convirtió el momento de rebelión que se vivía en una época de grandes sufrimientos. Pero ¿quiénes eran los soldados que la madrugada del 12 de noviembre de 1981 fueron transportados en esos camiones?

#### ORGANIZAR: CAPTURAR, INVADIR Y ENCUADRAR

¿Mediante qué procesos se transforma a un joven en soldado? Para dar respuesta a esta interrogante se explicará a continuación el proceso mediante el cual el Ejército de Guatemala reclutaba a jóvenes durante los años ochenta, a quienes en un plazo de tres meses transformaba en soldados. El ejército, como “insti-

tución total”,<sup>6</sup> somete a quienes en ella se incorporan. Terminado el breve ciclo de entrenamiento, los reclutas, transformados ya en soldados, son llevados a una escuadra, parte de un pelotón. Una vez ingresado en el pelotón, esta institución total termina de encuadrar al soldado: no queda espacio alguno para la reflexión ni el criterio propio para meditar lo apropiado o inapropiado de una acción; como en cualquier ejército, el imperativo es obedecer y actuar en función de las órdenes, y cumplir éstas.

### *Capturar*

La columna vertebral de las fuerzas de combate del Ejército de Guatemala estaba constituida por jóvenes de entre 18 y 22 años de edad. Se trataba de jóvenes preponderantemente indígenas. De cada diez soldados, entre siete y ocho eran indígenas. Este es un dato difícil de establecer con precisión. Se recurre a la percepción y a la memoria de los entrevistados. En palabras del soldado Martín Ramírez, “La mayoría eran indígenas. La mayoría llegaba de lugares indígenas. De 10, unos seis o siete eran indígenas.” El soldado Martín Ramírez prestó su servicio militar entre 1976 y 1978. Posteriormente, ya de forma voluntaria, se “reenganchó”, llegando, en 1984, a alcanzar el grado de sargento, hasta que se retiró de la institución militar. Su visión y perspectiva son las de

<sup>6</sup> En su definición de institución total Goffman (1961: 13) apunta que “son lugares de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en situación análoga, aislados de la sociedad por un periodo de tiempo, comparten en su encierro un modo de vida administrado formalmente”. Goffman (20) señalará también los cuatro requisitos propios de este tipo de instituciones: “a) todas las dimensiones de la vida se desarrollan en el mismo lugar y bajo una única autoridad; b) todas las etapas de la actividad cotidiana de cada miembro de la institución total se llevan a cabo en la compañía inmediata de un gran número de otros miembros, a los que se da el mismo trato y de los que se requiere que hagan juntos las mismas cosas; c) todas las actividades cotidianas están estrictamente programadas, de modo que la actividad que se realiza en un momento determinado conduce a la siguiente, y toda la secuencia de actividades se impone jerárquicamente, mediante un sistema de normas formales explícitas y un cuerpo administrativo, y d) las diversas actividades obligatorias se integran en un único plan racional, deliberadamente creado para lograr objetivos propios de la institución”.

alguien que, en aquellos años de la guerra, conoció bien el ejército. El oficial Guillermo Méndez da otro dato acerca del porcentaje de soldados indígenas: “Más del 80% de las fuerzas militares estaban integradas por indígenas”.

Como los reclutas eran los más pobres de entre los pobres, frecuentemente éstos eran también analfabetos. Como el reclutamiento se hacía por departamentos, atendiendo a la división territorial, para 1981 había grandes variaciones en torno al analfabetismo.<sup>7</sup> El soldado Martín Ramírez recuerda que “Entre 4 y 6 de 10 reclutas que llegaban a la institución armada debían ser alfabetizados en 1981 y 1982”. El mismo soldado recuerda otro dato en relación con el porcentaje de soldados que no sabían leer ni escribir: “Llega mucha gente que no sabe leer. De 10, sólo uno o dos sabían leer”. El ejército prohibía a los soldados (mayoritariamente indígenas) hablar en sus idiomas maternos. El soldado Martín Ramírez recuerda: “No era permitido hablar dialecto, era prohibido”. El soldado Ramírez detalla lo siguiente:

Cuando yo estuve en una compañía, encontré un letrado en el tablero de información: prioridad uno: enseñarles español a todos los que no saben hablarlo. ¡Prohibido hablar dialecto! ¡Todos deben hablar español! Ese papel venía de tiempo atrás [...] si se sospechaba y se sorprendía a un soldado hablando en dialecto, tenía que ser castigado. Para que agarrara miedo y dijera: “no, aquí no puedo yo hablar como hablo en mi lugar. Tengo que hablar en español, como hablan todos”. Entonces había que enseñarles.

<sup>7</sup> En 1981, cuatro de los seis millones de habitantes vivían en el área rural. De éstos, dos millones eran hombres. Restando de esta cifra a los menores de siete años (527 mil), tenemos 706 mil analfabetos, y 817 mil sabían leer y escribir. Una relación del 46% y el 54%. Para los comprendidos entre 7 y 17 años, el porcentaje de analfabetismo era del 40%. Para los comprendidos entre los 18 y más edad, el porcentaje de analfabetismo era del 49%. Tomando en cuenta sólo a los hombres mayores de siete años que viven en zonas rurales, la relación entre los que saben leer y escribir y los analfabetos era de 4/1 en Guatemala y Sacatepéquez; de 7/3 en El Progreso, Jutiapa, Santa Rosa y Zacapa; de 3/2 en Chimaltenango, Escuintla, Totonicapán, Quetzaltenango, Suchitepéquez, Retalhuleu, San Marcos, Petén e Izabal; de 1/1 en Jalapa, Chiquimula, Baja Verapaz, Huehuetenango y Sololá, y de 2/3 en Quiché y Alta Verapaz (INE, 1981).

El cuartel fue el lugar en el que muchos jóvenes, transformados en soldados, aprendieron a leer y a escribir. Para ello, recuerda el soldado Salazar: “se hablaba con maestros de la calle [de afuera del cuartel]. Había un grupo de maestros que entraban todas las tardes a dar clases de alfabetización”.

¿Cómo llegaban estos jóvenes a los cuarteles militares? Cada tres meses, los comisionados militares de cada aldea y municipio salían a cazar reclutas. Los comisionados militares eran vecinos que habían sido seleccionados por el ejército para llevar adelante esa tarea. Eran los enlaces visibles y públicos entre el ejército y las comunidades: sus ojos y oídos dentro de la pequeña comunidad rural. La Tercera Sección, la de Operaciones del Estado Mayor General del Ejército, establecía cuál era la cuota que cada comisionado militar debía llenar a nivel de aldea, municipio, departamento y zona militar.

### *Invadir*

Rápidamente, los jóvenes capturados para prestar el servicio militar eran llevados a la Brigada de Infantería General Manuel Maximiliano Aguilar Santa María. Allí estaban las instalaciones del CAR, Centro de Adiestramiento de Reemplazos. Aquel sería su hogar por los siguientes tres meses, integrados a una escuadra, formando parte de uno de los pelotones. El soldado Martín Ramírez narra de primera mano el recuerdo de su llegada a aquel lugar:

Uno va pensando que lo van a golpear. Cuando uno llega es como que si bajaran un montón de animales de un camión. Todos desorientados. Nadie sabe para dónde agarrar. Los galonistas, los cabos, los sargentos que están ahí para recibirlo, no lo van a agarrar con consideración: “partida de mugrosos venga pa’ acá”. Mira uno que a los primeros ya los están agarrando a patadas, los están aventando entre la tierra, revolcándolos y mandándolos a formar. Siente uno miedo. Le dan ganas de irse a uno, le dan ganas de desertarse.

Tras someterse a un breve examen médico y perder el cabello, empezaba el proceso que los llevaba de ciudadanos a soldados. El

curso “tigres”, como se denominaba a éste, era un curso básico. De acuerdo con el oficial Julián Domínguez, consistía en: “patrullas de reconocimiento y de combate individual (tiro, defensa personal, cómo sobrevivir en áreas hostiles). Era un curso condensado”. Los tres meses que dura el curso tienen una importancia radical en la vida de estos jóvenes. En este breve periodo de tiempo quienes habían llegado como civiles se transformarían en soldados, pero no en cualquier soldado. Ellos, sin saberlo, se estaban preparando para ser soldados de un ejército que, frente a una crisis militar, iba a responder con actos de genocidio. Para el oficial Amílcar Rabanales aquellos tres meses “tienen una repercusión importante: es la base para el resto de los 27 meses que va a estar dentro del servicio. Sus próximos 27 meses van a estar regidos por esa base”. Es por ello que, continúa el oficial Rabanales, “El sentido de la vida que lleva un recluta en un curso básico es muy intenso, muy fuerte: momento a momento le están repitiendo qué es lo que tiene que hacer. Se van convirtiendo en un grupo que está siguiendo, y tienen que seguir haciéndolo, y haciéndolo”. El soldado Martín Ramírez nos presenta una descripción general de aquel curso:

Ahí lo van a forjar física y mentalmente. De eso se trata el curso. Mentalmente le van a maltratar, le van a escupir, le van a dar comidas raras. Todo lo que nunca usted ha sufrido en su casa ahí lo va a ir a sufrir. Como decíamos nosotros: “viene uno a sufrir con el peor indio”. Hay unos ahí que son puros indígenas. Cuando entran no saben ni hablar, son muy cumplidos y llegan a ser instructores. Donde quiera que lo encuentren [ellos, los instructores] le pegan en el estómago, le escupen, le ponen a hacer ejercicios, le mandan a correr, le piden cosas de la tienda, no le dan dinero y usted tiene que conseguir. Ese es el curso de reclutamiento. Ahí no le dan franco, ahí no sale, nada, no tiene derecho a nada. Domingo es día de visitas, de las 14:00 para las 18:00.

Entre aquel momento en los camiones o pick-ups en que capturaban a los nuevos reclutas y el asesinato de civiles no combatientes medió un breve periodo de tiempo. La rutina diaria en este centro de entrenamiento estaba dedicada a forjar a los nuevos combatientes. El soldado Martín Ramírez describe la rutina en estos términos:

A las 5:00 tocan la diana, para hacer deportes: a correr 4 kilómetros. Ya de regreso, a hacer ejercicios. A las 5:45, pasar a formar, en traje de deporte, íbamos al cuadro, para la izada del pabellón. De ahí, a bañarnos, en 5 minutos; y a formar, ya uniformado, con sus platos y su vaso, para ir a desayunar al comedor. Usted no podía comer a gusto. Recibiendo su comida ya le están pateando el trasero. Lo están empujando. Su comida se le cae. Entonces lo tiran al piso a uno para que trapee con el pecho. Si le daban panza de res y se caía en el piso, había que agarrarla con la boca. Eran días difíciles, días difíciles. A las 7:00 estamos en la cuadra, haciendo limpieza: todo bien trapeado, el piso tiene que estar bien brillante, a las camas se les pasa trapo con aceite y todo que brille. Luego, pasaban la revista de cuadra. Si había quedado sucia, entonces metían a toda la compañía que se arrastrara debajo de las camas. Que se arrastrara con el pecho. Uno mismo la limpiaba con su uniforme. Con palos de escoba, con cinturones, a los de adelante les van dando pa' que avancen y todos se van encaramando, uno sobre otro y van dándoles y dándoles, para que caminen rápido. Si estaba limpia la cuadra entonces ya nos dejan tranquilos. Nos íbamos a pasar lista de 8:00. Se entregan los planes de lección para las clases. De las 20:30 para las 21:00 todo mundo bañándose. Luego, enfrente de sus camas, pasa uno a formación, en pantaloneta,<sup>8</sup> bien bañados, bien secos, bien entalcados<sup>9</sup> de sus pies, con desodorante. Pasan revista y pasan lista. A las 21:00 suena la trompeta: hora de acostarse. Se apaga la luz, ya no hay bulla.

Las condiciones de maltrato a las que los reclutas eran sometidos en el CAR eran extremas: la tortura se combinaba con la coprofagia y el abuso sexual. Estos tratos crueles y degradantes iban preparando a los soldados para que fueran capaces de infringir este tipo de brutalidades a otros. En la memoria del soldado Mateo Salazar siempre está presente un evento de cuando estuvo en aquella instalación militar como recluta: “[el sargento] fue a defecar, agarró mi cepillo dental y lo llenó de heces. Después, puso a

<sup>8</sup> Pantalón muy corto, usado principalmente para practicar deportes (DRAE).

<sup>9</sup> Entalcado: que se aplicó talco. Talco: polvo blanco empleado en la higiene personal, que regularmente se aplica en los pies para evitar la humedad, las bacterias y el mal olor.

otros dos soldados a que me agarraran los brazos y los pies, y otros que me abrieran la boca: me cepilló los dientes”. Otro soldado, Federico Cristales, cuenta que en aquel Centro de Entrenamiento de Reemplazos se daban abusos sexuales contra los reclutas. Lo recuerda así: “Los cinco días de la semana uno no podía pensar en otra cosa más que en las idas al baño. Había unos cabos que le ponían a hacer cosas a uno que en realidad no iba con [...] Había cabos que hacían que uno se masturbara en el baño, y ellos viéndolo”. Como parte del curso Tigres, había un momento en el cual los soldados eran preparados para la tortura. Este momento tenía lugar dos semanas antes de concluir el curso. Es el llamado “campo de prisioneros”. En el recuerdo del soldado Mateo Salazar: “A las 21:00 lo mandan a comisión. Le dicen: ‘Ustedes van a ir a cubrir el puente, porque lo van a botar. Ustedes tienen que evitar que ese puente lo boten. A las 23:00 tienen que estar cubriendo el puente.’” Aquello es un engaño para permitirle a los instructores capturar a los reclutas: “En el camino, los instructores le ponen una emboscada. Lo agarran a uno y lo patean todo. Luego lo desvisten, lo amarran, descalzo lo hacen caminar entre espinas.” Como parte de las torturas, él recuerda: “Lo sientan entre el agua y le pegan quemones con baterías. Lo tienen toda la noche vendado y le hacen preguntas: ‘¿quién es su comandante?; ¿quién es su comandante de pelotón?; ¿quién es su comandante de compañía?; ¿cómo se llama el comandante de la zona?’”. Al final, el soldado Salazar concluye su relato explicando: “Por eso es reclutamiento: es una tortura”.

El soldado Julio Roca recuerda el miedo que él sentía cuando estuvo en el CAR: “se siente mucho miedo. Uno no está acostumbrado a que lo traten mal. Agarra miedo, porque lo van a tratar mal, con golpes. Cualquier cosita que le dicen es puro golpe. Por todo eso agarra uno miedo. Sea quien sea, agarra miedo. No sé por qué agarra uno miedo.” El miedo como estado de ánimo y sensación física que deviene del enemigo lejano, invisible; pero también de sus mandos y de sus propios compañeros. Pero luego este mismo relato va dando cuenta de la transformación que, con el propio miedo, se alcanzaba: “después que ya salió de ese entrenamiento de los tres meses, ya pasa a ser un soldado. Uno mismo agarra valor, dice uno: ya soy soldado”.

El sistema de control, por más rígido que fuera, dejaba, sin embargo, espacios para pequeñas rendijas de resistencia: al acostarse, por la noche, en la religión, los días domingos, o en el deporte, específicamente en el fútbol. En esos breves momentos había estrategias de resistencia. Al terminar el día, cuando apagaban las luces y los soldados estaban en sus camas, se les presentaba un momento para conversar entre ellos. Ese breve momento de libertad era utilizado para criticar. Era el momento cuando la resistencia que aún quedaba podía emerger. Así lo cuenta el soldado Martín Ramírez:

Las camas estaban pegaditas. Hablábamos calladito, no duro, sino calladito. Aprovecha uno para murmurar de algún cabo, o de un sargento, o lo que sea. Pero si se oyen bullas, a encender las luces: “¡De pie, todos van a hacer castigo!”, nos levantaban a todos. Nos sacaban a sudar. Ya nos acostábamos bien sudados.

Esa era, continúa explicando el soldado Ramírez, “la única oportunidad que teníamos de hablar algo. De ahí nunca da tiempo o no hay tiempo. Porque la comida es sagrada, se tiene que respetar: nadie tiene que hablar. A cada rato están entrando oficiales al comedor.”

El soldado Martín Ramírez recuerda que, los domingos, al CAR llegaban a realizar servicios religiosos, tanto católicos como protestantes. Aquel era otro momento de libertad, cuando “podíamos estar un poco tranquilos”, “era un momento feliz”, afirma: “Ahí ya no hay empujones, ya no hay patadas. Se fortalecía uno. Se sentía como si el pastor o el padre le daban fuerzas, ánimo, se llenaba de energía. Ya para el día lunes uno estaba compenetrado. Nos servía de mucho. Nos fortalecía mucho.”

El deporte era también otra estrategia de resistencia para arrancarle a la rutina diaria momentos de libertad. En palabras del soldado Mateo Salazar: “A mí me ayudó mucho el fútbol, porque ya no sufría tanto [...] Era mil veces mejor jugar fútbol que estar en entrenamiento. Yo pasé de ser un soldado como cualquiera a ser alguien ahí. Uno le echa ganas, para sobresalir.”

El soldado Roberto Martínez cuenta que la estrategia de resistencia y evasión que él desarrolló fue emplearse en la cocina. Así cuenta:

“Como a los tres meses, a mí me gustó mucho la cocina”. ¿Cómo dio inicio esta estrategia?: “Como la comida que nos daban no nos alcanzaba, yo me metía a la cocina. Con apenas tres tortillas que le daban a uno en el almuerzo, no era suficiente. Estando ahí, uno comía bastante. A mí me gustaba, porque iba a comer suficiente. Me gustó mucho el trabajo de la cocina, porque ya no era igual como comía antes.”

En un párrafo resume su experiencia: “Es preferible andar trabajando que lo estén castigando. Cuando a mí me dieron la cocina fue un día de gloria. Por mi actitud de estar en la cocina, los señores cocineros me pidieron; así logré salirme de la compañía.”

Había otros que se fugaban: en términos militares, que desertaban. El índice de desertión en este centro de entrenamiento era casi del 50%. Tomando esto en cuenta, a los reclutas no les entregaban ningún tipo de uniforme o utensilio militar durante el primer mes: “durante ese periodo teníamos que correr, hacer ejercicios, acostarnos, con nuestra misma ropa y zapatos. Si los zapatos se rompían, descalzo. Pasado ese tiempo se veía cuántos —más o menos— se iban a quedar. Entonces ya le daban a uno uniformes y botas”, recuerda el soldado Martín Ramírez. El mismo soldado Ramírez recuerda cómo se detectaban las desertiones: “Día a día, a la hora de pasar lista, decían: faltan 30 reclutas, o 40 reclutas se desertaron anoche; faltan 25, que faltan 10, y así. Cuando sacaban el estado de fuerza, ya aparecía que faltaban un montón. A los tres meses de entrenamiento había pelotones de 50, 55: la mitad se había desertado.” El soldado también relata las maneras en que lograban escaparse: “No era difícil salirse. Los mismos soldados lo sacaban. Uno llegaba y les decía: Conseguime una mudada, te voy a dar dinero. Por unos Q5, Q10, ellos mismos le conseguían un pantalón y una camisa. Ellos mismos lo iban a sacar por donde pudiera salir.”

Era tan grande el número y el porcentaje de desertión que el ejército no estaba en condiciones de controlarlo ni tampoco castigarlo conforme al Código Militar vigente. Dada esta situación, se adoptaron dos políticas: hacia fuera de la institución, la de no perseguir a los desertores; hacia dentro, la de periódicamente mandar el mensaje de la captura de los desertores como un ejercicio de propaganda para causar temor entre los reclutas: “Lo que se hizo

fue decir: el soldado Juan Pérez se desertó, fue capturado y consignado al tribunal militar, aunque eso no hubiera ocurrido. Esa era una forma de decirles a los soldados que quien se desertaba corría esa suerte”, recuerda el oficial Julián Domínguez.

Al término de los tres meses, los reclutas que habían llegado al término del entrenamiento se transformaban en soldados. El momento decisivo era el ritual de “jurar a la bandera”. El soldado Martín Ramírez recuerda la intensidad de aquel evento. Lo compara con el matrimonio y remarca el cambio que, con este rito, se daba:

Es como que si usted se estuviera matrimoniando [contrayendo matrimonio]. Hizo un compromiso con su patria. En ese momento uno se siente bien macho, siente que se carga de energía. Uno dice: “ahorita ya soy soldado, tengo que cumplir, por mi patria”. En ese momento usted pasa a ser otra persona, como si cambiara de personalidad.

Describimos a continuación los detalles de aquel ritual, que todavía está presente en la memoria del soldado Ramírez:

El comandante de la zona da el discurso. En su discurso decía: “bueno, soldados, hoy son unos soldados hechos y derechos. Ustedes pasan a ser un soldado con responsabilidad de cuidar a su patria, de cuidar a sus superiores, de cuidar a sus subalternos y de cuidar su vida, defenderse del enemigo”. Él decía: “Soldados: protestáis constantemente seguir la bandera de tu patria en tiempo de paz o en tiempo de guerra o disposición para ella”. Uno gritaba: “Sí, protesto”. Con el hecho que usted diga: “Sí, protesto”, ya está comprometido con la patria. Comenzaba la banda a tocar. El coronel agarraba el asta de la bandera y el otro comandante agarraba la punta de la bandera. Sólo quedaba un espacio. Pasábamos de uno en uno, debajo de la bandera, quitándonos la gorra. Al pasar debajo de la bandera, ese es el juramento.

Inmediatamente después de aquel ritual, el Centro de Adiestramiento de Reemplazos se llenaba de camiones de transporte equipados con carrocería de madera. Llegaban a dejar nuevos reclutas, pero también a traer a los soldados que serían transportados a sus lugares de destino. El soldado Martín Ramírez recuer-

da: “Los camiones que llegan a recoger a esa gente, ellos mismos traen el relevo de los que salen: ya vienen los reclutas otra vez. Ellos mismos se los llevan”. El Estado Mayor de la Defensa tenía el dato de cuántas vacantes había cada trimestre en todos los pelotones de todas las brigadas del ejército. El oficial Guillermo Méndez recuerda que el CAR mandaba al Estado Mayor General de la Defensa trimestralmente el dato de cuántos reclutas habían llegado al final del curso. Es entonces cuando “el Estado Mayor dice: de las 50 vacantes que tiene Quetzaltenango, le vamos a dar 40. Se pasa la nómina de los soldados. Le dice: vaya a traerlos a Jutiapa. Llega un oficial a Jutiapa y dice: vengo a traer a... Reúne sus 40 y se los lleva.” El soldado Martín Ramírez recuerda los detalles de este proceso. En un primer momento, se realizaba una clasificación a partir del grado de escolaridad de los reclutas. Al parecer, las clases de alfabetización impartidas en el CAR no lograban tener un impacto en el grado de escolaridad de los reclutas, por lo que muchos seguían siendo analfabetos. Esto se hacía atendiendo a este parámetro, porque: “En las Zonas Militares se pelean por los que saben leer. Las unidades que agarran a los que saben leer, a los estudiados, son: blindados, baterías (mortero, mortero 120 y la 105, la batería 105), la Guardia Presidencial y las Zonas Militares que están en la Ciudad de Guatemala.” Esta separación estaba a cargo del sargento brigada de la Compañía. Se desarrollaba de la manera siguiente:

Decían: “Primera compañía, va a sacar tantos grupos”. Si eran 300, tres grupos. Él [el sargento] decía: “Todos los que tienen primer año de primaria: pasar a formar allá; los que tienen segundo año de primaria: pasar a formar allá; tercer año, sexto año” y así... “Los que no saben leer ni escribir: pasen para allá”. Y así, se ordenaban. Entonces dicen: “¡Fulano, fulano, fulano, fulano: son cebras! Cuando diga: ‘¡Grupo cebra: pasar a formar!’, son ustedes”. Entonces se sacan los nombres y se hace la lista. Dice: “Ahí están los camiones que van para el Puerto de San José, tráigame la lista, ¿qué grupo es?”. “Son los gorilas”. Entonces llaman: “¡Gorilas, pasar a formar!”. Se junta el grupo, se pasa lista. “Todos ustedes, al oír mi voz se van a subir en aquel camión: ¡cinco y están arriba!”. Y salen todos corriendo, con sus maletas, a los camiones. Ellos no saben para dónde van, porque no les dicen. Es secreto.

En la composición y distribución de los pelotones no mediaban criterios étnicos, lingüísticos ni de origen territorial. No se buscaba conformar pelotones de un mismo idioma materno ni del mismo grupo étnico. Tampoco se buscaba integrar unidades atendiendo a los lugares de origen, que a su vez estuvieran en condiciones de operar en las áreas de donde eran originarios. Esas identidades serían borradas. El soldado se integraba a un pelotón, y la única identidad que contaba era la del pelotón. El oficial Guillermo Méndez advierte que la tarea del comandante de pelotón era “homogenizar a ese grupo de gente que le viene de diferentes lugares con diferentes costumbres. Es una experiencia interesante. Es un reto para el oficial.” El oficial Mario García Orozco comenta:

Se logra hacer homogéneo. No eran del mismo lugar. A la suerte de la olla. Nunca se manejó eso, por una sencilla razón, por aspectos de exclusión y el ejército es integrador. Uno de Tonicapán, dos de Huehuetenango, uno de Zacapa, uno de Cobán, tres de Guate. A mí lo que me interesaba era tener mis 40 hombres. De ahí, yo me encargaba de hacer el proceso de homogenización.

### *Encuadrar*

Los nuevos soldados que llegaban a las zonas militares se integraban a un pelotón. “El pelotón es la unidad fundamental, el pelotón es una familia, la relación llega a ser tan buena que [para el subteniente, el comandante del pelotón] los soldados son más que un hijo”, afirma el oficial del ejército Mario García Orozco. El pelotón es una unidad encabezada por el comandante de pelotón, los cabos y los sargentos, porque: “Uno [como comandante de pelotón] no tiene capacidad de tanto, por eso están los cabos y los sargentos. La unidad que maniobra —que tiene éxito o que fracasa— es la escuadra”, apunta el oficial García Orozco. El pelotón no era más que cuatro grupos de diez hombres. El núcleo director del pelotón estaba constituido por seis personas: el comandante (un subteniente), el sargento, el segundo al mando y cuatro cabos, que lideran las escuadras, los cuatro grupos compuestos por diez soldados cada uno.

Dentro de los mecanismos de encuadramiento se encuentra el *cuas*, vocablo propio del idioma kekchí que significa “hermano, compañero”.<sup>10</sup> A cada soldado se le asignaba otro soldado: “Si éste hace algo mal, castigan a los dos. Entonces, éste empieza a velar porque el otro haga bien las cosas, si no, a él se lo va a llevar la tristeza. Se vigilan entre ellos mismos”, afirma, desde el lado opuesto, por lo que él vio, el insurgente Román Romero. Este mecanismo de control a nivel micro en la base de toda la estructura militar se halla presente en todas las líneas. Es un poderoso mecanismo que vertebraba la estructura de mando y control de la institución militar: “En combate, si éste entregaba el fusil, a este otro le caía el mismo castigo. En los combates, nosotros vimos a soldados hechos pedazos, inconscientes, que agarraban el fusil y no lo soltaban, hasta que había que quitárselos a la fuerza. Ellos sabían que [si soltaban el fusil] el ejército los iba a masacrar. Hay niveles de castigo, hasta llegar a matarlos”, recuerda el insurgente Román Romero.

Esta eficiente cadena de control que va del pelotón a la escuadra y al *cuas* se mantiene en constante tensión mediante la aplicación de “la antigüedad”. Esto es el derecho de los que entraron antes de disciplinar a los de reciente ingreso. El soldado Martín Ramírez lo define de la siguiente manera: “La antigüedad es disciplinar a los que están abajo. Usted puede ser lo que sea en la calle; pero media vez entra al ejército, allí lo tienen que hacer de nuevo. Usted va a comenzar de nuevo, como cualquiera.”

La figura principal del pelotón es el subteniente, que funge como comandante del pelotón. Éste lo “representa todo: papá, mamá... Por eso es un líder. El reto más grande de un subteniente, independiente de los objetivos militares, es conquistar el corazón de sus soldados”, explica el oficial Mario García Orozco. El oficial Guillermo Méndez recuerda que “de 19 años comencé a atender problemas de otros, que eran como mis hijos. Con ellos se convive las 24 horas del día. La figura más importante para ellos era el subteniente. El guía es el subteniente. Se convierte como en el padre de los soldados. Como que fueran sus hijos.” El oficial García advierte que “el oficial es el núcleo generador de energía, de valores, de supervivencia, de

<sup>10</sup> Según le explicaron al periodista Zarco (1987) el acrónimo significaba “compañerismo, unión, agresividad y seguridad”.

todo. La misión principal del subteniente radica en conquistar el corazón de sus soldados y adiestrar a sus líderes subalternos para que sean tan buenos como él”. Aunque separados por el abismo de la jerarquía y la distinción étnica y lingüística —los soldados eran mayoritariamente indígenas y los oficiales eran mayoritariamente ladinos— soldados y oficiales eran jóvenes de las mismas edades. Aquellos jóvenes recién graduados en la Escuela Politécnica con el grado de subteniente eran los encargados de conducir a los soldados en las operaciones militares, de entrenarlos y de cuidar su moral. El comandante de batallón, el comandante de compañía y el comandante de pelotón son los responsables del empeño operacional y táctico de los soldados que tienen el deber de instruir a éstos y vigilar su moral. En palabras del oficial Guillermo Méndez: “Un subteniente tiene responsabilidad de mantener la moral de sus soldados; un capitán, de su compañía. Cada comandante tiene la responsabilidad de mantener en un nivel apropiado la moral de su gente”. La estructura de mando funcionaba de forma dual: para la planificación y la conducción de las operaciones militares, como también para el cuidado moral de los subordinados. El comandante de pelotón, además de su misión como líder de las tropas a su cargo en operaciones militares, tenía la misión de ser un educador político y líder espiritual de sus tropas, dando explicaciones y razones para combatir.

Cada tres meses cada pelotón de 40 miembros recibía entre tres y cinco soldados de reemplazo. En palabras del oficial Guillermo Méndez, “No hay que renovar a todos los soldados cada tres meses. Sino que, digamos, se van a ir dos mil soldados de baja dentro de un mes. No es que todo el grupo se renueve cada tres meses, sino que cada tres meses se pueden ir tres, cuatro del pelotón y llegan tres, cuatro.” A lo largo de la guerra, el nivel de bajas nunca impidió que la identidad de este núcleo primario, el pelotón, se mantuviera, ni siquiera en 1982, cuando el ejército contabilizó al final de aquel año más de 500 soldados y 90 oficiales muertos en combate. Esto fue lo que quedó consignado en la Evaluación Anual de Operaciones Militares del Estado Mayor General del Ejército.<sup>11</sup> A propósito de la estabilidad de las operaciones, el ofi-

<sup>11</sup> El dato proviene del oficial del ejército Guillermo Méndez, quien compartió

cial Mario García Orozco cuenta cómo él estuvo casi cuatro años con un mismo pelotón:

Yo estuve tres años y 11 meses con mi pelotón. Con los mismos soldados estuve en Huehuetenango, San Marcos, Quetzaltenango, Quiché. Por doctrina, no se cambia la camada completa. Cada tres meses se iban dos o tres. Esto genera expectativas de ascensos. Se puede ir un cabo, se puede ir el sargento. Entonces, hay vacantes y hay una evaluación de los cuatro cabos para ver quién asciende a sargento. Hay una promoción. La promoción no sólo conlleva el aspecto disciplinario y de galones, también hay un aumento económico.

Los reemplazos abrían la puerta para los ascensos dentro del engranaje de la institución militar. Escalar en la línea de ascenso implicaba un reconocimiento personal, una forma muy importante de gratificación moral. El oficial Julián Domínguez explica el funcionamiento de este sistema:

Entraba como soldado raso de segunda. El ascenso —su comportamiento, su fibra—,<sup>12</sup> lo llevaba a ser soldado de primera. Ser soldado de primera era ser jefe de una escuadra. Ésta se divide en grupo alfa y grupo bravo. El grupo alfa quedaba a mando del cabo y el grupo bravo al mando del soldado de primera. Era una responsabilidad importante ser soldado de primera. El soldado de primera que se proyectaba bien militarmente era candidato para ser cabo.

El sistema de ascenso era el mecanismo que transformaba al soldado en un eslabón comprometido en la cadena de mando. “Después de soldado, pasa a ser cabo. El cabo, con esa autoridad que él, con su nombramiento, adquiere, asume una responsabilidad de exigir, velar y supervisar a los miembros de su escuadra. Así es como se mantiene el sistema”, advierte el oficial Amílcar Rabanales. Los ascensos también representaban la posibilidad de

esta información. Ese año de 1982 él tuvo la oportunidad de ver el citado Informe Anual de Operaciones Militares del Estado Mayor General del Ejército.

<sup>12</sup> Fibra: expresión que, en el lenguaje empleado dentro de la institución militar guatemalteca, da cuenta de la rapidez y la eficacia en las labores.

mejoras económicas. El soldado Martín Ramírez explica los salarios prevalentes ente 1976 y 1978 en la institución militar: “El soldado de segunda, el soldado raso, recibía Q26 al mes. El soldado de primera ganaba Q28. El cabo ganaba Q31. El sargento ganaba Q32 o Q35. El brigada ganaba Q45.”<sup>13</sup> Posteriormente, como un estímulo más, el ejército estableció el Bono Social. El oficial Julián Domínguez recuerda los propósitos de aquella medida: “tenía dos objetivos: la moral del soldado, que supiera que Q100 le iban a llegar a la mamá o a la esposa. Y lo otro era mover la economía de la comunidad o de la aldea”.

Las características de la organización —la escuadra, el pelotón— hacían que la convivencia cotidiana fuera total. Los pelotones se transformaban en grupos primarios cuya solidaridad aseguraba su funcionamiento. La tropa compartía experiencias límite: estar en peligro de muerte, dejando que la vida de unos dependiera constantemente de la acción de otros. Los actos de indisciplina, más que una afrenta contra el régimen y el ejército, significaban una irresponsabilidad para con la unidad militar, cuando ésta era entendida como el grupo de compañeros, como una familia. El altruismo, la bondad y el sacrificio cotidianos, que en los grandes discursos y rituales eran presentados como respaldando a Guatemala y la civilización occidental, en la realidad de los hechos respondía a la cohesión que dentro del grupo primario se había formado. La familiaridad que daba la convivencia durante los 30 meses de servicio sellaba la unidad de los pelotones. De esta manera lo explica el oficial Amílcar Rabanales:

El espíritu de cuerpo se desarrolla en corto tiempo. También, se desarrolla —bien o mal entendida— una lealtad. Se afianza la convicción que se está sirviendo a un ideal, a su país, que está prestándole un servicio a la patria. No le está prestando el servicio a una persona, al comandante de pelotón o al comandante de la escuadra, sino que le está prestando un servicio a su país. Las cosas que tiene que hacer, las va a hacer en beneficio de su país, porque el país lo necesita. Incluso, el sacrificio de llegar a la muerte.

<sup>13</sup> Entre 1976 y 1981 el valor del quetzal en relación con el dólar fue de uno a uno.

La lealtad al grupo primario de la escuadra y del pelotón desempeñaba un papel fundamental. Los soldados poco entendían del régimen político: del gran tablero de la guerra fría, de la Unión Soviética, de Cuba o de Nicaragua. Vistos desde las élites y la gran estrategia, los discursos de la guerra fría son una producción ideológica codificada y altamente sofisticada. Viendo tales discursos desde abajo, con todos sus detalles, sus formas y sus múltiples matices de color, emerge un cuadro más complejo. Desde abajo la guerra se torna confusa, angustiante, inexplicable. Al llegar a la vida de los soldados, las ideas de la guerra fría eran modificadas por su cotidianidad. Las razones de la guerra fría eran adaptadas en la vida de los jóvenes indígenas que salían a matar al enemigo, fuera quien fuera. Los soldados estaban lejos de comprender que su lucha era por la defensa del régimen, del capitalismo o de la civilización occidental. Pero sí sabían, porque los habían visto, de aquellos miembros de su patrulla que habían sido muertos en una emboscada. Entendían también que si se entrenaban con esmero —y por lo tanto obedecían y cooperaban con el funcionamiento de su unidad— podrían estar en condiciones de combatir de mejor forma, vengar a sus compañeros muertos y quizá hasta llegarían a sobrevivir los 30 meses de servicio y regresarían a su aldea. El oficial Amílcar Rabanales ejemplifica estas situaciones desde sus vivencias: “Cuando llega [una patrulla del ejército] a una población, y un soldado de 18 o 19 años pisa una trampa cazabobo, le estalla una mina quita-pie, ese muchacho pierde el pie, le destroza la pierna”. Esto significa, para el resto de sus compañeros del pelotón, “con los cuales [estuvo] juntos, con quienes [compartió] penas, hambre, desvelos, toda una forma de vida”, que ellos “absorben ese dolor. Son vivencias que van llegando al sentimiento, al corazón, al pensamiento”. Como otro ejemplo, cita el oficial Rabanales:

Una unidad de las Fuerzas Irregulares Locales [del Ejército Guerrillero de los Pobres] hace dos o tres disparos, e impacta en uno o dos, de los que van a la cabeza de la patrulla, y no hay más combate. Hay dispersión, bulla, disparos. Al final, hay dos o tres soldados heridos [muertos]. Estos cadáveres regresan al área de operaciones donde está el puesto de mando. Allí van a estar a la vista de la mayoría de los soldados. Al regresar al cuartel, esta patrulla comparte estas expe-

riencias. Puede ser que un amigo mío no quedó en mi pelotón, sino que quedó en el tercero o en el segundo o el cuarto pelotón y me comunico con él y le cuento lo que nos pasó, intercambiamos experiencias. Todo eso va formando un sentimiento que los va uniendo y que los hace responder de acuerdo a las órdenes que ellos están recibiendo.

Esas muertes, a las que el oficial Rabanales hace alusión en su relato, le indicaban al soldado que de él dependía la vida de otros, y que su vida dependía de los otros miembros del pelotón. Con ello, la guerra forjaba una cadena de obligaciones morales entre las unidades militares. Así, al final, sus razones para la batalla venían de contextos más inmediatos, relacionados con la vida cotidiana del soldado. El pelotón es una organización cerrada que encuadra a quien llega a formar parte de ella. El soldado Martín Ramírez comenta: “A uno lo hacen soldado en el cuartel. Conforme se va relacionando con el ejército, usted ya va siendo un soldado hecho y derecho, ya le vale que lo traten como lo traten. Ya no es el mismo. Ya no se enoja.” El pelotón es como una máquina que se mueve, sin ninguna relación con la decisión de sus miembros, en una sola dirección. En palabras del oficial Amílcar Rabanales:

Uno en el ejército se mira inmerso en un proceso que lo absorbe inmediatamente. A diferencia de otras instituciones donde uno puede mantener ciertos criterios, autonomía o independencia, el ejército lo absorbe. Lo coloca en la unidad más pequeña: una escuadra. Ésta es manejada por un cabo, que es tropa. Al integrarse usted en esa escuadra, y ser parte de ese pelotón, usted pasa a ser, no digamos un número, una persona cuya identidad tiene que amoldarse a la personalidad que toma la organización. Usted puede no estar de acuerdo con algo, pero se lo tiene que aguantar, y va a actuar conforme está actuando la organización. Eso viene desde la organización más básica, que es la escuadra [...] Yo decía ¿cómo es posible que esté pasando esto? Y que yo tenga que responder y que tenga que seguir haciendo las cosas aquí, por la disciplina, por la formación y por todo lo que [...] En el momento que ellos, los soldados entraban a la institución, desde ese momento, el sistema los absorbía. Era un sistema en que ellos dejaban casi incluso, no digamos su pensamiento, porque obviamente eso sí no lo pueden hacer, pero que estaban regidos completamente, minuto tras

minuto, hora tras hora, día tras día, sobre lo que tenían que hacer. No les quedaban muchas alternativas: o se desertaban, o resistían, o aguantaban, se quedaban dentro del sistema.

La institución, como complejo de mecanismos y escalones, termina encuadrando a todas las personas que a ella entran. El oficial del ejército Amílcar Rabanales expone en estos términos el proceso mediante el cual los soldados pierden cualquier autonomía personal:

No podía voltear a ver, no podía hablar con otras personas, porque tenía una persona muy cerca de mí, que estaba a tres o cuatro lugares, que tenía autoridad sobre mí. Una autoridad casi ilimitada: desde prohibirme que me riera, que hablara con un compañero, que me tomara un minuto de descanso. Minuto a minuto, mi comportamiento y mi vida pasaron a estar controlados y supervisados por otra persona, por el criterio de esa persona. Todo esto va dentro de un régimen que comenzaba a las 4:30 y terminaba a las 21:00. Pero también, podía ser que a las 23:00 lo despertaran y lo mandaran a formar.

#### ADOCTRINAR: LA IMAGEN Y LA PALABRA

Más allá del combate de las armas, la verdadera guerra que se libraba, impregnada de un fuerte tono emocional, era de carácter ideológico. Esa guerra se libraba en dos frentes: hacia fuera de la institución y hacia adentro. Hacia fuera había que hacer sentir a la vez fuerza y miedo para ganarse el apoyo de la población a las operaciones contrainsurgentes. Para ello el Estado Mayor tenía a la Dirección de Asuntos Civiles y Operaciones Psicológicas. Hacia dentro de la institución armada, había que atender al estado moral de las unidades militares, definiendo el por qué de esta guerra. El oficial Guillermo Méndez recuerda cómo se organizaba este proceso:

En el Estado Mayor de cada zona militar había un oficial encargado de mantener la moral de las tropas: el de asuntos civiles. Ellos son encargados de las operaciones psicológicas hacia fuera del comando y

hacia adentro también. Hacia adentro no sólo él, sino todo el comando. La moral del ejército correspondía a la División de Operaciones y a la División de Asuntos Civiles.

Como vimos antes, los comandantes de pelotón, de compañía y en todos los demás niveles actuaban como formadores ideológicos de las unidades militares a su cargo. La disciplina de combate se forjaba mediante una combinación de amenaza del castigo y convencimiento moral. Para que su unidad funcionara de manera apropiada en operaciones contraguerrilleras, el comandante de pelotón debía saber cómo mezclar ambos recursos. El fin último era que se cimentaran un conjunto de creencias, como las expresadas por el soldado Federico Cristales: “Si se sufre fatiga, no es por gusto; si se pasa hambre, no es porque no se tenga necesidad de comer; si se expone a la muerte, no es porque no ame a la vida. Sino todo lo hace por un ejército mejor y superior.” El castigo implicaba el uso de la discrecionalidad. El comandante de pelotón podía hacer con sus soldados lo que él quisiera. La única limitante era la manera en que, al momento de entrar en operaciones, los soldados podían comportarse. Las fallas en la moral hacían evidente que el comandante de pelotón no había logrado inyectar a sus soldados la dosis de moral que la guerra requería. Ninguna unidad militar eleva su disciplina de combate mediante el castigo. De ser así, la relación entre sanción y disciplina correría el riesgo de invertirse, siendo el castigo el origen de inconformidades, desmoralización y acciones de rebelión contra el mando. Es aquí donde entra el adoctrinamiento, el conjunto de medios con los cuales las tropas son persuadidas de aceptar las condiciones en las áreas de operaciones y combatir con decisión. El adoctrinamiento se acompaña de mecanismos de retribución: la posibilidad de ahorrar, la ayuda económica que la familia del soldado recibía, la obtención de ropa y comida, el sentirse parte de un grupo con posibilidades de adquirir reconocimiento, poder sobre otros y hasta gozo sexual.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> En las brigadas militares este era un servicio que se daba a través de “la patrulla de la moral”, un grupo de prostitutas cuya misión era prestar sus servicios sexuales a los soldados en las áreas de operaciones contraguerrilleras, nada nuevo

Dentro de los medios formales de propaganda destacan el radio y la televisión: las imágenes, la palabra escrita y la palabra hablada. Los medios formales de propaganda se complementaban, además, por un conjunto amorfo de formas verbales sutiles y dispersas, no sistematizadas. Aquí se hallan las reglas no escritas de la convivencia diaria en pequeñas frases que, paulatinamente, construyen el sentido común de los soldados y de los oficiales, compartidos en conversaciones o en charlas breves. Estas reglas incluían el empleo de eufemismos para disfrazar y excusar la brutalidad y amoldar la percepción de los hechos; las canciones cantadas al momento de hacer ejercicio; la manera en que la tropa vivía y practicaba su religión; la manera en que ciertas noticias eran transmitidas, particularmente aquellas que tenían que ver con el desarrollo de la guerra y con los combates entre otras unidades militares y el enemigo. El adoctrinamiento no buscaba desarrollar un sofisticado programa educativo con los soldados y los oficiales jóvenes. Simplemente se requería que éstos aceptaran como suyas un conjunto de creencias con las que se delimitara quiénes “somos nosotros” y quiénes “son ellos”, y contra quiénes la crueldad debe imponerse. Antes que un objetivo implícito del entrenamiento militar, aquello respondía a un programa de adoctrinamiento más o menos estructurado. La efectividad de la propaganda estaba relacionada con las formas organizativas (que vimos antes), y el desarrollo de la guerra (que será abordado en el apartado siguiente).

### *Radio y televisión*

En el equipo del soldado nunca podía faltar un radioreceptor. En las barracas todos tenían uno. “Era como el fusil para el soldado. No se concibe a un soldado si no tiene radio. Los cargan en las bolsas. En el descanso, su ‘chillón’ y a oír música”, recuerda el oficial Guillermo Méndez. Sin embargo, esto formaba parte de sus mo-

para una fuerza armada en condiciones de guerra. El oficial Jorge Morales cuenta: “Para elevarles la moral [a los soldados] estuvieron formadas las patrullas de la moral. Se contrataba a un grupo de prostitutas y se les trasladaba al frente de batalla, para que el soldado tuviera actividad sexual”.

mentos de ocio, cuando la institución no penetraba aquel entorno. Escuchar música ranchera hacía recordar la vida pueblerina de los lugares de origen, la familia y los amigos. El oficial Guillermo Méndez explica: “Los soldados tienen radios. En los momentos de descanso ponen su radio y oyen noticias. No se puede ocultar lo que está pasando. Era mejor informarles [sobre] qué había pasado, porque lo iban a escuchar en las noticias. Aparte de ese radio, como parte de los activos de una compañía, está un televisor y un equipo de sonido.” El radio constituía el único medio de escape hacia la realidad exterior al cuartel.

Hacia fuera de la institución, el poder de la radio estaba dado por las dos estaciones que el ejército puso a funcionar en los departamentos de Zacapa y Petén: Radio Miramundo y Radio Tayasal. Desde estas dos estaciones se realizaban enlaces con otras radios locales y departamentales. Desde ahí se diseminaban programas grabados que previamente habían sido producidos por el Departamento de Información y Divulgación del Ejército (DIDE) y por la Quinta Sección del Estado Mayor General del Ejército (llamada en 1982 Dirección de Asuntos Civiles). En palabras del oficial José Lainfiesta:

TGW y Radio Cultural eran las únicas que tenían cobertura nacional en esa época. La Radio Miramundo estaba en Zacapa y La Radio Tayasal en Santa Elena, Petén. También hubo un programa permanente de radio en Quiché, con una radio de ahí. De ahí se realizaban conexiones a radios departamentales. Cuando se generó la Red Blanco y Azul, nos enlazábamos con TGW. También hubo esfuerzos por radios a nivel local. La radio es la herencia de los gobiernos de Arana [Carlos Arana Osorio, presidente de Guatemala entre 1970 y 1974] y Kjell [Eugenio Laugerud García, presidente de Guatemala entre 1974 y 1978], ellos son los que promueven las radios.

A partir de 1980 la Quinta Sección instaló sistemas de radio de circuito cerrado en las brigadas militares. Aquella disposición invadió los espacios de ocio que quedaban en la vida cotidiana de los cuarteles. Con estos sistemas de circuito cerrado el comandante de la zona militar podía dirigir mensajes a las tropas mientras éstas tomaban sus alimentos: “Los soldados estaban comiendo y

el comandante les hablaba a todos. Aunque no lo vieran, lo escuchaban”, recuerda el oficial Lainfiesta. Se podía también llegar a las cuadras de los soldados en momentos en que éstos estaban en sus horas de descanso. José Lainfiesta, oficial del Ejército de Guatemala, lo expresa en estos términos:

Cada Brigada Militar tenía su radio interna: un programa de información, música y motivación. Había una red de bocinas, que llegaba a las cuadras. Era una radio, pero en pequeño. Había uno o dos especialistas, que son locutores, que manejaban la radio. Programaban la música que tuviera a la mano el comandante. El éxito de esto iba a depender de cuánto él le diera impulso. Era una herramienta para aprovechar la voz y el mensaje del comandante. Esto ya estaba en el año 79, en el año 80. En otros lugares se instaló en el año 81.

El Departamento de Radio y Televisión del Ejército también hizo uso del video y de la televisión para su propaganda. Desde 1979 ese departamento tuvo a su cargo la administración del Canal 5: “Cultural y Educativo”, de los cinco que en aquel momento había en la banda VHF. Éste mantuvo sus transmisiones durante muchos años. Es preciso señalar que para aquellos años las imágenes en video y la televisión eran todavía algo extraordinario para muchas comunidades rurales. Lo usual era que, en la aldea más grande, una tienda tuviera un televisor, alrededor del cual —por las noches o los fines de semana— mucha gente se reunía a ver sus programas favoritos. Esto dice mucho del impacto que las imágenes podían tener en los soldados. Jorge Lainfiesta, oficial del ejército, lo describe en estos términos:

Luego se implementó la televisión. Se hacía en casete, en video. Se instaló en los comedores. Se da el mensaje del comandante, el mensaje del jefe del Estado Mayor, el mensaje del ministro. Buenos experimentos, buenas herramientas. A nivel de destacamentos era más difícil, ahí llegaba un casete. Por ejemplo, el 30 de junio [día del Ejército] [se transmitía] el mensaje del comandante.

El soldado Jorge Roldán comenta que cuando estaba asignado a una unidad militar, en el año 80, llevaron un video. El conte-

nido incluía imágenes de “personas tiradas [muertas]. Eran vecinos de varios caseríos, sólo indígenas había”. Sobre el contexto de tiempo, espacio y eventos al que el video hacía referencia, él señala: “Como en el año 80, cuando en Quiché hicieron unas matanzas de indígenas”. El mensaje que el video provocó lo trae de su memoria: “Lo llevaron [el video] diciendo: ‘miren, si nosotros no vamos a estar listos, así nos van a agarrar. Miren cómo la guerrilla agarró a esos’. Allí estaban presentes los instructores, los especialistas, los soldados, todos, todos llegaron. Allí había una pantalla.” El soldado Federico Cristales recuerda que a la Escuela de Kaibiles llegaba mucho material audiovisual producido por el Departamento de Radio y Televisión del Ejército, primero, y luego por el Departamento de Información y Divulgación del Ejército: “De allí mandaban todos los videos de emboscadas, los soldados heridos, cuántos soldados”. Como parte de esta información, el soldado Cristales da detalles sobre el tipo de información que este material de televisión incluía: “Nos hacían saber que tales aldeas le daban comida a la guerrilla, que tenían conexión: hay tantas mujeres, tantos niños o adolescentes operando [con la guerrilla], porque los hombres ya se fueron con la guerrilla. Sabíamos que toda la gente civil que andaba por ahí operaba con la guerrilla”. Concluye esta parte de su relato diciendo: “Todos esos datos nosotros los teníamos. Nosotros nos enterábamos de la guerra, porque estábamos al pendiente de todo. A nosotros nos informaban.”

### *Imágenes y palabras escritas*

Las campañas militares del ejército estaban acompañadas del uso masivo de propaganda impresa. Más que de textos, en esta propaganda se hacía uso de las imágenes. Estas imágenes representaban a los insurgentes de maneras monstruosas y diabólicas. Además de cumplir su cometido hacia dentro de la institución, cumplían el papel de reforzadores de las ideas difundidas por la radio y la televisión. Eras pequeños pedazos de papel que tenían impresas una o dos imágenes y un mensaje: algo sencillo de entender y reconocer de forma rápida. El soldado Mateo Salazar recuerda este tipo de imágenes: “nos pasaban algunas láminas [de

guerrilleros] barbudos, peludos, con gorras, con el signo de las FAR [Fuerzas Armadas Rebeldes] y del EGP [Ejército Guerrillero de los Pobres]. Unos como títeres, unos muñecos feos eran los que nos pasaban”. Sobre el mensaje que acompañaba estas presentaciones recuerda: “nos decían: ‘este es el enemigo, la guerrilla, este es el comandante’, ‘estos son lo que van a atacarlos’”.

Si bien es cierto que el ejército contó con un medio escrito de difusión periódica, la *Revista Militar*, fue limitado su alcance. A cada comando militar llegaban unos cuantos números que iban a parar a la biblioteca, el sitio menos visitado por los soldados. Más que un canal de comunicación o medio de adoctrinamiento, la *Revista Militar* estaba dirigida hacia afuera de la institución militar. Eso es lo que afirma Guillermo Méndez, oficial del Ejército de Guatemala: “La *Revista Militar* tiene una circulación muy limitada. Se entregaban cinco ejemplares a cada zona militar, los que van a la biblioteca. Allí no llegan los soldados. Tiene artículos dirigidos a los oficiales.” Pero la *Revista Soldado* sí tenía una mayor difusión. El oficial Juan Carlos Gálvez indica que “en esa época [1981-1982] se generó una revista que se llamaba *El Soldado*. Era una revista pequeña que se distribuía a la tropa”. Era un apretado número de hojas en las cuales se compartían ideas muy elementales. Acerca de sus contenidos, el oficial Gálvez señala que “contenía informaciones, por ejemplo: este mes lamentamos la muerte del subteniente Fulano de tal en las operaciones en tal región. Los soldados Fulano, Mengano y Zutano... Operaciones exitosas en tal y tal unidad: Se les felicita.” Los destinatarios directos de la revista eran aquellos que estaban en las operaciones: “*El Soldado* era para los que estaban en operaciones, para mantener una información fluida de lo que estaba sucediendo”, recuerda Juan Carlos Gálvez.

Además de los volantes y lo que podía leerse en la *Revista Soldado*, el DIDE (Departamento de Información y Divulgación del Ejército) creó, en 1980, un medio de comunicación con las tropas: La *Cuas Victoria*.<sup>15</sup> Se trataba de un personaje que contestaba cartas de los soldados y les enviaba fotografías. El oficial García Orozco

<sup>15</sup> *Cuas* es una palabra en idioma kekchí, empleada por el Ejército de Guatemala, que significa “compañero”.

puntualiza: “Era una mujer, una muchacha. Una mujer de carne y hueso, que le cambiamos su nombre y le pusimos Cuas Victoria. Durante el tiempo de las operaciones se fue renovando, fueron tres diferentes mujeres.” Paulatinamente se fue convirtiendo en el medio de información principal hacia los soldados. Se trataba de un medio ideado para inyectar moral a las tropas. El oficial Mario García señala el significado del nombre: “No sólo es una mujer [llamada Victoria] sino que es el Cuas: la victoria y el acompañamiento, es lo que todos los hombres perseguimos. No sólo un significado, sino una significancia de doble valor”. Los mensajes que se les enviaban, aparentemente personalizados, incluían recomendaciones de carácter técnico y táctico, así como mensajes para fortalecer el sentido de la causa por la que se estaba combatiendo. El oficial García recuerda:

Ella le mandaba un mensaje a los soldados: qué esperaba de su comportamiento, de su valor... Por ejemplo: “Julio Ernesto Santos, soldado de primera. Recibí su carta, muchas gracias. Espero que sus problemas de carácter físico los haya superado... Un beso. Su Cuas Victoria.” A la carta se le agregaba el código de conducta, se mandaban recomendaciones para no caer en las [trampas] cazabobo y algunas cosas de carácter táctico: “Mira, te recomiendo que tengas cuidado con tal cosa”, las novedades que se iban dando en combate.

Además de informar a los soldados y de fortalecer su moral, del análisis de las cartas enviadas por los mismos soldados era posible extraer importantes elementos de evaluación acerca del estado de la moral, las preocupaciones, las condiciones en los pelotones y las relaciones con el mando. Así lo cuenta el oficial García: “A través de esto nos fuimos enterando de algunos problemas de carácter administrativo, de fallas de liderazgo, de problemas”.

### *La palabra hablada*

La radio, la televisión, las imágenes y la palabra escrita probablemente no fueron más que la palabra hablada. Esta fue la forma más efectiva para el adoctrinamiento de las tropas. Aquí se combi-

naron las maneras más sutiles y más poderosas, desde la conversación personal entre el soldado y el comandante de pelotón hasta los discursos del comandante de la zona militar o del batallón. Era la relación cara a cara, directa, y entre desiguales. Como advierte el oficial Mario García, el liderazgo del comandante de pelotón y los soldados es un “liderazgo cara a cara, es un liderazgo directo”. En ese marco de relaciones el ejemplo era fundamental: “A ese nivel todo es ejemplo. En base a la conducta del oficial, así lo siguen. Porque el ejemplo es una forma de vida”, apunta el oficial García. Se trataba de formar una relación de confianza, lo cual es “trabajo de todos los días, a todo momento, no puede uno fallar, no le puede uno fallar al subalterno, porque se derrumba [...] conforme uno va creciendo, va teniendo responsabilidad, no sólo de tropa, sino de oficiales”. Dentro de la rutina diaria había un momento especialmente propicio para la relación entre el comandante de pelotón y los soldados. El oficial Guillermo Méndez explica que “entre las 20:00 y las 20:30 horas en todos los cuarteles militares el comandante de pelotón debía de dirigir un mensaje a sus subordinados. Era este el momento en el que se conversaba acerca del desarrollo de la guerra, de los triunfos que estaba obteniendo el ejército en otros lugares, de lo que había sucedido en el transcurso del día”. Este era el momento en el que aquella figura se acercaba y compartía con sus subordinados. El oficial Guillermo Méndez explica que en ese momento “el oficial puede comentar, encaminado a mantener la moral de los soldados, cómo están las cosas en otros lados, cómo están las cosas en el ejército. El oficial puede tocar cualquier tema con los soldados”.

Parte importante de la propaganda era el manejo de la información durante las operaciones. El oficial Domínguez cuenta cómo a los soldados se les ponía a escuchar los partes de guerra que *La Voz Popular* (radio de la ORPA, Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas) difundía, o los reportes de bajas en encuentros armados que emitía el EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres). Les decían: “Oigan lo que se grabó en la radio”, se les ponía la grabación de la radio donde decía: ‘Unidades de ORPA tuvieron encuentro armado en tal lugar’, ‘Unidades de EGP tuvieron un encuentro armado en tal lugar’. [Eso era con el propósito de que] ellos estuvieran conscientes que sí había un enemigo y que éste los estaba es-

perando”. De acuerdo con el oficial Guillermo Méndez, “La moral se maneja sobre la base de los éxitos. Por los éxitos alcanzados por las unidades militares en todo el territorio nacional. Si a uno le cuentan: ‘hubo un encuentro armado en tal lugar, murieron tantos guerrilleros y sólo tres soldados’, aunque no fuera el éxito que se mencionaba, así se manejaba la moral”.

Pero el miedo mismo era manejado como parte de la moral militar. Para que los soldados se convencieran de la realidad de la guerra, los propios oficiales compartían con éstos partes militares difundidos por las organizaciones insurgentes, charlas que se ilustraban con fotografías de soldados muertos en combate e incluso torturados. Manejar el miedo e infundir odio, tal era el objetivo de este conjunto de elementos. Apunta el oficial Mario García Orozco: “La guerra tiene toda una parte espiritual. Todos los seres humanos tenemos miedo, todos, pero el miedo es un catalizador. Entonces, el soldado administra el miedo, de manera de poderlo absorber, sin dejar de cumplir su función. Todo esto cohesionan.”

Hacia arriba en la cadena de mando, los oficiales superiores (coronel, teniente coronel y mayor) también compartían momentos con sus oficiales subalternos (capitán, teniente y subteniente), durante los cuales consolidaban sus vínculos y sus relaciones con éstos. Por ejemplo, el oficial Méndez comenta: “Ese bombardeo psicológico se transmite de oficial a oficial”, por ejemplo: “Había un oficial subalterno con su patrulla y regresaba con cuatro, cinco muertos, y él herido. Llegan sus compañeros: ‘¿Qué te pasó?’. ‘Ah, cállate vos. Entré a un poblado, desde las casas me disparaban los niños y...’. El mismo relato del que vivió un caso de estos sirve para preparar psicológicamente a otro que le va a tocar salir con su patrulla a hacer lo mismo.”

La ideología también se propagaba mediante conversaciones entre iguales. Luego del comandante de pelotón, era ésta la relación que mejor aseguraba la reproducción de un conjunto de creencias y valores en relación con aquello que se consideraba válido en esa guerra. Esta fue la manera en que el adoctrinamiento se consolidó en el pelotón en tanto grupo primario.

El adoctrinamiento y la religión iban de la mano: “La guerra le permite a uno estar en contacto directo con Dios”, advierte el

oficial Mario García, “tenés la muerte a la par, no estás jugando”. El oficial García advierte la importancia de la religión en tiempo de guerra:

Yo creo que la asistencia espiritual es importante en la guerra. Los actos previos a la muerte, porque no todos los heridos se salvan, tener cerca a una persona que rece con ellos, o que ore, dependiendo de su religión, llena de tranquilidad a los que sobreviven. Dar cristiana sepultura, con todos los honores... Antes de partir y al regreso, dar gracias a Dios, eso siempre se mantuvo.

En relación con el ateísmo que se le adscribía al enemigo, a la guerrilla, la cuestión religiosa en el ejército “no se manifestó como un obstáculo, sino como un beneficio. Se suponía que el ateísmo que manejaba la contraparte era parte de nuestra lucha. No había mucho que discutir al respecto”, señala el oficial García.

El oficial Guillermo Méndez recuerda que “a las siete de la mañana del domingo hay oficios religiosos. Se les lleva un pastor evangélico y un sacerdote. Los soldados van a donde ellos crean. En la parte espiritual no se pueden dar órdenes. Ese es un asunto muy interno de cada quien.” El domingo, como parte de sus tradiciones, los soldados ponían mucho cuidado en su aspecto personal para asistir a los servicios religiosos: “se bañan, se ponen su uniforme limpio y se perfuman, bien peinados. Ellos creen que así hay que ir a la iglesia. Usted los ve, el domingo, en un pueblo, van cambiados, bañados, perfumados. Esas costumbres, esas tradiciones se respetan mucho en el cuartel”, recuerda el oficial Méndez.

Los días domingo, los cuarteles militares se convertían en grandes iglesias. La Iglesia católica había dejado de oficiar servicios religiosos en los cuarteles desde mediados de 1980, cediendo el terreno a las Iglesias evangélicas, que por aquellos años estaban consolidando su penetración en la sociedad guatemalteca.<sup>16</sup>

El terremoto de febrero de 1976 en Guatemala presentó a varias agencias de cooperación vinculadas con el protestantismo en

<sup>16</sup> En junio de 1980, ante los ataques del ejército contra agentes de pastoral, el obispo quiché decidió cerrar la diócesis. El mejor relato sobre la secuencia de hechos violentos que llevó a esta decisión se halla en REMHI-II (1998: 135-136).

Estados Unidos una oportunidad para reconstruir física —pero también espiritualmente— Guatemala. Este fue el punto de partida de uno de los procesos de conversión religiosa más profundos en América Latina.<sup>17</sup> Un tipo de protestantismo, de carácter pentecostal, empezó a propagarse muy rápidamente. Durante siglos las comunidades indígenas habían establecido un sincretismo religioso que sintetizaba la religión católica y los códigos religiosos propios de los pueblos indígenas. La conversión al protestantismo fue parte de una estrategia de sobrevivencia. En el contexto de las campañas de tierra arrasada ejecutadas por el ejército, convertirse al protestantismo significó alejarse de la religión católica, que en aquellos tiempos era calificada como “peligrosa” por las fuerzas gubernamentales.<sup>18</sup>

El hecho de que la Iglesia católica se alejara de la institución militar “dejó un espacio que otras religiones aprovecharon. Los evangélicos se multiplicaban y llegaban con música. La oportunidad, más la efervescencia, les permitió un crecimiento que se desbocó”, cuenta el oficial Mario García. Acerca de la expansión de las Iglesias evangélicas en los cuarteles, el oficial Guillermo Méndez recuerda que ello coincidió con el golpe de Estado de 1982 y la llegada de Efraín Ríos Montt a la jefatura de Estado. En ese momento “se abrió espacio para los evangélicos. Cuando yo fui comandante de una brigada en el altiplano, casi todos los soldados eran evangélicos, porque no llegaban curas. Ya no era un pastor, eran cuatro los que llegaban, regalaban Biblias.” El oficial Méndez señala otros factores con respecto a este proceso de conversión al protestantismo en los cuarteles:

<sup>17</sup> Hernández da cifras sobre este proceso de conversión religiosa: “Al comienzo de los años 40 el porcentaje de población evangélica en Guatemala era apenas del 2%. Medio siglo más tarde, y especialmente desde el terremoto de 1976, se experimentó un enorme crecimiento: 25%-30%, uno de los mayores porcentajes en un país latinoamericano”. Acerca de este proceso véanse Melander (1999); Cantón (1998); Garrard-Burnett (1998); Stoll (1990; 1993).

<sup>18</sup> Esta interpretación define lo que sucedió a partir de la campaña de contrainsurgencia (noviembre de 1981 y 1982) en la que se cometieron actos de genocidio y el proceso posterior a este tiempo. Hasta antes, las Iglesias evangélicas también mantuvieron vínculos con los insurgentes. Esto es lo que Garrard-Burnett ha detallado en su estudio (1998: 120-137).

Ellos [los evangélicos] son muy accesibles. Así como ocurre fuera de los cuarteles, ocurre adentro. Se les dice a las 6:30, llegan a las 6:15. A esa hora comienzan a saltar... Para hablar sobre las cosas de Dios, los pastores evangélicos son más terrenales que los curas. Los sacerdotes se basan en un pasaje de la Biblia, que comentan el domingo. Como son términos utilizados de la época de Jesucristo, cuando leen el pasaje nadie entiende. Esos términos hay que explicarlos en palabras que entendemos hoy. A los curas eso se les hace muy difícil. En cambio, un pastor se puede echar tres horas hablando de eso, esa es la ventaja de los pastores. Un pastor evangélico no tiene [límite de] tiempo. Él puede comenzar a las 6:30 y termina a las 10:00. Si no le marcan el rojo, sigue de largo.

De esa manera, los discursos principales que inundaban la vida del soldado eran los del pastor evangélico que visitaba el cuartel militar la mañana de los días domingo. El papel del protestantismo fue decisivo: los soldados descargaban, en horas, la presión acumulada durante la semana, expiaban sus culpas, aminorando las cargas morales que provocaba la guerra, con la ventaja de que esto se hacía directamente entre el soldado y Dios. Así, mientras la teología de la liberación había traducido los discursos de los insurgentes al lenguaje de los pueblos indígenas, el pentecostalismo hacía lo propio para controlar la rebelión en el campo, convertir a una parte de las élites políticas y económicas y evangelizar a la institución armada, un proceso del que hasta ahora poco se sabe.<sup>19</sup> No cabe duda de que la solución guatemalteca a la amenaza

<sup>19</sup> Acerca del impacto de la teología de la liberación en Centroamérica, algunos de los mejores trabajos siguen siendo los de P. Berryman (1984; 1994). Véanse también Dodson y O'Shaughnessy (1990); Lancaster (1988), y Pearce (1986). Los orígenes de este proceso se remontan a Roma y la celebración del Concilio Vaticano II (1965-1968). Los resultados de aquel cónclave fueron base de las reuniones del Celam (Conferencia del Episcopado Latinoamericano) celebradas en las ciudades de Medellín, Colombia (1968), y Puebla, México (1979). Antes de esas tres reuniones que institucionalizaron aquel conjunto de ideas, en el mundo se vivía una efervescencia de los sacerdotes que trabajaban, insertándose en las comunidades a las que servían, de su contacto con grupos con ideas comunistas, en medio de movimientos de liberación nacional. En América Latina, el teólogo Gustavo Gutiérrez (1971) sistematizó en teología de la liberación un conjunto de ideas que fueron la base de esta nueva teología. La reacción en Roma no se hizo esperar, y

insurgente empleó al protestantismo. Concluida la campaña de tierra arrasada, la única religión permitida por el ejército a los sobrevivientes fueron las múltiples Iglesias evangélicas que entonces se fundaron. La ayuda alimentaria y para la reconstrucción, distribuida por el ejército o por organizaciones no gubernamentales nacionales o internacionales, llegaba preferentemente a los conversos protestantes.<sup>20</sup> Aunque no pueda llegar a afirmarse que esta fue una guerra religiosa, la guerra en Guatemala —como muchas otras— tuvo mucho que ver con el campo religioso de las víctimas, de los victimarios y de aquellos que alcanzaron a sobrevivir. Al mismo tiempo que se llevaba a cabo la campaña de tierra arrasada que implicó actos de genocidio contra los pueblos indígenas, los perpetradores, las tropas del Ejército de Guatemala, experimentaron una conversión religiosa. ¿Cuál fue el papel del protestantismo en esta matanza? Sigue siendo una pregunta para las ciencias sociales.

el papa Juan Pablo II, a través del cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, dejó claras sus posiciones en 1984, al publicar *Instrucción sobre determinados aspectos de la teología de la liberación*. Esta nueva teología daba forma a los movimientos y les proveía de: a) una visión crítica de las condiciones sociales de vida, que se había construido mediante cursos de formación, y la nueva interpretación teológica de la Biblia; b) herramientas de organización y comunicación social; c) recursos articulados a las parroquias y al trabajo social de éstas (cooperativas, atención médica, ayuda agrícola, entre otros), y, d) una ideología que, en el momento en que la represión del Estado llegó, apeló al martirio, como parte de las mismas ideas religiosas. Sobre este último punto véase Peterson (1997). La autora argumenta que en el paso entre el campesino que emplea formas de organización no violentas y la violencia insurgente, la idea teológica del martirio y la respuesta violenta del Estado fueron determinantes. El proceso de conversión de los campesinos a guerrilleros fue analizado en estos términos por H. Byrne: “El primer paso en la organización de los campesinos vino mediante el estudio, la reflexión y la acción dentro de las comunidades religiosas. El siguiente paso regularmente involucraba la adscripción a una organización campesina y el inicio del trabajo colectivo por demandas, como mejores salarios, mejoramiento de las condiciones de trabajo y el acceso a créditos. La represión fue el resultado de tales demandas. Esto hizo que las guerrillas —con su habilidad para proveer autodefensa, alianzas con otros grupos y una estrategia global— fueran una opción considerada por estos grupos campesinos” (1996: 30-31).

<sup>20</sup> El estudio de Melander da cuenta de la relación entre contrainsurgencia y conversión religiosa en el área Ixil. Allí, la cantidad de protestantes pasó del 2% en 1979 a 20% en 1980 (1999: 127-143, 214-244).

Además de los discursos más o menos formales, había todo un conjunto de elementos que formaban parte de la vida militar, por ejemplo las canciones cantadas en el momento en que las tropas hacían ejercicios o marchaban. Una canción que frecuentemente entonaban, recuerda el soldado Augusto Cáceres, era “Esta es la historia de don Pedro de Alvarado, mataba indios con el chile<sup>21</sup> bien parado”. Otra era: “Guerrillero visto, guerrillero muerto”. La percepción de esta realidad creada empezó a tener éxito cuando penetró en la palabra cotidiana. Las formas de hablar, la construcción de oraciones, ciertas frases, cortas, de sentido común, empleadas de forma generalizada para entender un evento, repetidas de manera mecánica, sin pensar mucho en cómo se estaba respondiendo. La repetición de éstas iba, lenta y paulatinamente, dándoles un sentido de “verdad”. Una de estas frases, en la memoria del soldado Augusto Cáceres, era: “Lo que aquí se hace, lo que aquí se mira, y lo que aquí se escucha, aquí se queda”. Había eufemismos característicos para referirse a ciertos hechos, situaciones o personajes. Las tropas contaban con todo un vocabulario que excluía a las víctimas de toda consideración moral: “enemigo”, “aldeas subversivas”, “zonas rojas”, “informantes de la guerrilla”, “correos”, “vacunar”. El soldado Cáceres, por ejemplo, recuerda que la palabra para referirse a una persona no militar era “pachuco”. Se trata aquí de todo un conjunto de intimidaciones de la vida militar que reforzaban el sentido de unidad y consolidaban los mensajes que por otros medios se recibían y que, en definitiva, hacían que el adoctrinamiento se integrara en la identidad misma del adoctrinado. Estas maneras, amorfas y semiestructuradas, en las que la ideología se deslizaba en la vida cotidiana, jugaron un papel esencial en el adoctrinamiento y la moral de los soldados.

#### EL DESARROLLO DE LA GUERRA

Aquellos jóvenes, llevados por la fuerza a prestar el servicio militar, cuya vida fue invadida por la institución castrense y encuadrada en un pelotón, iban a enfrentar una guerra; no cualquier

<sup>21</sup> Chile: pene, uso propio en El Salvador, Guatemala y México (DRAE).

tipo de guerra sino una guerra de guerrillas,<sup>22</sup> la que R. Taber (1965: 27) llama “la guerra de la pulga”:

Por analogía, decimos que la guerrilla actúa en combate como la pulga y que su enemigo militar tiene las desventajas del perro: demasiado que defender; un enemigo excesivamente pequeño, ágil, con el don de la ubicuidad y que no se deja capturar. Si la guerra se prolonga lo suficiente —esto es la teoría— el perro cede al agotamiento y la anemia, sin que sus dientes den con nada o sus patas logren algo eficaz al espulgarse.

Un poderoso temor se propagó en el Ejército de Guatemala cuando, en julio de 1979, cayó la dictadura de Somoza. La entrada de las columnas del Frente Sandinista de Liberación Nacional alteró radicalmente el sentido del tiempo para las fuerzas armadas de Guatemala. En adelante debía prepararse para llevar a cabo un tipo de guerra particular, como la que ya había peleado, y de la que ya había salido triunfador, en 1966 y 1967. En adelante, y hasta 1981, las informaciones obtenidas por la inteligencia —la intención de la guerrilla de declarar territorios liberados, el supuesto control de la guerrilla sobre la ruta Interamericana hacia el occidente, la quema del restaurante Katok, las operaciones militares en San Lucas Sacatepéquez y la preparación de una insurrección en la Ciudad de Guatemala— convencieron a los altos mandos castrenses de que se estaba al borde de la derrota. La

<sup>22</sup> Se trata de una forma de guerra antigua que se caracteriza, según Wickham-Crowley (1992: 223-226) por: a) ser llevada a cabo por fuerzas irregulares, organizadas en pequeñas unidades móviles, provistas de armamento ligero; en las fases iniciales existe un desequilibrio de fuerzas, esto es, un bando tiene un mayor número de combatientes y de recursos que el otro; b) utilizar el conocimiento acumulado sobre las condiciones del terreno, realizar operaciones militares como asesinatos, sabotajes, emboscadas y durante un largo periodo de tiempo; en las fases iniciales, estas operaciones generalmente tienen una corta duración y aprovechan el factor sorpresa. En condiciones desventajosas, se elude el combate; c) no defender posiciones o frentes de batalla estáticos, ni mantener líneas de abastecimiento y comunicación permanentes; d) obtener combatientes, refugio, provisiones, información de inteligencia y formas de camuflaje de las poblaciones entre las que regularmente opera, y e) organizar a las poblaciones como parte del trabajo político, pudiendo éstas tomar parte en operaciones de propaganda y sabotaje.

guerra, ese fenómeno general y lejano, se hacía real en la disposición y la frecuencia con la que oficiales y soldados eran destacados a las unidades militares en las que, como parte de la guerra anti-guerrillera, realizaban patrullajes. El desarrollo de la guerra de guerrillas, sumado a las condiciones logísticas, la alimentación, la atención, la convalecencia de los heridos y el traslado de los muertos en combate, hicieron que el apremio de la guerra se transformara en fatiga de combate sobre aquellos soldados. El ejército, además, hacía un uso propagandista del “terror” revolucionario. En aquellas circunstancias la guerra demandaba la movilización de un alto porcentaje del total de las tropas que en aquel momento se hallaban dentro de la institución militar.

### *Somoza, 1979: el emerger de la guerra*

La caída de Somoza cambió el tiempo de la guerra en Guatemala. Aquel fue un cambio abrupto. “En el año 79 el tema cobró las dimensiones de un despertar a la realidad del país. La amenaza estaba planteada en el 79. Cayó el gobierno nicaragüense a manos de los sandinistas. Lo jodido fue que después del triunfo de la revolución sandinista, venía para acá la cosa”, apunta el oficial Óscar Álvarez. El oficial Raúl Ayala, cuya graduación de la Escuela Politécnica coincidió con ese momento, da una idea de la manera en que se transformó el tiempo:

Las emboscadas en el Quiché, en el área de ORPA, los primeros oficiales muertos, ¡púchica!, esto es de verdad. Íbamos para afuera [graduados] y de una vez: “bueno muchá, vamos directos a este asunto”. Lo podían mandar como apoyo a las unidades directamente empeñadas en combate.

El oficial Julián Domínguez recuerda: “Cuando cae Nicaragua, la mayoría de oficiales del ejército de Somoza se vienen para Guatemala”. El oficial César Calderón afirma:

No era extraño para nosotros lo que estaba pasando en Nicaragua. En Nicaragua estábamos nosotros bien metidos con el tema de con-

trainsurgencia. El general Lucas estaba muy bien enterado. Él había dispuesto todo lo que se pudiera hacer para apoyar al ejército de Somoza. Hubo oficiales guatemaltecos que habían entrenado y, en algunos casos, conducían a las unidades nicaragüenses. Cada vez que ellos venían, contaban cómo estaba de mal la situación allá.

Hasta antes de la caída de Somoza, en Guatemala las guerrillas atravesaban un lento proceso de acumulación de fuerzas. El ejército sabía de la guerra, pero no creía que la misma podía deparar su derrota. Sobre las organizaciones sociales, en plena ebullición, el gobierno militar ya había desatado una fuerte persecución.<sup>23</sup>

Así vivió el soldado Julio Roca ese tiempo: “el tiempo de paz que yo viví en el ejército fue muy bonito... Eso fue hasta el año

<sup>23</sup> Entre 1970 y 1976 las organizaciones sociales experimentaron un periodo de desarrollo. Los gobiernos militares respondieron reprimiendo de forma brutal el liderazgo de estas organizaciones. En enero de 1976 trabajadores de la empresa Embotelladora Guatemalteca S.A. fueron desalojados de las instalaciones de la fábrica. Protestaban por el despido de varios trabajadores y por la negativa de la empresa de aceptar la reorganización del sindicato (STEGSA, Sindicato de Trabajadores de la Embotelladora Guatemalteca, S.A). Entre 1976 y 1980 12 dirigentes y miembros de base del sindicato fueron desaparecidos y varios sufrieron atentados, incluidos tres secretarios generales (CEH-VI-67, 1999: 111-118). En torno a la historia de esta lucha véase Levenson (1994). En noviembre de 1977, por ejemplo, el sindicato Minas de Ixtahuacán, ubicado en San Idelfonso Ixtahuacán, Huehuetenango, con una manifestación que al llegar a la Ciudad de Guatemala congregó a más de 150 mil personas, alcanzó sus objetivos. En julio de 1978 fue asesinado Mario Mujía Córdova, líder de los mineros y representante regional de la Central Nacional de Trabajadores (CNT) (CEH-VI-16, 1999: 325-331). El 20 de octubre de 1978 fue asesinado Oliverio Castañeda de León, secretario general de la Asociación de Estudiantes Universitarios. Durante el mes de octubre tuvo lugar en la Ciudad de Guatemala una huelga general por el incremento del precio del transporte urbano. Las protestas lograron su cometido, pero el costo fue la represión que luego se vino sobre líderes del movimiento (CEH-VI-45, 1999: 119-125). Entre febrero y marzo de 1980 tuvo lugar la huelga de trabajadores de la caña de azúcar. Paralizando casi todos los ingenios, más de 70 mil trabajadores se unieron al movimiento. Lograron el incremento al salario mínimo. El 21 de junio de 1980 fuerzas de seguridad del Estado acordonaron la sede de la Central Nacional de Trabajadores ubicada en el centro de la Ciudad de Guatemala. Secuestraron a 27 dirigentes de distintos sindicatos cuando celebraban una reunión. En agosto de 1980 son secuestrados 16 líderes sindicales e integrantes de la Escuela de Orientación Sindical de la Universidad de San Carlos reunidos en la finca Emaús Medio Monte, Escuintla (CEH-VI-51, 1999: 183-191).

80. Cambió cuando llegué a la Escuela de Kaibiles. Ya estaba la guerra de guerrillas, y mi trabajo fue otro. Comenzó el entrenamiento. Hay que organizar patrullas, emboscadas, descenso de vehículos... Estábamos preparándonos para entrar en guerra.” El oficial Fernando Cordón da cuenta de este importante cambio con una decisión que se tomó en el segundo semestre de 1979: “Nosotros [la promoción 91 de la Escuela Politécnica] debimos graduarnos en diciembre, pero nos graduamos el primero de septiembre. Esto se debe a la sensación que da el avance de los sandinistas y la caída de Somoza. La consolidación de esa revolución le da una fuerza propelente a los salvadoreños y a los guatemaltecos. Esto enciende los ánimos y apresura las cosas.”

En 1981 la intensidad de la guerra a la que entraron los pelotones sólo confirmó que cada batalla adquiriría un carácter vital para la supervivencia de todos los que en ella estaban comprometidos. En 1981 se desató en el Ejército de Guatemala una sensación de temor por el avance de la guerrilla. El oficial Domínguez recuerda: “En el año 81 el ejército determinó el riesgo de perder la guerra”. Recuerda que, en una comunicación del comandante en jefe del EGP dirigida a uno de sus comandantes, le decía: “el próximo 30 de junio esperamos desfilar en el Campo de Marte”.<sup>24</sup> Así evalúa el oficial esta información: “Cuando una expresión de esa naturaleza viene de la Dirección Nacional del EGP, es porque, más que una posibilidad, era una probabilidad”. El documento fue incautado en una emboscada que el ejército realizó en Quiché.

Al interior del ejército, la idea de que la guerrilla iba a declarar “territorio liberado” una zona del país se fue consolidando. Las informaciones de inteligencia aportaron evidencia en torno a esta posibilidad. El oficial Óscar Álvarez se pregunta: “¿Cuáles fueron las informaciones de inteligencia en 1981?”. Su respuesta revela los elementos de información que fundamentaron la respuesta que dio el ejército: “Las informaciones de inteligencia eran que [la guerrilla] pretendía declarar un territorio como zona liberada. El área más propicia era Huehuetenango”. Julián Domínguez, otro

<sup>24</sup> Explanada en la que cada año, el 30 de junio, el Ejército de Guatemala realizaba una parada militar. Así concluía el tradicional desfile militar. El 30 de junio se conmemora del día del Ejército.

de los oficiales entrevistados sobre el tema de la zona liberada, afirmó: “En algún momento nosotros creímos que el EGP iba a declarar zona liberada todo el paralelo que está al norte del Quiché, Huehuetenango y Alta Verapaz.<sup>25</sup> Con las características que el EGP creó y que consolidó por mucho tiempo en el área donde operó, hubiera podido declarar territorio liberado”. El análisis militar que se deriva de esta pieza de información, continúa el oficial Álvarez, indicaba que: “Uno se ponía a pensar: en el momento en que el ejército quiera pasar hacia el sur, tiene a ORPA. Si quiere pasar a través del altiplano, tiene al [Frente] Augusto César Sandino, del EGP, con una defensa en profundidad”.

Además de este tipo de análisis, varios oficiales entrevistados recuerdan cuatro elementos de información que paulatinamente se transformaron en razones para responder como se respondió en 1981: en primer lugar, la guerrilla tenía el control de la ruta Interamericana que, de la Ciudad de Guatemala, atraviesa el altiplano y llega al departamento de San Marcos. El oficial Héctor Andrade señala: “Toda la carretera Interamericana estaba bloqueada. Nuestra gente [las patrullas militares] no se podía desplazar por tierra. Todas las montañas de Chimaltenango y Quiché estaban fortificadas. La guerrilla estaba a dos o tres meses de brincar a la capital.” El oficial Julián Domínguez apunta:

Ese crecimiento de base social de Chimaltenango se tenía que desplazar hacia el norte, para unirse con el Quiché. Allá ya habían llegado a cercar Santa Cruz del Quiché. Tenían una estructura muy formal en Joyabaj, en Zacualpa, en Lemoa, Santa María Chiquimula. En el área de Chichicastenango habían creado todo el soporte logístico y sanitario de la gran ofensiva sobre la ciudad capital. Era muy poco lo que hacía falta para crear una base social desde la carretera Interamericana hasta el norte del Quiché.

<sup>25</sup> No hay ningún paralelo que divida estos tres departamentos. Lo dicho por el entrevistado se trata de una línea imaginaria que, empezando al oeste, con el departamento de Huehuetenango (frontera con México), podría cubrir la parte central y norte del departamento de Quiché y el todo el departamento de Alta Verapaz. Paralelo: cada uno de los círculos menores paralelos al Ecuador, que se suponen descritos en el globo terráqueo y que sirven para determinar la latitud de sus puntos o lugares (DRAE).

En segundo lugar, la guerrilla había quemado el restaurante Katok, ubicado en el kilómetro 87 de la ruta antes aludida. El oficial Julián Domínguez señala que, en aquel momento, “el hecho más importante fue la quema de Katok”.

Tercero, la guerrilla había realizado operaciones en la zona de San Lucas Sacatepéquez, distante sólo 30 kilómetros de la Ciudad Capital. El oficial Julián Domínguez recuerda que “La guerrilla hizo operativos en San Lucas. Aparentemente, la Dirección Nacional [del Ejército Guerrillero de los Pobres] no lo tenía contemplado. Fueron decisiones que se tomaron a un nivel táctico. El enemigo había llegado a San Lucas.” El oficial Héctor Andrade va más allá y recuerda: “El general Benedicto Lucas tenía como 15 o 20 días de haber llegado al Estado Mayor General del Ejército cuando recibió la información de que ya no se podía. La gente ya no podía transitar por Mixco.<sup>26</sup> Hasta ahí estaba llegando el control de la guerrilla.”

Cuarto, la guerrilla se preparaba para una ofensiva en la Ciudad de Guatemala. Dicha ofensiva sería el preludio de la insurrección armada que haría caer el régimen. Así lo comenta el oficial Guillermo Méndez:

La guerrilla comenzó a acercarse a la Ciudad. A llegar, con fuerzas guerrilleras, a los suburbios de la ciudad. Con los pobladores que estaban preparados para ayudar a las fuerzas guerrilleras que iban a entrar a la ciudad y copar todos los lugares claves se preparó un cordón alrededor de la ciudad. El ejército comenzó desmantelando lo que tenía la guerrilla en la Ciudad Capital, y después replegando a las fuerzas guerrilleras que se habían acercado. Donde estaba más cerca era el área de Chimaltenango. Hacia allá se fue la ofensiva. Ese fue un análisis del Estado Mayor. Antes que se iniciaran esas operaciones militares intensas en el occidente, la guerrilla tenía prácticamente cercada la ciudad. Iba a lanzar una ofensiva final. Después que se descubrieron esos reductos y se consiguió mucha información, al hacer el análisis, la parte más organizada sobre el lanzamiento de la ofensiva final era el área que había trabajado el EGP en el occidente, porque

<sup>26</sup> Municipio del Departamento de Guatemala. Forma parte del Área Metropolitana de la Ciudad de Guatemala.

en ese tiempo inteligencia militar hablaba de más de 150 mil gentes colaborando con el EGP.

En julio de 1981 el ejército se topó con fragmentos de las redes de logística que las tres organizaciones insurgentes tenían en la ciudad de Guatemala. El propósito de estas operaciones fue, en opinión del oficial Guillermo Méndez, “romper el cordón logístico que iba a apoyar ese esfuerzo final de la guerrilla”. Por “esfuerzo final de la guerrilla” aquí se refiere a una ofensiva militar sobre la ciudad capital. El impacto que esta serie de operaciones tuvo fue que, a criterio del oficial Julián Domínguez, “La insurrección no se da porque los reductos caen”. Asimismo, “La caída de los reductos en la capital conlleva a la desmoralización de los combatientes de la montaña”.

Cuando el ejército despertó a la guerra con la caída de Somoza, tuvo que llevar adelante un intenso proceso de adaptación. Durante el año 82, el número de bajas causadas en el ejército, sin contar los heridos, fue de más de 500 soldados y alrededor de 90 oficiales.<sup>27</sup> Aquel año de 1982, relata el oficial Méndez, “Fue el año más difícil para el ejército. El impacto que causó la muerte de 90 oficiales fue tremendo. Un informe de esa naturaleza causó un impacto durísimo para la moral de las tropas.” El oficial Méndez da cuenta del estado de ánimo en el que se hallaba la institución a lo largo de 1982: “todos los días recibíamos información de soldados y oficiales muertos. Eso causaba un impacto permanente. Esa presión en operaciones militares generó una actitud agresiva más allá de lo que podría llamarse una agresividad normal en guerra.” El oficial Julián Domínguez resume, en dos frentes de guerra, la visión oficial sobre el estado militar del país a 1981: “Uno eminentemente militar, en la Bocacosta, con ORPA; otro, con una enorme base de apoyo: las Fuerzas Irregulares Locales, los Comités de Autodefensa y los Comités Clandestinos Locales, del EGP. Eso hace que, de Guatemala, se tenga la visión de un país en guerra.”

<sup>27</sup> Esto representa casi un batallón de soldados y un número de oficiales como para comandar tres batallones. Este dato fue compartido por Guillermo Méndez, oficial del Ejército de Guatemala, quien —como ya se dijo antes— tuvo acceso a la Evaluación Anual de Operaciones Militares del Estado Mayor de la Defensa Nacional.

El terror al adversario es un elemento presente en cualquier enfrentamiento armado. Al sobredimensionar sus características reales se logra motivar a las tropas para emplear las mismas tácticas: ¿por qué no matar también como dicen que ellos matan? Es un elemento que alerta a las tropas de las consecuencias de cualquier intento de cambiar de bando. Nadie se pasará al bando del enemigo si sabe que éste es capaz de cometer los actos más atroces. Antes que desmoralizar a las tropas, la propaganda sobre el empleo del terror por parte de las guerrillas fortalecía la moral de combate de las tropas del ejército y prevenía desertiones. El soldado Mateo Salazar cuenta que a ellos les “hacían ver que éstos [los guerrilleros] no perdonaban a nadie. Ciertamente en eso sí tenían razón: los guerrilleros nunca perdonaron a un soldado. Hubo varios oficiales que fueron capturados por la guerrilla. Los destazaban. Cuando nosotros llegábamos, mirábamos los pedazos. Los dejaban colgados en los palos, entre las montañas por donde uno iba a pasar.” Los sistemas de trampas empleados por el Ejército Guerrillero de los Pobres alrededor de las aldeas propagó la idea de que el adversario no eran las columnas guerrilleras sino las aldeas, las poblaciones. Se trató del concepto de autodefensa armada: la comunidad debe estar en condiciones de defenderse a sí misma. Así, comenta el oficial César Calderón:

Construyo mis trampas, escopetas, tengo mis propias armas, que conseguí por ahí, mis minas Claymore. La guerrilla local no estaba en capacidad de defender cualquier población del área del distrito guerrillero. Sí de atacar objetivos militares, pero no de defender. Estoy poniendo población con armamento primitivo, casi rupestre. Cuando salgamos con nuestros machetes, nuestros azadones, a defender nuestras comunidades, contra qué, contra Galiles,<sup>28</sup> contra granadas antipersonales, granadas antitanque. Fue una locura. El concepto de autodefensa mete a la población en la trampa y la coloca en medio.

A las trampas las llamaron “de Vietnam” o “estilo Vietnam”, y a este proceso lo llamaron “la vietnamización” del área. El EGP

<sup>28</sup> Fusil de asalto de fabricación israelita. Durante esta fase de la guerra se convirtió en el arma oficial del Ejército de Guatemala.

describe este proceso como la fortificación de las aldeas. El oficial César Calderón comenta:

El EGP actuó de una manera similar a como operó el Vietcong. Al área norte de Quiché se le llamó Vietnam. Hubo una vietnamización del área en cuanto al estilo o método de lucha: los pelotones distritales, las trampas con púas, los túneles. Hubo un frente Ho Chi Minh. Fue una identidad. Era como estar peleando en Vietnam.

Más allá de Chupol, ejemplo reiteradamente mencionado, el oficial Guillermo Méndez comenta: “El EGP vietnamizó el occidente del país: desde Chimaltenango hasta Playa Grande estaba lleno de trampas por todos lados”. El oficial Óscar Álvarez advierte que “hubo muchos lugares donde se fabricaron. Toda la parte de Chupol, Xepol, para arriba, Chichicastenango, en el lado de Huehuetenango”. El impacto directo de este tipo de trampas para las unidades militares lo comenta el oficial Guillermo Méndez:

Los soldados caían con mucha frecuencia; muchos perdieron sus piernas, sus brazos, con infecciones tremendas. No es lo mismo que alguien se muera a que usted tenga un herido que esté gritando por horas. Eso es más traumático que ver a un muerto. Eso era lo que buscaba el EGP, causarle la mayor cantidad de heridos. Mientras más heridos tuviera el ejército, menos movilidad tenían las patrullas militares.

Recuerda el oficial Guillermo Méndez que “los hechos de crueldad contra los soldados, sobre el uso de trampas, a los heridos en combate los mataron con un salvajismo terrible, a un oficial, vivo, con un cuchillo, le pusieron EGP en la espalda”. Al interior del ejército estas informaciones se propagaban con rapidez: “Esas fotos se transmitieron a todo el ejército. Se hizo del conocimiento de toda la gente para que vieran el daño que causaba una púa contaminada o infectada, para que tuvieran cuidado”. El efecto que eso provocó fue, continúa el oficial Méndez, “enervar el estado de ánimo durante un combate: ‘mira vos, aquel es el que pone las trampas; ese fue de los que le marcaron la espalda al oficial aquel que viste’. Es como para despertar la agresividad en el combate”. Finalmen-

te, concede el oficial Méndez, “Los momentos críticos de la guerra hicieron perder la conciencia y actuar contra gente que no tenía nada que ver. Habría que estar en esa situación para determinar por qué esa pérdida de conciencia. Hubo casos de salvajismo que generaron una reacción igualmente salvaje.”

#### LA GUERRA DE GUERRILLAS PONE A PRUEBA LA MORAL

La guerra se concretaba en aquellos periodos en que soldados y oficiales iban a estar destinados a una posición en la que, se sabía, operaba la guerrilla. El momento de mayor tensión lo constituía cuando un batallón, generalmente durante tres meses, salía del cuartel de la brigada y se desplazaba hacia diversas áreas de operaciones contraguerrilleras. Era entonces cuando la vulnerabilidad de sufrir un ataque era mayor. Esto, precisa el oficial Guillermo Méndez, funcionaba así: “Si un cuartel tenía dos batallones, un batallón estaba tres meses fuera, mientras el otro estaba en el cuartel. A los tres meses se cambiaba. Si en un cuartel sólo había un batallón, entonces la mitad del batallón estaba fuera y la otra mitad adentro.” Durante los años 1981 y 1982, cuando la guerra entró a su periodo más álgido, los tiempos de salir a operaciones y hallarse en el cuartel pasaron de tres a seis meses. Ello, comenta el oficial Méndez, “afectó bastante la moral” de la tropa, acostumbrada a un ritmo menos intenso en las operaciones.

En tiempos de guerra el aparato de logística tiene una alta demanda. En el periodo 1981-1982 la logística, uno de los elementos fundamentales para la moral de las tropas, atravesó por un periodo crítico. El oficial Guillermo Méndez cuenta la forma en que la logística fue evolucionando en el Ejército de Guatemala:

Las raciones de campaña comenzaron siendo en bolsas plásticas. Galletas, lo que se les ocurriera. Hasta que llegamos a esas raciones de campaña, en cajitas bien elaboradas, que ocupaban menos espacio. Comenzamos con botas compradas en Calzado Cobán. No aguantaban ni un mes. La Industria Militar compró maquinaria para fabricar botas. El ejército fue mejorando la calidad de las cosas.

La alimentación depende, en gran parte, de la logística. El soldado Jorge Roldán recuerda las condiciones de alimentación a las que los soldados eran sometidos. ¿Qué comía un soldado en los cuarteles?

En el desayuno daban tres tortillas, un pan dulce y un francés. Nos daban unos frijoles muy duros. En el almuerzo daban un poco de arroz, ni una onza. Le daban un hueso, ya uno hasta los huesos andaba masticando del hambre. En la cena, a veces, daban frijoles colados. Pero teníamos que comerlo del hambre, por la necesidad. Tenía pocos minutos para comer: cinco. Ellos querían que uno se acostumbrara a sentarse, tragarse la comida y para afuera.

Si era inadecuada la comida en el cuartel, era peor la que los soldados recibían en patrullaje. El oficial Domínguez cuenta que en aquel tiempo los soldados: “comían a las 10:00 y cenaban a las 17:00. Se modificaron las raciones, de manera que eran sólo dos paquetes de raciones por día”. Guillermo Méndez afirma que “Había que alimentar a los soldados sólo con raciones de campaña, que no son lo suficientemente nutritivas para mantener a alguien por periodos largos [...] Era lo mínimo para mantener a alguien durante, como máximo, ocho días; pero no uno o seis meses”. ¿En qué consistían las raciones? “La ración consistía en dos cajitas, para dos tiempos de comida. Un tamal, frijoles, galletas, polvo para hacer atole, café, polvo para hacer fresco, carne (si era la ración de la segunda comida), unos cigarros y fósforos. Lo más que podía llevar era comida para cinco días: diez cajas.” La idea era que al término de ese lapso de tiempo (diez días) los soldados debían volver a la base de operaciones y recibir otro tipo de alimentación. Sin embargo, “Eso muchas veces no ocurrió. Por tiempo indefinido, las patrullas eran reabastecidas con raciones de campaña. Hubo unidades que estuvieron siete meses viviendo con raciones de campaña”, comenta el oficial Guillermo Méndez. El oficial Domínguez reconoce que los soldados “se sentían físicamente agotados. Eran afectados por el tipo de alimentación. [Hubo] [...] soldados que tenían miedo de entrar en combate, entonces se iban quedando rezagados”. El oficial Méndez recuerda que “Cuando se revisó el estado de salud de los soldados, era bastante crítico. Se

les exigía actuar en las operaciones militares, pero la alimentación era deficiente. Hubo soldados que fueron a parar al hospital con una desnutrición muy elevada. Costó mucho recuperarlos.” Finalmente, esto tuvo un impacto en la moral. Al hacer un balance de esta situación, Guillermo Méndez dice: “Eso sí influyó mucho en la moral de la tropa [...] hubo momentos difíciles en cuanto al mantenimiento de la moral de las tropas. A los soldados les afectaba, porque tenían hambre y les exigían caminar, combatir. Entonces decían: ‘cómo vamos a ir, si apenas aguantamos con la carga que llevamos’.”

Otro elemento clave de la moral fue la forma en que el ejército manejó el traslado de los heridos en combate y su tiempo de convalecencia. Uno de los oficiales entrevistados reconoció, como un error, el hecho de que el Hospital Militar no ofreciera a los soldados heridos una residencia para convalecientes. El oficial Julián Domínguez relata:

Cuando venían los heridos se quedaban bajo custodia del Hospital Militar. No había quien atendiera ese aspecto, que es determinante, y que es parte de la responsabilidad de los oficiales de personal. Muy pocos soldados se reincorporaban a las áreas de combate, la mayoría se iba a sus unidades regulares, [en donde] los heridos, [vivían] su convalecencia [...] Nunca se pensó que esos soldados debieran de ir a centros de convalecencia. Esa fue una cuestión que nosotros descuidamos desde el punto de vista institucional. El soldado se iba convaleciente a la zona militar de donde era su unidad. Las unidades tenían un proceso de relevo.

Al volver a su pelotón y relacionarse con otros soldados, los convalecientes narraban con gran detalle el evento del que salieron heridos. Sin embargo, cuenta el oficial Domínguez “ya no contaban el hecho tal como ocurrió, sino ‘tipo Rambo’,<sup>29</sup> le llamaban ‘la rambonada’. Uno escuchaba a un soldado herido, comiendo en el comedor de tropa, contando una historia de Rambo.” Esto tenía

<sup>29</sup> John James Rambo es el personaje principal de una saga de películas de acción que inició en 1982, con *First Blood*. En su adaptación al español, el título de la película fue *Acorralado*.

un gran impacto en sus compañeros de pelotón, en toda la tropa que no había entrado a las operaciones contraguerrilleras: “Ver a un soldado llegar con el pie amputado, o con una mano amputada, o con una herida en el pecho, o en la cabeza, era traumático para los otros soldados que no habían entrado en combate. El soldado llegaba bastante temeroso, con una desventaja para el ejército y con una ventaja para la insurgencia.” Esto, admite el oficial Domínguez: “Fue un elemento que se descuidó. Había que evacuar a los heridos lo más rápidamente posible. El hospital de la zona 16 [el Centro Médico Militar, ubicado en la zona 16 de la Ciudad de Guatemala] se inauguró a principios del gobierno del general Lucas [1978].<sup>30</sup> Se les daba muy buena atención médica, pero nunca se pensó en tener un centro específico de rehabilitación.”

Otro elemento a destacar fue la forma en que el ejército evacuaba los cadáveres de los muertos en combate. Como norma, el ejército evacuaba a sus cadáveres de las áreas donde habían perdido la vida. El oficial García afirma: “Nosotros nunca enterramos nuestros cadáveres, los cargamos. Por muy difícil que fuera la situación, nunca dejamos un cadáver. Y eso lo miraba el soldado. Tenía la seguridad que a un muerto no lo íbamos a abandonar.” Ese era un elemento clave en la moral de los soldados: saber que si morían su cuerpo sería entregado a sus familiares. Cuando esta norma se rompió, la reacción de los soldados fue violenta. Como lo cuenta el oficial Guillermo Méndez:

En Playa Grande, iba un oficial con sus soldados y mataron a cuatro soldados. El procedimiento es regresarlos a la zona. El comandante llamó al jefe del Estado Mayor, que le dijo: “no tenemos avión, entiérrelos ahí”. Nunca había ocurrido, esa fue la única vez que ocurrió eso. El comandante cumplió la orden. Al interior del ejército hubo una reacción violenta, no digamos de los familiares. Se armó un clavo. Fue un problema serio. Eso afecta la moral de la gente. Después los soldados dicen: “Púchica, me matan, me vienen a enterrar aquí y mi familia qué”. Eso afecta la moral. Al día siguiente los exhumaron y los trasladaron.

<sup>30</sup> En realidad en 1978 sólo se inauguraron los trabajos de construcción del hospital.

En aquel momento el error consistía en que estos cadáveres regresaban a las instalaciones de la brigada, donde eran vistos por todos los soldados que se encontraban en periodo de reentrenamiento o descanso. En palabras del oficial Julián Domínguez: “Cuando se traían a los fallecidos de las áreas de combate, los mismos soldados que estaban esperando a salir a combatir tenían que ayudar a bajar los cadáveres de los helicópteros o de los [aviones] Aravá. Ese era un impacto”.

La mezcla de aquel conjunto de elementos —la ampliación del tiempo durante los periodos de operaciones contraguerrilleras, la alimentación insuficiente y baja en vitaminas, la manera en que fue manejado el periodo de convalecencia de los heridos y la forma de evacuar a los muertos— se reflejó en la fatiga de combate. El oficial Julián Domínguez admite: “sufrimos fatiga de combate. Eso llegó a incidir en el nivel del oficial [...] Esta fatiga de combate se agudizó en los años 1982, 1983”. Aquella condición implicó la ocurrencia de

casos de oficiales que resultaron heridos accidentalmente. Accidentes que dejaron de ser accidentes y se llegó a constatar que eran acciones premeditadas. Por ejemplo, herirse un pie. Hubo casos de oficiales que, por ir a ver a la familia, abandonaron su destacamento. Eso es desertión. En el patrullaje, se quedaban hasta la retaguardia. En ese tiempo se fingían muchas enfermedades [...] [hubo casos de] resistencia a integrar las patrullas de reconocimiento, temor de quedarse en algunos poblados. Por ejemplo, en el triángulo Ixil. Hubo soldados que dejaron abandonado su equipo y se iban huyendo.

El oficial Héctor Andrade recuerda casos en que, cuando la unidad a la que pertenecía determinado oficial debía salir a realizar operaciones contraguerrilleras, algunos oficiales “se iban a hacer un reconocimiento médico al hospital y se quedaban internos allí. Los tenían que relevar. Hay muchos casos, hay muchos.” El oficial Domínguez cita ejemplos: “En Joyabaj, llegó el pagador y el oficial se fue en el helicóptero para la zona militar de Quiché. Él dejó el destacamento abandonado. [En otros casos], ante ese periodo prolongado que el oficial estaba fuera, la familia llegaba al destacamento militar. Eso generó muertes de familiares de oficiales.”

El oficial Víctor González cita el caso cuando “Yo llegué a una revisión a una unidad [directamente involucrada en la guerra en donde] tres comandantes de un [mismo] pelotón habían muerto. El otro oficial que llegó se acababa de graduar. No quiso aceptar. Me dice el coronel: ‘Fíjese que el nuevo comandante no quiere recibir el pelotón’.” Esta descomposición de la moral se expresó en tensiones entre el comandante de pelotón y los soldados. En algunos casos, esto llegó al extremo de que la tropa tomaba venganza del subteniente aprovechando las condiciones de la guerra. El oficial Héctor Andrade lo señala así: “¿Qué confianza va a tener usted en soldados inconformes que van murmurando? Le pueden meter un tiro. Ya sucedió. Le metieron un tiro a un oficial. Esa vez se estableció que era un malestar que el oficial no había reportado y que él no había remediado”. Otro de los casos en este mismo sentido lo presenta el oficial Andrade: “Yo vi que un sargento le dijo a un oficial: ‘Si usted no nos da el ejemplo, me lo quiebro y me quedo yo comandando el pelotón’. En el ejército le hubiéramos dado la razón y lo hubiéramos protegido. Si el oficial se amilana<sup>31</sup> y se cohíbe, pierde la moral, el espíritu de cuerpo.” El soldado Mateo Salazar recuerda el caso del oficial Ortega Rangel. Cuenta: “Él estuvo de sargento primero de una compañía en el puerto de San José. Un soldado le descargó una tolva<sup>32</sup> encima, lo iba a matar. Éste [Ortega Rangel] se portaba muy mal con él, era muy malo con los soldados.”

### CONCLUSIÓN

La organización militar, el adoctrinamiento y el desarrollo de la guerra fueron forjando el tipo de soldado necesario para cometer actos de genocidio. De forma aislada, la organización del ejército puede parecer normal. El adoctrinamiento sobre las tropas —visto por separado— en aquel momento de la historia, en el contexto de la guerra fría, también puede parecer normal. Lo importante es ver la poderosa mezcla, como se dio en la realidad histórica, de

<sup>31</sup> Amilantar: intimidar o amedrentar. Desalentar. Abatirse o desalentarse (DRAE).

<sup>32</sup> Tolva: cargador, dispositivo donde se almacenan las balas de un arma de fuego.

estos tres factores, que aquí, sólo por razones de exposición, se abordaron por separado.

Los soldados, además de preocuparse por su supervivencia, mantenían su estado moral si —y sólo si— eran capaces de tener clara cuál era la causa por la que valía la pena sacrificarse y morir. Necesitaban que el comandante de pelotón les dijera lo que ellos necesitan oír: que luchaban por una causa que trascendía su miserable existencia en aquellos largos periodos de patrullaje, expuestos a que una bala decidiera que el término de la vida había llegado. Esta fue una de esas guerras en las que el enemigo no es nadie porque puede serlo cualquiera, y no está en ninguna parte, porque está en todas. Frente a esta guerra, el ejército se convirtió en una comunidad de guerreros que defendían el país del comunismo. El ejército construyó una percepción de la realidad que preparó a sus unidades de combate para realizar actos de barbarie. Con ello logró: a) asegurar la determinación de los soldados en los teatros de operaciones; b) prevenir la desintegración moral de las unidades y los actos de insubordinación entre rangos y, c) legitimar el uso de terror.

Más allá de las grandes decisiones del alto mando de oficiales y sus aliados —nacionales e internacionales— las órdenes debían cumplirlas soldados. En este artículo yo he indagado en tres elementos fundamentales que se cruzan en las vidas de los hombres comunes y corrientes que se hallaban en el último escalón de la cadena de mando: la organización, el adoctrinamiento y el desarrollo de la guerra. Sobre los hombros de la generación que cumplió 18 años en 1979, 1980, 1981 y 1982 recayó el peso de la guerra. Contra su voluntad, cada tres meses los cuarteles se llenaban de estos rostros, mayoritariamente indígenas y analfabetas. Sin la presencia de aquellos jóvenes el gobierno militar probablemente no hubiera soportado la generalización de la guerra de guerrillas. Quienes no desertaban de las filas castrenses empleaban múltiples estrategias de resistencia, otros fueron encuadrados y formaron parte de los pelotones. Estos últimos encontraron en la institución armada una forma de vida que les proveyó de muchos recursos: un ingreso salarial, educación, amistad y compañerismo, ascensos, poder sobre otros y reconocimiento. Grandes rituales sellaban la transformación

de los jóvenes en soldados. La gran interrogante no es quiénes eran los jóvenes que iniciaban el curso de reemplazos, sino quiénes eran los soldados que salían de aquel curso y llegaban a los pelotones. Pero de éstos sólo algunos actuaron con fanatismo. Otros se resignaron a obedecer y cumplir. En realidad no todos fueron los perpetradores de los actos de genocidio. Imaginemos una masacre: para llevarla a cabo al interior de los pelotones se daba una división del trabajo, precisándose una unidad que se encargara de matar. ¿Cómo se construía esta pequeña unidad? Se iba forjando en la relación entre el oficial y sus soldados. El soldado Mateo Salazar lo explica así: “Ellos [los oficiales] lo ven con discriminación a uno, pero si usted es un tipo de los que no se niega a matar a otro, esos son bien queridos con ellos. Entonces, los andan jalando. Que si a este coronel lo cambiaron a tal parte, hay una plaza por ahí... Y los van jalando y los van jalando, se los llevan.” Opera aquí, entonces, además del adoctrinamiento y del reconocimiento del grupo, una lógica de intercambio: a cambio de ganarse la protección del oficial, lo que a futuro les asegura, entre otros favores, puestos de trabajo, los soldados están dispuestos a matar. Aquella es una relación en la que no media la coacción. Los soldados que aceptan formar parte de esta unidad lo hacen por su propia voluntad. El oficial Amílcar Rabanales confirma la existencia de estos pequeños grupos:

En una situación de estas [las masacres] estoy seguro que hubo muchos soldados que no participaron. Sencillamente no participaron. Estaban ahí, pero no dispararon. No fueron partícipes de la situación que estaba sucediendo. Yo le podría decir que, de una unidad, la mayoría no participó en estas situaciones. Fue un grupo más reducido. Dentro de la misma unidad siempre había un grupo más radical. Dentro de los mismos pelotones, dentro de la misma tropa, se encontraban soldados muy aguerridos, soldados muy violentos. Hubo soldados muy compenetrados con la situación, con la mentalidad que se les fue desarrollando en la misma guerra, se fueron poniendo muy duros, muy radicales.

En esta misma línea, el soldado Martín Ramírez cuenta cómo se organiza un pelotón en el momento de ejecutar una masacre:

Lo único que varía son los puestos que cada quien va a llevar, porque consideran a cada persona. ¿Qué clase de persona es? Si es un tipo que está preparado para matar a otro a sangre fría, entonces está calificado. A esos los ponen en el grupo que va a llevar a cabo ejecuciones. Los que no, que saben ellos que no sirven para eso, a esos los mandan a otros grupos, ya no a grupos donde se va a ejecutar gente ni todo eso, los mandan a otros grupos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Berryman, Phillip (1984), *The Religious Roots of Rebellion: Christians in Central American Revolutions*, Maryknoll, NY, Orbis Books.
- (1994), *Stubborn Hope: Religion, Politics, and Revolution in Central America*, Nueva York, The New Press.
- Byrne, Hugh (1996), *El Salvador's Civil War: A Study of Revolution*, Boulder, Lynne Rienner.
- Cantón Delgado, Manuela (1998), *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Guatemala, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica-Plumsock Mesoamerican Studies.
- CEH-II (1999), “Las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia”, en *Guatemala: Memoria del silencio*, t. II, Guatemala, Comisión para el Esclarecimiento Histórico-Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas.
- CEH-III (1999), “Las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia”, en *Guatemala: Memoria del silencio*, t. III, Guatemala, Comisión para el Esclarecimiento Histórico-Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas.
- CEH-V (1999), “Conclusiones y recomendaciones”, en *Guatemala: Memoria del silencio*, t. V, Comisión para el Esclarecimiento Histórico-Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas.
- CEH-VI-16 (1999), “Caso ilustrativo número 16, Ejecución arbitraria de Mario Mujía Córdoba”, en *Guatemala: Memoria del silencio*, t. VI, Anexo I, Casos ilustrativos, Guatemala, Comisión para el Esclarecimiento Histórico-Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas, pp. 325-331.
- CEH-VI-45 (1999), “Caso ilustrativo número 45, Ejecución de Oliverio Cas-

- tañeda de León”, en *Guatemala: Memoria del silencio*, t. VI, Anexo I, Casos ilustrativos, Guatemala, Comisión para el Esclarecimiento Histórico-Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas, pp. 119-125.
- CEH-VI-51 (1999), “Caso ilustrativo número 51, Desaparición forzada de miembros de la Central Nacional de Trabajadores (CNT) en la ciudad de Guatemala y en la finca ‘Emaús Medio Monte’”, en *Guatemala: Memoria del silencio*, t. VI, Anexo I, Casos ilustrativos, Guatemala, Comisión para el Esclarecimiento Histórico-Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas, pp. 183-191.
- CEH-VI-67 (1999), “Caso ilustrativo número 67, El sindicato de la Coca-Cola”, en *Guatemala: Memoria del silencio*, t. VI, Anexo I, Casos ilustrativos, Guatemala, Comisión para el Esclarecimiento Histórico-Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas, pp. 111-118.
- Dodson, Michael y Laura N. O’Shaughnessy (1990), *Nicaragua’s other Revolution: Religious Faith and Political Struggle*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Garrard-Burnett, Virginia (1998), *Protestantism in Guatemala. Living in the New Jerusalem*, Austin, University of Texas Press.
- Goffman, Erving (1961), *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Gutiérrez, Gustavo (1971), *Teología de la liberación, perspectivas*, 3a. ed., Lima, Centro de Estudios y Publicaciones.
- Hernández Pico, Juan (2002), “El problema religioso y el mito del ejército”, *Envío*, núm. 249, diciembre.
- INE (1981), *IX Censo de Población, 1981*, Guatemala, Instituto Nacional de Estadística.
- Lancaster, Roger N. (1988), *Thanks to God and Revolution: Popular Religion and Class Consciousness in the New Nicaragua*, Nueva York, Columbia University Press.
- Levenson-Estrada, Deborah (1994), *Sindicalistas contra el terror, Ciudad de Guatemala, 1954-1985*, Guatemala, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala.
- Melander, Veronica (1999), *The Hour of God? People in Guatemala Confronting Political Evangelism and Counterinsurgency (1976-1990)*, tesis de doctorado, Facultad de Teología, Universidad de Uppsala.
- Pearce, Jenny (1986), *Promised Land. Peasant Rebellion in Chalatenango, El Salvador*, Londres, Latin America Bureau.

- Peterson, Anna (1997), *Martyrdom and the Politics of Religion: Progressive Catholicism in El Salvador's Civil War*, Albany, State University of New York Press.
- REMHI-II (1998), "Tomo II. Los mecanismos del horror", en *Guatemala: Nunca más*, Guatemala, REMHI-Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica-Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala.
- Stoll, David (1990), *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press.
- (1993), *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*, Nueva York, Columbia University Press.
- Taber, Robert (1977), *La guerra de la pulga, guerrilla y contraguerrilla*, México, Era.
- Wickham-Crowley, Timothy (1992), *Guerrillas and Revolution in Latin America: A Comparative Study of Insurgencies and Regimes since 1956*, Princeton, Princeton University Press.
- Zarco, José Eduardo (1987), "Kaibil II", *Prensa Libre*, Guatemala, 14 de octubre.



ERNESTO GUEVARA:  
HÉROE REVOLUCIONARIO  
Y APOLOGISTA DEL PODER  
DEL EGÓCRATA\*

GILLES BATAILLON

LAS IMÁGENES DEL HÉROE REVOLUCIONARIO

Si existe una figura de héroe revolucionario en la segunda mitad del siglo XX y en este inicio del siglo XXI es justamente la de Ernesto Guevara, conocido como el Che. Sin duda no podría ser más popular ante la juventud, no sólo en América y Europa sino también en África y Asia. Su rostro fotografiado por Korda se ha transformado en la imagen por excelencia de la revolución y de las luchas de liberación, plasmándose en todas las dimensiones y formatos posibles: carteles e imágenes gigantes en La Habana y en otras ciudades cubanas, murales en las universidades latinoamericanas en los años sesenta, en Chile durante la Unidad Popular, en Nicaragua durante la revolución sandinista, en Venezuela e incluso en Bolivia. Se ha convertido, asimismo, en el motivo o el logo de camisetas y mochilas, de ropa interior elegante, de sábanas y toallas, de vajillas o encendedores. El inventario de estas imágenes es verdaderamente interminable.<sup>1</sup> Objeto de múltiples usos mercantiles, Ernesto Guevara continúa siendo también, y quizás a causa de ello, la encarnación del dirigente íntegro. Fascina por su mezcla de rigurosa igualdad, puritanismo y bohemia. Su compromiso con el “trabajo voluntario”, ya sea el de la tierra, la zafra o la construcción, contribuye a esta imagen, medio franciscana,

\* Traducción de Daniela Slipak.

<sup>1</sup> La exposición “Che Guevara: Revolutionary and Icon”, realizada en 2006 en el Victoria and Albert Museum de Londres, es un claro ejemplo de ello.

medio *boyscout*, de un revolucionario que sacrifica su persona en pos de la edificación del socialismo. Es la antítesis del insoportable *señorito* latinoamericano; encarna la muy legítima aspiración de crear un hombre nuevo en ruptura con una sociabilidad acartonada y jerárquica. Sus encuentros con Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir, sus intercambios y debates sobre la ley del valor con Charles Bettheleim o Ernest Mandel, su gusto por los libros, constituyen la otra cara de la idealización de una *virtú* revolucionaria, en la que el trabajo manual va a la par del trabajo intelectual. Sus intervenciones en la tribuna de la ONU, sus críticas a la URSS tanto por establecer a su conveniencia la división social del trabajo como por defender la coexistencia pacífica, o sus llamados a crear “dos, tres, muchos Vietnam”, son gestos que dibujan, una y otra vez, la perspectiva de una nueva promesa de revolución mundial separada del yugo de la burocracia totalitaria. Es, finalmente, el hombre que apuesta encendidamente a las guerrillas africanas del Congo, y que muere asesinado en Bolivia de una manera a todas luces quijotesca en 1967.

El culto que se realiza alrededor de Guevara no deja de ser paradójico. Al igual que Fidel Castro, él encarnó durante los años sesenta la novedad de la revolución cubana y todas las promesas que a ella se le acreditaban. Cincuenta años después, las promesas revolucionarias lejos están de haberse cumplido. Castro reina como un dictador avejentado y los cubanos esperan su fin con una mezcla de temor y esperanza de cambio. Si los folletos turísticos alaban las playas de la isla y la belleza de La Habana vieja, la calidad del ron, la innovación de la música o la calidez de sus habitantes, los diarios, por el contrario, no ignoran los aspectos caóticos de la situación económica y política. Evocan desordenadamente el racionamiento, la corrupción de los miles de asuntos ligados a las élites políticas o la depresión récord de la producción azucarera. Relatan también una realidad política hecha de las luchas de influencia en el seno de la burocracia y de la persecución de los opositores. Podríamos recordar, en este sentido, las modalidades de la destitución en marzo de 2009 de Carlos Lage, uno de los vicepresidentes del Consejo de Estado, y de Felipe Pérez Roque, ministro de Relaciones Internacionales. Acusados por Fidel Castro de “indignidad” y de “ambición”, no sólo fueron destituidos sino que además de-

bieron publicar una autocrítica reconociendo que las acusaciones lanzadas contra ellos estaban bien fundadas... Podríamos pensar, asimismo, en la muerte del prisionero político Orlando Zapata en febrero de 2010, luego de una larga huelga de hambre. Condenado en principio a tres años de prisión por hacer campaña a favor de la democracia e intentar ejercer un periodismo independiente, fue enjuiciado nuevamente y penado con 36 años suplementarios por denunciar las arbitrariedades del sistema carcelario. En protesta por dicha condena, Zapata inició una huelga de hambre en enero de 2009. Las autoridades penitenciarias mantuvieron su intransigencia frente a la corriente de opinión favorable al detenido. Lo dejaron morir, declarando que la campaña de liberación lanzada por Amnistía Internacional y otros grupos de defensa de los derechos humanos era una maniobra del “imperialismo”.

Ahora bien, lo que sorprende de todo esto no es tanto la persistencia de las prácticas totalitarias del régimen o el mantenimiento de ciertos apoyos ciegos en nombre del antiimperialismo. Tampoco asombran las crecientes críticas contra la dictadura castrista que se producen en el seno de la *intelligentsia* hispanoparlante, proyectándose al resto de Europa y Estados Unidos. Lo que resulta más notable es la manera en que estas últimas dejan generalmente intactos dos mitos. El primero consiste en articular la historia de una revolución obligada a su radicalización y burocratización a causa de las presiones de Estados Unidos. El segundo convierte a Ernesto Guevara en un revolucionario ejemplar que rechaza todo vínculo con la burocratización y, más aún, con el totalitarismo. En efecto, pocos son los autores que retoman los primeros análisis críticos de Louis Mercier Vega (1962), Theodore Draper (1962) o Hugh Thomas (2004). Estos tres autores se interrogaron muy tempranamente por las relaciones entre las formas de lucha contra Batista, el tipo de estructuración del Ejército Rebelde y del Movimiento 26 de Julio, las prácticas caudillistas entonces en uso en Cuba y los fenómenos burocráticos aparecidos desde los primeros meses de la revolución. Las reflexiones sobre el proceso de burocratización, así como el ascenso estrepitoso de Castro, calificado muy precisamente por Hugh Thomas como un “caudillo taumaturgo”, son muy escasas y lejos están de recibir la atención que merecerían en el mundo universitario, tanto en Eu-

ropa como en Estados Unidos y, más todavía, en América Latina.<sup>2</sup> Otra cuestión dejada en suspenso es la del rol de Ernesto Guevara en la confiscación de la revolución a manos de una nueva élite revolucionaria que rechaza toda forma de oposición. Finalmente, los perspicaces señalamientos de Mercier Vega sobre la teoría del foco como teoría de un contraestado burocrático en gestación son cuidadosamente silenciados. Todo ocurre como si la desaparición de Guevara de la escena cubana en 1965, seguida de su trágico final en 1967, prohibiera cualquier análisis crítico del personaje y de las tesis que defendió entre 1959 y 1965.

Dejemos de lado el primero de ambos mitos, aquel que sostiene que la revolución fue empujada a su radicalización por las presiones exteriores,<sup>3</sup> para concentrarnos en el segundo, el de esa fe persistente en el carácter heroico y libertario de la empresa de Ernesto Guevara. A juzgar por las biografías,<sup>4</sup> los ensayos<sup>5</sup> o la película<sup>6</sup> a él consagrados, Guevara habría sido ajeno a los procesos de burocratización de la revolución. Es más, él los habría combatido tempranamente, tanto por su rol como por su manera de actuar en el seno del aparato de Estado cubano. Para apoyar esta hipótesis se cita su famoso texto “El socialismo y el hombre en Cuba” de 1965. Su decisión de viajar a África y luego a Bolivia constituiría también una prueba de sus aspiraciones a un socialismo libertario y humanista. Por último, su muerte patentaría sus posiciones críticas a la URSS. Presionado por los soviéticos y obligado a plegarse a los imperativos de la *realpolitik* mundial, Castro no habría tenido otra opción que abandonarlo. Esta tesis se vislumbra en el trasfondo de las obras de Jon Anderson, Pierre Kalfon y Paco Ignacio Taibo II, y aparece de forma solapada en la de Jorge Castañeda. Michael Löwy (1970) y Olivier Besancenot

<sup>2</sup> Véanse sobre este punto los destacados estudios de Bloch (2005; 2006a; 2006b; 2009). Consúltense también al respecto el ensayo de Hilb (2010) y el trabajo de Verdès-Leroux (1989).

<sup>3</sup> Véase para una defensa de dicho argumento sobre la revolución cubana y la revolución nicaragüense Bataillon (2010).

<sup>4</sup> Consúltense el siguiente material: Anderson (2006), Castañeda (2002), Taibo II (1997) y Kalfon (1997).

<sup>5</sup> Véanse Machover (2008) y Rigoulot (2010).

<sup>6</sup> Soderbergh (2008).

(2007) la sistematizan, haciendo de Guevara una suerte de Trotsky latinoamericano.

La comparación lejos se encuentra de ser inocente, incluso si desmerece a Trotsky. A diferencia de Guevara, Trotsky fue un escritor político que, sea cual haya sido su rol en la implantación de los mecanismos totalitarios en la URSS,<sup>7</sup> fue también capaz de elaborar análisis de una lucidez poco común. Basta recordar *Nuestras tareas políticas* (1904), obra en la que criticó incisivamente las tesis de Lenin desarrolladas en *¿Qué hacer?* Señaló muy precisamente los procesos dictatoriales que se perfilaban detrás de los esquemas dirigidos a conformar una organización de revolucionarios profesionales encargados de introducir desde afuera la conciencia revolucionaria a un proletariado incapaz de superar por sí mismo el tradeunionismo. Evidentemente, él hacía allí justicia a las exigencias democráticas. Volvamos a las famosas declaraciones sobre Stalin y el Estado totalitario en las últimas páginas de su *Stalin*: “¡El Estado soy yo!, es casi una fórmula liberal comparada con la realidad del régimen totalitario de Stalin [...] El Estado totalitario va mucho más allá del César-papismo, pues abarca la economía entera del país. A diferencia del Rey Sol, Stalin puede decir con todo derecho: ¡la sociedad soy yo!” (Lefort, 1990: 39). Pensemos, finalmente, en las consideraciones, menos conocidas y relatadas por Octavio Paz, que Trotsky formuló poco antes de su asesinato, cuando redactaba su *Stalin*: “si después de la segunda Guerra Mundial no surgía una revolución en los países desarrollados quizá habría que revisar toda la perspectiva mundial” (Paz, 1991: 231). Estamos aquí en las antípodas de Guevara. Éste jamás escribió con tanta libertad sobre la revolución cubana ni se encuentra de él siquiera una línea crítica contra Fidel Castro. La comparación con Trotsky no es utilizada entonces más que para clausurar las interrogaciones que podrían surgir con la lectura de los textos del revolucionario ruso.<sup>8</sup> Ésta idealiza al Trotsky adulado por la Cuarta Internacional, al fundador del Ejército Rojo que dirigió la represión de la insurrección de Kronstadt, o al redactor

<sup>7</sup> Véase sobre este punto Figes (2000).

<sup>8</sup> El punto es, por otra parte, subrayado por Debray (1974a: 168-172), que contrapone las tesis de *Nuestras tareas políticas* a las de Guevara y Castro.

de *Terrorismo y comunismo* (1920). Sin embargo, apenas repara en *La revolución traicionada* (1936), y omite sus reflexiones sarcásticas sobre “las visitas de los delegados” que fundaron aquello que Enzensberger (1973) ha denominado muy bien “turismo revolucionario”. Se ignoran, de este modo, todas las interrogaciones que atravesaron *Nuestras tareas políticas* y *Stalin*. El paralelo impresiona, pues, por su finalidad militante; bloquea la reflexión sobre la gestación de una burocracia en el Ejército Rebelde y, más aún, impide pensar la cuestión del totalitarismo. Se mantiene, así, la ilusión de una revolución necesariamente liderada por una vanguardia autoproclamada, sólo ella en condiciones de liberar a la sociedad de la explotación y de volverla transparente a sí misma. La referencia a Trotsky permite también legitimar, como por arte de magia, la consigna de una “defensa incondicional de Cuba” o de una “Cuba a pesar de todo”. Se insiste así no solamente en observar en el Estado cubano un “Estado obrero degenerado”, como lo era el de Stalin, sino también en atribuir todas las dificultades de Cuba y de América Latina a los perjuicios del imperialismo. La interpretación resulta tan eficaz que, a diferencia de Trotsky, Guevara no habría sido asesinado por hombres a sueldo de Castro o de la URSS, sino por un soldado boliviano, y ello mediante una operación concertada con los Estados Unidos.

Se replicará que este culto a Guevara aparece sólidamente anclado en buena parte de la juventud y de la izquierda, no obstante que las críticas en contra de su rol en la construcción del nuevo aparato de Estado cubano han salido a la luz en las biografías de Jon Lee Anderson y Jorge Castañeda y, más todavía, en ensayos como los de Jacobo Machover y Pierre Rigoulot. Ciertamente es que tanto Anderson como Castañeda, sus dos mejores biógrafos, cuentan convincente y detalladamente cómo fue la justicia sumaria practicada por la guerrilla en la Sierra y el papel que allí desempeñó Ernesto Guevara. Ambos evocan sin maquillaje su rol en la aplicación de las penas de muerte dictaminadas por la “justicia revolucionaria” en el calabozo de la Cabaña, al cual eran llevados los detenidos acusados de haber cometido diferentes crímenes durante la dictadura de Batista.<sup>9</sup> Subrayan, asimis-

<sup>9</sup> Véase Castañeda (2002: 243-247). Allí adelanta las estimaciones siguientes

mo, su involucramiento en la constitución del nuevo aparato de Estado y de su burocracia, al igual que su voluntad de construir un régimen comunista conducido por un partido supeditado a la autoridad de un dirigente todopoderoso (véanse Castañeda, 2002: 248-327; Anderson, 2006: 359-405). Por su parte, los ensayos de Machover y Rigoulot adoptan un tono resueltamente crítico frente a la trayectoria del revolucionario argentino y la condenan sin ambages. Con todo, ni los primeros ni los segundos presentan un análisis político de los eventos que relatan. En efecto, para sus dos excelentes biógrafos, como para los ensayistas, los gestos de Guevara son presentados como los de un actor que no forma parte de una trama histórica y de un trasfondo sociopolítico. Pareciera tratarse o bien de un hombre puro que lucha con su conciencia o bien de un sujeto calculador y egoísta, propio de la teoría del *rational choice*, que actúa en un mundo no social. Paradójicamente, Guevara es descrito como un ser libre de toda influencia de los *habitus* políticos preexistentes. Claro que los relatos biográficos evocan a Argentina y sus primeros viajes, y, por supuesto, a la Guatemala de los años cincuenta, pero nada se dice de sus vínculos con el peronismo o con el arbenzismo, salvo de modo anecdótico. De la misma manera, la sociedad cubana no aparece más que como un inalterable decorado de teatro. No hay más actores que Fidel Castro y sus colaboradores, salvo algunos políticos ortodoxos o revolucionarios rápidamente desplazados de sus cargos. Guevara es caracterizado como una suerte de demiurgo que actúa a costa de Castro, en un mundo sin mucha consistencia social y política. Estos autores quedan así prisioneros de un esquema muy latinoamericano en el que, al igual que el alfarero da forma a la arcilla, los políticos modelan y remodelan la sociedad a su antojo. Si Anderson y Castañeda iluminan numerosos puntos oscuros de la historia de Guevara, arrinconando el mito del héroe revolucionario, no obstante jamás lo cuestionan abiertamente ni dan paso a una reflexión sobre la naturaleza de la revolución cubana y del lugar

para las ejecuciones capitales practicadas en la prisión de la Cabaña: 200, según un primer reporte de la embajada de Estados Unidos (14/01/1959); más de 500, según un segundo reporte de dicha Embajada, y 700 fusilados, según un sacerdote español presente en el lugar de los hechos.

que tiene Guevara en la implantación del régimen. Respecto de Machover y Rigoulot, sean cuales fueran sus denuncias y acusaciones, nunca abandonan el mundo de la mitología revolucionaria; es más, no hacen sino invertirlo. Guevara deviene entonces en el arquetipo del revolucionario sanguinario e irresponsable. Se pasa de la fábula del buen revolucionario a la del malvado genio totalitario. Su prisa por condenar bloquea cualquier proceso de comprensión un poco más sutil.<sup>10</sup>

Ahora bien, para entender de qué manera Guevara participa en la creación de una sociedad que porta tempranamente la impronta de los esquemas totalitarios es necesario aprehender el contexto sociopolítico en el cual tiene lugar la revolución cubana. ¿Qué nuevas prácticas y creencias se implantan desde los combates de Sierra Maestra? ¿Qué lugar ocupa Guevara —no en tanto individuo aislado sino como ser social— en los combates contra Batista y en la edificación del nuevo Estado revolucionario, y, sobre todo, en el trabajo de la *puesta en sentido*<sup>11</sup> que lo acompaña? La ausencia de una reflexión tal lo ha preservado como un ícono revolucionario al abrigo de las críticas cada día más numerosas al modelo castrista, y ha permitido, de la mano de ello, que la idea de una revolución proveniente de las tesis foquistas no sea verdaderamente cuestionada.

#### LA GUERRA DE GUERRILLAS, UN LIBRO Y SU CONTEXTO

Publicado inicialmente a comienzos de 1960 como un conjunto de artículos en el diario *Revolución* de Carlos Franqui, y editado luego en la segunda mitad de ese año por el Ministerio de Fuerzas Armadas, el libro *La guerra de guerrillas* otorga a Ernesto Guevara, al igual que *Relatos de la guerra revolucionaria* (1964) y *El*

<sup>10</sup> Ambos autores retoman en buena medida los argumentos planteados sobre el mito de Guevara en Verdès-Leroux (1989: 358-449). Se dibuja en este último texto un retrato bastante ácido del guerrillero argentino, así como de la adulación que ha generado en la *intelligentsia* francesa. De todas formas, amén de acertar en los puntos señalados, constituye un tipo de hagiografía inversa.

<sup>11</sup> Tomo la noción de “puesta en sentido” (*mise en sens*) desarrollada por Lefort (1991).

*socialismo y el hombre* (1965), el doble carácter de práctico y teórico de la revolución. Bien vale la pena detenerse en el contexto en el cual aparece dicho escrito: el del juicio a Huber Matos y el giro que éste le imprime a los enfrentamientos entre las diferentes tendencias en el seno de la revolución cubana.

Retomemos entonces el hilo de los eventos acaecidos durante 1959. El primer semestre es atravesado por un doble proceso: el incremento de fuerzas de Fidel Castro a expensas de sus posibles rivales y la abolición de todas las instituciones democrático-liberales ligadas a la Constitución de 1940. En enero se disuelven el Congreso elegido bajo Batista y las Cortes Criminales, y se restablece la pena de muerte, posibilitándose incluso su aplicación retroactiva. El 7 de febrero el gobierno provisional deroga la Constitución y queda facultado para legislar por decreto. El 16 de febrero Castro se convierte en el primer ministro, sin perder su condición de comandante en jefe del Ejército Rebelde, con todos los poderes de policía y mantenimiento del orden que ello implica. En mayo, con la creación del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), se implanta un nuevo aparato político-administrativo que desplaza en buena medida al viejo aparato de Estado y al Ejército Rebelde. En junio la renuncia forzada del presidente provisional Manuel Urrutia y su reemplazo por un hombre devoto de Castro, Osvaldo Dorticós Torrado, así como la remodelación del gabinete ministerial, rematan este ascenso espectacular. Hacia fines del año se disciplina a integrantes del Ejército Rebelde que, si bien no se encuentran en posición de enfrentarse directamente a Castro, critican el vuelco dado a la revolución.

El arresto en octubre de 1959 de Huber Matos es particularmente revelador de esta nueva inflexión. Tras su renuncia al mando de la región militar de Camagüey en rechazo al modo en que es dirigida la reforma agraria y el creciente peso de los comunistas en el nuevo aparato de Estado, Matos es arrestado junto a una decena de oficiales bajo sus órdenes. El despliegue de medios con el cual se realiza dicha tarea deja suponer que el apresado buscaba organizar una rebelión militar. En efecto, se trata de una provocación a sus allegados para que entren efectivamente en rebelión abierta, y se inicie así el primer momento de la puesta en escena de su juicio por “traición y obstrucción a la reforma agraria”.

Por supuesto, no es el primer “juicio inicuo” de la revolución. Las formas adoptadas por la justicia revolucionaria se convirtieron tempranamente en un punto de fricción entre Estados Unidos y Castro, y en un motivo de divergencias en el seno de la revolución. A comienzos de enero de 1959 un senador americano, Wayne Morse, y la revista *Time* habían protestado contra el carácter sumario e inquisidor de los primeros procesamientos contra los oficiales y policías de Batista. No satisfecho con replicarles —y con razón— que jamás se habían preocupado anteriormente por las modalidades de funcionamiento de la justicia en la isla, y de demandar la extradición de policías y militares refugiados en Estados Unidos, Castro convocó el 22 de enero a los millares de personas presentes en un mitin popular a apoyar la justicia revolucionaria en Cuba y alabar la aplicación de la pena de muerte contra los hombres de Batista. A inicios de febrero la cuestión del restablecimiento de la pena de muerte y la de su aplicación retroactiva provocaron, a su vez, la dimisión del primer ministro, Miro Cardona, y su reemplazo inmediato por Castro. A partir de allí, la justicia revolucionaria ya no sólo utilizó la pena de muerte de manera retroactiva; ésta fue imbricada también a las órdenes del nuevo primer ministro. Ejemplo de ello fue el juicio de los aviadores en marzo de 1959. Acusados sin pruebas de haber bombardeado poblaciones civiles, los militares habían sido, no obstante, absueltos por el tribunal. Haciendo caso omiso, Castro llamó a un nuevo procesamiento, organizado inmediatamente bajo la dirección del ministro de Defensa. En él no se hizo más que confirmar la inculpación antes pronunciada por Castro: “La justicia revolucionaria —había declarado— no se basa sobre los preceptos legales sino sobre la convicción moral [...] como los aviadores pertenecían a la Fuerza Aérea del viejo presidente [...] Batista [...] Éstos son criminales y deben ser castigados”.<sup>12</sup>

De todas formas, el juicio de Matos no resulta significativo sólo porque se monta sobre la base de acusaciones falsas. Ni él ni sus hombres tramaron jamás un complot, pero sí intentaron oponerse al nuevo curso tomado por la revolución. Es más, Matos quiso

<sup>12</sup> Estas declaraciones de Castro son citadas por Thomas (2004: 951). Véase también al respecto el desarrollo de Verdès-Leroux (1989: 179-189).

dimitir de sus responsabilidades para reencontrar su libertad de expresión. Y fue precisamente esta preocupación por recuperar una palabra libre, dable de conformar una fracción revolucionaria opuesta a la de Castro, la que éste no toleró, en tanto amenazaba directamente su pretensión de encarnar la revolución. Pero continuemos con el relato de los acontecimientos antes de profundizar el argumento. Se le propone entonces a Matos un acuerdo: él debe reconocer como válida la acusación erigida en su contra y hacer su *mea culpa*, todo ello públicamente; a cambio, puede abandonar la prisión y volver a su casa. Puesto que Matos rechaza la oferta para evitar transformarse en, como lo dice muy precisamente en sus memorias, “cómplice de [su] propia destrucción”, se organiza un gigantesco mitin en las vísperas del juicio, en el cual Castro llama a la multitud a condenarlo a pena de muerte (Matos, 2002: 356).<sup>13</sup> Recién luego de esta puesta en escena se da inicio a la causa contra él y sus subordinados. Ante la vehemencia y el coraje con los cuales Matos refuta las acusaciones, ganándose la simpatía del auditorio compuesto por los oficiales del Ejército Rebelde invitados al espectáculo de su caída, Raúl y Fidel Castro toman la palabra para controlar la situación. Hacen desfilar a continuación a una multitud de declarantes con falsos testimonios, mostrando las intenciones conspirativas de los acusados y, especialmente, las de Matos. Finalmente, Matos es condenado a 20 años de prisión y a la degradación inmediata, y sus allegados a penas que van de los dos a los siete años.

Este juicio constituye todo un giro, dado que se ataca por primera vez a un alto responsable del Ejército Rebelde. El arreglo que se propone a Huber Matos, asimismo, conlleva la burla y la corrupción de la ley. Aceptándolo, él no sólo hubiera acreditado la idea según la cual Fidel Castro es la única figura que encarna la revolución; también hubiera formado parte de un cuerpo colectivo dirigido por un órgano omnipotente capaz de fijar el lugar de cada uno en el todo. En tanto miembro disciplinado de este conjunto revolucionario y, en consecuencia, sin capacidad de juzgar en su nombre y acorde con su propia experiencia, Matos debería haber

<sup>13</sup> Consultar particularmente sobre el arresto de Matos y su juicio los capítulos 32 y 33, pp. 353-384.

reconocido las acusaciones lanzadas contra él. Acusaciones que, como hemos visto, no fueron establecidas sobre la base de pruebas materiales ni sobre la íntima convicción de los jueces, sino sobre un criterio de verdad supeditado al estatus del enunciador, Castro, la voz de la revolución. Es así que se implanta un nuevo modo de instrucción en el cual el acusado es invitado a ser su propio acusador. Este juicio es, pues, uno de los momentos fundacionales de la perversión de la idea de justicia por parte de la revolución cubana,<sup>14</sup> de la cual se tendrían posteriormente múltiples ejemplos, como el del poeta Heberto Padilla en 1971 y el del general Ochoa y los hermanos De la Guardia en 1989, entre los casos más conocidos (Celorio, 2010).<sup>15</sup>

Pero el expediente Matos genera, a su vez, debate en el seno del gobierno: el director de la Banca Central, Felipe Pazos, declara al presidente Dorticós que si Matos es arrestado por oponerse al comunismo, él debe entonces serlo también, ya que comparte su punto de vista. Dorticós denuncia al gobierno que Pazos busca fomentar una rebelión contra Castro. Los ministros cercanos a Fidel demandan una sanción contra Pazos, y Raúl Castro promueve la aplicación de la pena de muerte en su contra y la de Matos. Se releva a Pazos de sus funciones y se lo envía a Bruselas como embajador ante la Comunidad Económica Europea. Ernesto Guevara deviene de esta forma en presidente de la Banca Central.

En suma, el procesamiento a Matos marca el inicio del disciplinamiento de los participantes que se rehúsan a ser partisanos incondicionales de Castro. Paralelamente a ello, Castro logra imponer su voz durante las elecciones de la Federación Estudiantil y de los dirigentes sindicales. El método es siempre el mismo: el primer ministro propone, ya sea por medio de la prensa, a través del *Granma* o haciéndose presente en el congreso obrero,<sup>16</sup> la constitución de una lista única llevada por un hombre de su confianza

<sup>14</sup> Adopto aquí el análisis realizado por Lefort (1999: 211-222).

<sup>15</sup> Antes que la idea de destrucción de la ley, retomo la idea de perversión de la misma a la hora de pensar en los regímenes totalitarios.

<sup>16</sup> En noviembre de 1959 Fidel Castro apareció inesperadamente en el Primer Congreso Nacional Obrero con el objeto de evitar las disidencias y presionar para que las autoridades allí elegidas fuesen fieles seguidoras de su proyecto revolucionario. [Véase al respecto Hilb, 2010: 34-37. N de la T.].

u otros devotos a su causa. A partir de allí, los dirigentes estudiantiles o sindicales dejan de ser representantes de sus electores y de los contrapoderes frente al gobierno provisional, pasando a ser subordinados de este último, sin más funciones que las de hacer cumplir sus decisiones. Como señala Claudia Hilb (2010: 32), el nuevo directorio estudiantil sería un instrumento decisivo en la operación de “purificación revolucionaria” de la Universidad, realizada principalmente en 1960, que condujo a la abolición de la autonomía de las universidades. Un año más tarde los dirigentes sindicales serían invitados a una operación semejante que conllevó la eliminación de su principal dirigente (Verdès-Leroux, 1989: 201-208). No es sino en relación con este contexto que debe leerse *La guerra de guerrillas*.

#### EL EGÓCRATA Y SU VANGUARDIA ARMADA

*La guerra de guerrillas* pretende ser un manual del ejemplo cubano. Guevara comienza con una dedicatoria a Camilo Cienfuegos. Enviado por Castro para proceder al arresto de Huber Matos, de quien era allegado, Cienfuegos desaparece algunos días más tarde al mando de su avioneta. Ni los restos del avión ni su cuerpo son jamás encontrados, originando rumores contradictorios al respecto. Los opositores a Castro ven allí una muerte muy oportuna, concluyendo, aunque sin pruebas, que se trata del sabotaje y asesinato de un hombre extremadamente popular y susceptible de hacer sombra a los hermanos Castro.<sup>17</sup> Tanto ellos como Guevara utilizan la desaparición de Camilo Cienfuegos para transformarlo en ícono de la revolución, silenciando así las divergencias que la desaparición hubiera podido desatar entre ellos. Guevara comien-

<sup>17</sup> Matos relata que, entre su arresto y la desaparición de Camilo, éste le habría propuesto organizar una fuga conjunta. Agrega que los hermanos Castro utilizaron la desaparición y sugirieron la existencia de un sabotaje organizado por los allegados a Matos en Camagüey, sitio en el cual el avión de Camilo había realizado una escala inmediatamente antes de perderse su rastro. Véase para todo ello el capítulo 32 en Matos (2002). Kalfon retoma esta tesis, a su vez, en Matos (2002), citando la película de 1987 de Almendros y Ulla, *Nadie escucha*, en donde Matos esboza por primera vez la idea.

za entonces por dedicar su obra a la memoria de Cienfuegos. Se trata de un “homenaje del Ejército Rebelde”, editor de la obra, a “su gran capitán, al más grande jefe de guerrillas que dio esta revolución, al revolucionario sin tacha y al amigo fraterno”. A continuación, define las cualidades de Cienfuegos: “Camilo practicaba la lealtad como una religión; era devoto de ella, tanto de la lealtad personal hacia Fidel, que encarna como nadie la voluntad del pueblo, como la de ese mismo pueblo”. Y concluye su retrato con estas palabras: “en su renuevo continuo e inmortal, Camilo es la imagen del pueblo”.

Guevara presenta después los aportes fundamentales de la revolución cubana: “La victoria armada del pueblo cubano sobre la dictadura batistiana ha sido, además del triunfo épico recogido por los noticieros del mundo entero, un modificador de viejos dogmas sobre la conducta de las masas populares”. Prosigue con una triple constatación: 1) las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército; 2) no siempre hay que esperar para que se den todas las condiciones para una revolución; el foco insurreccional puede crearlas; 3) en la América subdesarrollada el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo” (Guevara, 1963: 11). Se suceden luego consideraciones sobre “la estrategia guerrillera” y “la táctica guerrillera”, además de reflexiones sobre el guerrillero como “reformador social”. Finalmente, se exponen dos capítulos más prácticos: sobre la base del ejemplo de Sierra Maestra, el revolucionario argentino explica a grandes trazos qué es la “organización del frente” y recapitula los diferentes momentos de la lucha armada, “de la formación de la primera guerrilla a la defensa del poder conquistado”.

Este manual contiene a la vez una teoría del jefe omnisciente al cual debe profesarse una fe absoluta y una teoría del grupo armado como demiurgo de la revolución. El libro se complementa con dos textos más: uno del propio Guevara, *Relatos de la guerra revolucionaria* (1964), y otro de Régis Debray, *Revolución en la revolución* (1967). En *Relatos de la guerra revolucionaria*, Guevara proporciona un contrapunto épico a sus consideraciones teóricas. En primera persona, narra detalladamente sus aventuras y ofrece un relato hagiográfico en el cual el heroísmo se despliega sobre el fondo de una naturaleza grandiosa. Cuenta cómo un grupo de

hombres corajudos rozan el desastre durante un desembarco particularmente difícil, logrando reponerse gracias a su disciplina, a su sentido del sacrificio y al genio de su comandante en jefe. El libro se convierte desde su publicación en una suerte de novela del caballero moderno. En adelante, toda una generación se hará las siguientes preguntas: ¿Habría podido ser un Che, un Camilo, un Fidel, una Celia? ¿Habría podido enfrentar la adversidad? ¿Me habría adaptado a la vida en Sierra Maestra? ¿Habría tenido la misma fe en Fidel? Se les invita a todos a estar a la altura de dichas encarnaciones revolucionarias del héroe. Por su parte, Régis Debray ofrece con su *Revolución en la revolución* (1967) la demostración científica de la guerra de guerrillas. En una sección titulada significativamente “Liberar el presente del pasado”, analiza con detalle las “condiciones objetivas”. Afirma que las tácticas del pasado, “la autodefensa armada”, “la propaganda armada”, están condenadas al fracaso y deben ser entonces abandonadas y sustituidas por la construcción de “base[s] guerrillera[s]”. En el mismo sentido, sugiere que la relación entre partido y guerrilla debe ser reexaminada. Y dispara “la enseñanza esencial del presente”: “en la coyuntura actual el acento principal debe ponerse en el desarrollo de la guerra de guerrillas [...] el trabajo insurreccional es hoy el trabajo político número uno”. A partir de ello, deduce “algunas consecuencias para el futuro: [...] lo decisivo es la apertura de focos militares y no de focos políticos”. Es más, afirma que “cuando el Che Guevara reaparezca, no sería aventurado afirmar que estará al frente de un movimiento guerrillero ‘como jefe político y militar indiscutido’”. Finalmente, Debray subraya de manera muy precisa la teorización que realiza Guevara de las dos principales rupturas instituidas por Fidel Castro con respecto a las reglas del juego político vigentes en América Latina luego de la segunda Guerra Mundial, y, en particular, en el Caribe.

Recordemos brevemente estas reglas. Se trata de países en los cuales desde los procesos de independencia hasta mediados del siglo xx se implantan democracias que, si bien son formalmente liberales, manifiestan de hecho costumbres políticas un tanto diferentes. Los latinoamericanos consideran que los hombres son fundamentalmente pecadores y que, librados a sí mismos, llevan el orden social a la ruina y al caos. Corresponde entonces a unos

pocos, “civilizados y eruditos”, ordenar lo social y lo político. Esta “gente de razón” —jerarcas del clero, grandes propietarios territoriales o líderes de los grupos comerciantes, industriales o militares— acepta, en un principio, incluir en sus filas a algunos recientes “acomodados”, esto es, representantes de las profesiones liberales y universitarias, representantes de artesanos y de una clase obrera todavía embrionaria. Pero para ser admitidos en estos círculos dirigentes los recién llegados deben saber “atenerse a su lugar” y no hacer demandas exorbitantes como las del respeto del sufragio y de la ley del número. Porque, en efecto, las elecciones no son concebidas más que como un proceso de ratificación de los pactos de esta oligarquía político-social. Por otra parte, es de destacar que las demostraciones de fuerza y el empleo mesurado de la violencia se inscriben en el conjunto de las reglas del juego. Es decir, la violencia es un medio entre otros para hacerse escuchar y manifestar las pretensiones, en definitiva, de formar parte de dicho núcleo. La violencia es utilizada, a su vez, para castigar a los competidores sedientos de poder, ya se trate de antiguos adversarios o de recién llegados con demandas inaceptables para los intereses creados. Pero si el sistema se encuentra en las antípodas del orden democrático liberal, puesto que rechaza todo principio de autorregulación de lo social, cierto es también que permite un reequilibrio de fuerzas y de intereses en juego.

En 1944 varios dictadores que habían ocupado el poder luego de 1929 son derribados por coaliciones modernizadoras, a saber, Jorge Ubico en Guatemala, Maximiliano Hernández en El Salvador y Tiburcio Carías Andino en Honduras. Asimismo, en 1945 se constata un fenómeno análogo contra las generaciones herederas de Juan Vicente Gómez en Venezuela. Esto no sólo supuso la expulsión del poder de dichos dictadores sino también el reconocimiento de nuevos derechos para los sectores populares y las clases medias urbanas. Sin duda el juego político se liberaliza, permitiendo el surgimiento de nuevas expectativas. Fenómenos del mismo orden tienen lugar en Costa Rica durante la revolución de 1948. No obstante, lejos de ser lineales, estos procesos sufren sucesivas contramarchas, como lo prueban los ejemplos venezolano y guatemalteco. En 1948 el presidente venezolano Rómulo Gallego, proveniente de las filas de la Acción Democrática, es derrocado

por los militares y reemplazado por Marcos Pérez Jiménez, quien implantará una feroz dictadura hasta su propia destitución en 1958. Por su parte, el golpe de Estado de Carlos Castillo Armas en Guatemala en 1958 obedece al mismo juego pendular. Como se advierte, el ascenso estrepitoso de los sectores populares es juzgado como una amenaza para el orden social, provocando que los militares apoyados por los sectores tradicionalistas, y muchas veces por compañías extranjeras, tomen el poder con el objeto de restablecer el orden y proceder a una modernización controlada.<sup>18</sup>

Precisamente dentro de esta dinámica se inscribe el gesto de Fidel Castro, aunque subvirtiéndola. El ataque del cuartel de la Moncada en 1953, la fundación del Movimiento 26 de Julio y el desembarco del *Granma* son instancias que posicionan a Castro en la competencia por el poder. Éste buscará, en efecto, participar del derrocamiento de Fulgencio Batista y del gobierno provisional que lo sucederá. Pero la novedad de tales actos no está en el recurso a las armas: Castro es un hombre armado más entre otros que preconizan la vía insurreccional.<sup>19</sup> La novedad radica, antes bien, en la recuperación sistemática que realiza de José Martí. Al invocar su patronazgo, se afirma como heredero privilegiado y revela su aspiración a ocupar un sitio destacado por sobre sus pares. Martí domina el panteón político cubano y no hay grupo político que no lo tome como un referente. Pretenderse su heredero es una manera de ubicarse por encima del conjunto de los aspirantes al poder, una manera de condensar el maná patriótico del apóstol y desplazar a sus rivales. Hugh Thomas se refiere a Castro como a un “caudillo taumaturgo” para dar cuenta de este fenómeno. El líder cubano se convierte así en un hombre que no necesita moderar sus intenciones y concertar con los otros; está destinado, por el contrario, a imponerse. Cuando en *Revolución en la revolución* Debray subraya cómo la guerra de guerrillas y la estrategia insurreccional de Fidel ponen fin al “equilibrio oligarquía-fuerzas populares” (p. 21) y cómo Fidel pretende ser reconocido por las

<sup>18</sup> Se encuentra una excelente síntesis de los sucesos acaecidos en América Central en *Cambridge History of Latin America* (Bethel, 1991a), y una buena presentación de los eventos venezolanos en el tomo III de dicha obra (Bethel, 1991b).

<sup>19</sup> Véase “Le castrisme”, en Draper (1967).

masas como “su único intérprete y su única guía, so pena de dividir y debilitar las fuerzas del pueblo” (p. 92), comprende perfectamente este rechazo al compromiso con las otras fuerzas que instaura Castro. Los comentarios que añade 20 años más tarde en *La crítica de las armas* son también pertinentes al respecto: “radical por sus métodos de lucha, el proceso revolucionario cubano fue moderado en sus objetivos políticos inmediatos” (Debray, 1974a: 66). Castro afirma, ciertamente, ser el único habilitado para hablar legítimamente en nombre del pueblo y de la nación. Y es por ello que rompe sustancial e inmediatamente con el lenguaje político vigente, su juego de ajustes y de negociaciones permanentes (Anderson, 1967).<sup>20</sup> Allí donde existía el reconocimiento de un pluralismo de hecho conformado por múltiples grupos de interés y en el cual la división de lo social en entidades rivales jamás era puesta en cuestión, Castro se instala como nuevo principio de organización de lo social. Si el líder cubano parte de las grandes figuras del populismo latinoamericano —Lázaro Cárdenas en México, Juan Domingo Perón en Argentina, Getúlio Vargas en Brasil, Jacobo Arbenz en Guatemala y, por supuesto, Eduardo René Chibas en Cuba—, pone fin, no obstante, a esta oscilación perpetua entre los principios contradictorios que los caracterizan, las exigencias del capital y del trabajo.<sup>21</sup> No se contenta con estabilizar el péndulo en uno de los dos polos, es decir, el trabajo, sino que reorganiza lo social en su totalidad. Se convierte, por lo tanto, en la encarnación de la nación soñada por Martí, atribuyéndose el poder discrecional de decidir sobre la inclusión o exclusión de los diferentes componentes de lo social. Es la piedra angular de un nuevo ordenamiento de lo social. En suma, todo parte de él y todo regresa a él.

En relación con el culto de la personalidad de Fidel, Debray resalta en *Alabados sean nuestros señores. Una educación política* su “genio para la propaganda”, que lo impulsa a “concentrar todas las miradas sobre su persona, exprimiendo a su provecho todos los

<sup>20</sup> En este texto Anderson ha descrito muy bien lo que denomina el “juego de los competidores por el poder”.

<sup>21</sup> Sigo aquí los señalamientos de Pécaut (1987: 414-426) sobre “la configuración populista”.

deseos de figuración que flotaban en sus adherentes”. Remarca, además, que “el culto de la personalidad realizado alrededor de la figura de Fidel proporcionaría a cada uno reaseguros narcisistas” (Debray, 1996: 132-133). Sin embargo, allí no sólo se constata un talento para la propaganda y un fenómeno de reaseguro narcisista. Se trata, a su vez, de una nueva sociabilidad erigida alrededor de este nuevo polo constituido por el dirigente revolucionario, y ello desde los primeros momentos del Movimiento 26 de Julio, como quedara explicitado en una carta de Fidel de 1954 dada a conocer por un periodista ortodoxo a través de la radio:

Las condiciones indispensables para organizar un verdadero movimiento cívico son la ideología, la disciplina y los jefes. Las tres son esenciales, pero la necesidad de tener jefes es fundamental. No sé si Napoleón fue quien dijo que en los campos de batalla un general mediocre cuenta más que treinta buenos generales. No es posible organizar un movimiento en el cual cada uno cree tener el derecho de hacer declaraciones públicas sin consulta previa; no hay nada que esperar tampoco de un movimiento compuesto de individuos anárquicos que, al primer desacuerdo, toman la vía que les parece más oportuna, dislocando y destruyendo la máquina. El aparato de propaganda y de organización debería ser tan poderoso como para aniquilar a quienquiera que intente crear facciones, camarillas, sismos o rebeliones contra el movimiento.<sup>22</sup>

Sin embargo, la innovación que trae Castro respecto de esta primera profesión de fe es que la pluralidad, aceptada allí por lo menos para las capas dirigentes, se transforma en singular, ejerciéndose la disciplina sólo en un sentido unívoco y vertical. No existe para el líder cubano un aparato compuesto de varios dirigentes o un ejército dotado de muchos generales. Estamos en presencia del reino de lo Uno. Y es precisamente esta sociabilidad de la sumisión al jefe la que Guevara alabará en sus artículos y libros. En efecto, un esbozo de ello aparece en sus relatos sobre los comienzos de la revolución. En ellos, Guevara sostiene que Fidel suscita “fanatismo [...] a su alrededor, donde se suma a una

<sup>22</sup> Citado en Draper (1962: 257).

adhesión de principios, una adhesión personal, que hace de este Ejército Rebelde un bloque indivisible” (Guevara, 2002: 492). Régis Debray precisa, por su parte, que Castro suprime el “vicio deliberativo [...] y [acalla] la democracia interna” (1967: 108). Como Guevara especifica en las últimas páginas de *La guerra*, la guerrilla se constituye a la sombra de su jefe y en el aprendizaje de su pensamiento. Lo mismo corre para la revolución *in toto*.

Las leyes revolucionarias deben ser comentadas, explicadas, estudiadas [...] Constantemente además deben leerse también, comentarse y discutirse los discursos de los jefes, y particularmente, en nuestro caso, del líder indiscutido, para ir orientando a las masas, al mismo tiempo que deben reunirse para escuchar en los campos, por las radios o, en lugares de más avanzado nivel técnico, con televisores esas magníficas lecciones que suele dar nuestro primer ministro.

El contacto del pueblo con la política, es decir, el contacto del pueblo con la expresión de sus anhelos hechos leyes, decretos y resoluciones, debe ser constante. La vigilancia revolucionaria sobre toda manifestación contra ella debe ser constante también, y, dentro de las masas revolucionarias, la vigilancia de su moral debe ser más estricta, si cabe, que la vigilancia contra el no revolucionario o el desafecto (Guevara, 1963: 210).

Como lo subraya muy atinadamente Theodore Draper, existe allí una disposición que invierte la tendencia histórica propia de las experiencias habituales del mundo comunista, en las cuales los partidos presentan una historia anterior a sus líderes. La revolución cubana se acerca, más bien, al fascismo o al peronismo: el cuerpo nuevo que debe conducir la revolución se constituye alrededor de la figura de un dirigente. Por supuesto que esta diferencia con la historia de los partidos comunistas clásicos no anula el parentesco innegable entre Castro, Stalin y Mao. Al igual que los dos últimos, Castro es un egócrata, para retomar el famoso término de Soljenitsin utilizado por Claude Lefort (1980: 53-80). Su persona condensa el nuevo Estado así como los múltiples componentes de la sociedad. Es por ello que los mítines que organiza desde su entrada en La Habana no sólo son demostraciones de su victoria, como las de Charles De Gaulle en los Champs Élysées

o en el *te deum* posterior a la liberación de París. Sus discursos tampoco son simples declaraciones de coyuntura. Lo que todo esto pone en escena es la comunión entre el pueblo y el líder, siendo éste mucho más que un vencedor o un guía. El jefe es la cabeza o, mejor dicho, el cerebro del pueblo-cuerpo subordinado, y su figura condensa esta nueva unión. Es el único capaz de expresar los deseos del ser revolucionario, y de él depende la estabilidad de la sociedad. En efecto, éste es el sentido de los momentos en los cuales Castro monopoliza la palabra durante la reforma de la Constitución y el restablecimiento de la pena de muerte, decisiones que llevan a las primeras tensiones con Estados Unidos y los sectores liberales cubanos. En adelante, encarna una sociedad que trabaja permanentemente por su regeneración, persiguiendo a enemigos acusados de mantener vínculos con el *ancien régime*, como ocurrió en el juicio de los aviadores y en el de Huber Matos. Pensemos, por ejemplo, en la puesta en escena realizada tras la dimisión de este último, en tiempos de la pulseada por la reforma agraria en mayo de 1959. Allí se promueve la idea de que el país se encuentra al borde del caos, dado que el líder amenaza con abandonar sus responsabilidades. La estabilidad volverá únicamente si la sociedad se abroquela detrás del liderazgo revolucionario. La posición del presidente provisional Manuel Urrutia, por su parte, no se interpreta como un desacuerdo con el primer ministro; se lo convierte, antes bien, en el vector del caos social. Estamos en presencia, así, de un proceso de inversión de la cosmovisión tradicional de las representaciones políticas latinoamericanas: si para los oligarcas la plebe, calificada como desmesurada y radical, amenazaba el orden social, aquí todo llamado a la prudencia y a la reflexión es estigmatizado como símbolo de barbarie y complicidad con una clase poseedora al servicio de los intereses extranjeros. Se abre, de esta forma, una época en la cual se realiza la depuración de todos aquellos considerados como obstáculos para la revolución. Por lo tanto, no basta con referirse a este despliegue de la omnipotencia del egócrata como una instancia que posibilita el reaseguro narcisista de quienes le sirven y obedecen incondicionalmente, como lo afirma Régis Debray. Son, asimismo, momentos en los cuales los súbditos se convierten en pequeños egócratas, encarnando cada uno a su nivel la totalidad del dispositivo. Y ello vale también,

evidentemente, para Guevara. En Bolivia retoma estos principios de amor incondicional y fe absoluta en el jefe, principios con los cuales organiza su propia tropa. Los testimonios que ofrecen Debray (1974b) y Benigno (1995) —uno de los sobrevivientes de esta guerrilla— son claros ejemplos al respecto.<sup>23</sup>

Toda la teoría del foco guerrillero, de su implantación en el medio rural y de la construcción de un ejército de liberación no se comprende sino en relación con este enaltecimiento del jefe. Por supuesto, tanto Guevara como Debray patentan en sus escritos la pretensión de construir un partido similar al promovido por Lenin en *¿Qué hacer?* Los guerrilleros son, en efecto, figuras ajenas a los ámbitos sociales en los cuales intentan organizar el ejército de liberación. Al igual que los revolucionarios profesionales, intelectuales y pequeño-burgueses que Lenin buscaba movilizar, introducen desde afuera la conciencia revolucionara en poblaciones que por sí mismas no pueden ir más allá de acciones de autodefensa, de la misma manera que el proletariado no sabe superar por sí mismo el tradeunionismo. El guerrillero es aquel que “demuestra la fuerza real del pueblo” y se convierte en guía para “quebrar las viejas estructuras” y “establecer una sociedad nueva”.

En sus comentarios, Debray insiste juiciosamente en estos aspectos del pensamiento guevarista y de la práctica castrista, realizando un paralelo muy claro respecto de las tesis de Lenin. El movimiento guerrillero debe desplazar a los partidos, tanto a los comunistas como, por supuesto, a los rivales progresistas o burgueses. Afirma en *Revolución en la revolución*: “Así como el economicismo niega el papel de la vanguardia del partido, la autodefensa niega el papel del destacamento armado, orgánicamente distinto de la población civil” (p. 23). Es, pues, necesario que el movimiento guerrillero “sea reconocido por las masas como su único intérprete y su única guía, so pena de dividir y debilitar las fuerzas del pueblo. Para que se opere este reconocimiento es preciso que la guerrilla asuma todas las funciones de mando, políticas y militares” (p. 92). La “pequeña burguesía” que dirige un “campesinado aislado y humillado” asume un “vicariado histórico”. Debe, por lo tanto —Debray cita a Amílcar Cabral— “suicidarse como

<sup>23</sup> Véase también Benigno (D. Alarcón Ramírez) (1995).

clase para resucitar como trabajador revolucionario, enteramente identificado con las aspiraciones más profundas de su pueblo”. Y concluye: “el lugar y el momento más favorable a este suicidio es la acción guerrillera” (p. 95). *La crítica de las armas* confirma esta tesis: “el foquismo de los años sesentas era una aplicación *expeditiva* de la teoría leninista de la organización de comienzos de siglo. Era un leninismo concentrado” (p. 173).

Evidentemente, existe allí la firme convicción de construir una vanguardia armada que pueda sustituir a partidos comunistas —tildados, no sin razón, de “reformistas” y “consecuentes”, como lo muestra el caso de Chile—, aunque se evade, sin embargo, toda ruptura teórica con el leninismo. Pero dicha preocupación por suplantarlo el movimiento comunista en América Latina y criticar la acción de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), teóricamente subordinadas al Partido Comunista Colombiano, no debe ocultar aquello que constituye la verdadera originalidad del castro-guevarismo: el lugar central otorgado al líder revolucionario, concebido, desde sus inicios, como un autócrata todopoderoso y, más temprano que tarde, como un egócrata totalitario.

Por más interesantes y necesarios que hayan sido los debates surgidos luego de los fracasos catastróficos de la primera ola de guerrillas foquistas, no se cuestionaron jamás estos presupuestos. Se reprochó fuertemente, en este sentido, la ausencia de todo análisis de las transformaciones del contexto latinoamericano luego de la revolución cubana. En *La crítica de las armas*, Debray reconoce que ni él ni sus lectores habían considerado anteriormente la especificidad de dicho contexto a fines de los años cincuenta. Señala, en primer lugar, de qué manera la “crisis de hegemonía” cubana favoreció a Castro, subrayando el costado “*moderado* de sus objetivos políticos inmediatos” (p. 66). Agrega, a su vez, que la revolución fue beneficiada por una coyuntura internacional particularmente favorable, marcada por el informe Jruschov, la emergencia de los países no alineados y los procesos de descolonización. Sorprendente e inesperada, obtuvo en sus inicios la benevolencia de las agencias de prensa internacional (p. 71). En suma, factores coyunturales fundamentales que los dirigentes de las guerrillas latinoamericanas de los años sesentas obviaron. “La revolución democrático burguesa no es más posible [...] porque

ella no está más a la orden del día, mientras que la revolución socialista [...] no es aún posible” (p. 75). Al ignorar la importancia de estos factores objetivos, las guerrillas fueron incapaces de transformar las “guerras de vanguardia” en “guerras de pueblo”. Sus columnas devinieron, en consecuencia, en “vanguardias sin bases”, y el “militarismo” aislado se acompañó de un “pacifismo que termina por apoderarse de las masas abandonadas a su suerte” (p. 94). El “heroísmo” de los múltiples dirigentes guerrilleros muertos en combate o asesinados no fue con demasiada frecuencia más que “el precio a pagar por la ausencia de organización” (p. 95). Sobre la base de estas constataciones Debray subraya la necesidad de un doble *aggiornamento*: una mayor preocupación por la organización así como por la formación y el mantenimiento de cuadros, por un lado, y la ruptura con la tradición del heroísmo judeocristiano puro y duro de los dirigentes, por el otro. “Por tanto que se sepa, advierte, la muerte en combate del capitán no hizo levantarse espontáneamente, sobre sus huellas, un ejército inmenso de nuevos reclutas” (p. 95). Concluye apuntando muy precisamente las cuatro principales derivas de lo que él denomina “focos sin foquismo”: la disociación de las movilizaciones de la vanguardia y del pueblo, la disociación rural/urbana (sitio de las actividades militares/sitio de las actividades políticas), la disociación entre la organización clandestina y las masas, y la que se produce en el seno de la vanguardia, repitiendo así los errores del estalinismo.

Es necesario subrayar que todas estas críticas son completamente pertinentes. Constituyen, asimismo, ecos de los cuestionamientos formulados por Gerard Chaliand desde 1967,<sup>24</sup> ciertamente poco escuchados durante la época. No obstante, continúan vinculadas con un leninismo duro y, más aún, con la expectativa y el culto implícito de un dirigente ejemplar o de una dirección omnisciente. Jamás rompen con dicho culto ni dan cabida a las potencialidades de una sociabilidad más democrática. Como lo

<sup>24</sup> Consúltese para el desarrollo de esta cuestión Chaliand (2008: 35-38), y para la recepción de su artículo Debray (1967: 51-57), en donde también concluye sobre el rol clave de los grandes hombres: “el futuro dependerá en gran parte de la calidad de las direcciones que sabrán surgir de la lucha”.

muestra el título de las memorias políticas de Debray, *Alabados sean nuestros señores*, nunca se abandona la ficción de un mundo en el cual grandes hombres hacen solos, o casi, la historia. Lo que está en juego, por lo tanto, no es la elaboración de una sociología de la dominación. Es, antes bien, la decisión de romper con un esquema que presta a un dirigente, o a una dirección político-militar, un poder de encarnación y reorganización de lo social bajo el signo de lo Uno. Sin duda la cuestión del gran hombre o del héroe en la historia es central, pero ésta no debería transformarse en la cuestión de la historia y, menos todavía, en la cuestión de la acción revolucionaria, excepto que se pretenda ir de una apología del caudillismo a otra del egócrata.

#### LA SACRALIZACIÓN DEL FOQUISMO

Resta comprender, entonces, de qué manera la tesis foquista se desarrolla e impone tan fácilmente en América Latina, y cómo permanece durante tanto tiempo al abrigo de toda crítica. Para ello bien vale vislumbrar que ésta no sólo moviliza en su provecho, además de las imágenes de los conquistadores, las de los caudillos de la independencia (Simón Bolívar, Juan José de San Martín y, por supuesto, José Martí). Como Régis Debray señala en *Alabados sean nuestros señores*, “desde la Conquista hasta los nuevos zapatistas, es una constante en las Indias occidentales [...] esta desproporción [entre la pequeñez de las causas y la enormidad de los efectos]” (p. 126). Tales palabras recuperan, aunque acondicionándola levemente, la tesis que sostiene que la puesta en forma de lo social concierne exclusivamente a un pequeño número de civilizados. De modo que no se trata simplemente de la reivindicación del culto del héroe; se trata, a su vez, de la reposición de una visión sociológica fundamentalmente desconfiada de toda sociabilidad democrática. La representación de sí mismos que tienen Castro, Guevara y muchos jefes de las guerrillas latinoamericanas se inscribe en esa concepción de lo social. El foquismo prolonga esquemas latinoamericanos muy antiguos, aunque planteando ciertas innovaciones. E, indudablemente, la atracción que cultivó sobre la *intelligentsia* resulta deudora de dicho arraigamiento.

Pero la sacralización del foquismo responde también a sus trágicos fracasos, interpretados tempranamente con los esquemas de la tradición católica integrista. Ciertamente, la historia de los focos guerrilleros de los años sesenta remite a una larga serie de derrotas en Venezuela, Guatemala, Colombia, Uruguay, Argentina, Paraguay, Perú, Nicaragua, y, claro, Bolivia, en donde Ernesto Guevara muere asesinado en 1967 luego de su captura. La paradoja es que el grupo guerrillero que logra resistir es el de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), cuya estrategia de autodefensa campesina había sido denunciada por Guevara y Debray. Su proyección internacional, asimismo, sólo se incrementa después de la victoria de los sandinistas en Nicaragua, la cual debe mucho a la ruptura con el foquismo.<sup>25</sup> Sin embargo, el foco es prontamente percibido por buena parte de los latinoamericanos como la versión radicalizada del reencuentro con los pobres y del compromiso cristiano preconizado por la Iglesia católica. Por su parte, las muertes de los guerrilleros nunca se perciben precisamente como derrotas esperadas sino casi siempre como sacrificios heroicos que anuncian “nuevos amaneceres”, bien sea que se trate del culto de Guevara en toda América Latina y especialmente en Cuba o de las ceremonias que acompañaron, 30 años después de su muerte, el traslado de sus restos de Bolivia hasta el mausoleo de Santa Clara. El paralelo con el culto de los santos o el de las reliquias cristianas es asombroso. De todos modos, si investigadores como Maité Rico y Bertrand de la Grange (2007) señalan con mucha precisión las dudas que surgen respecto de la autenticidad de los restos y la mentira de Estado que todo el traslado supuso, resta comprender aún la significación del culto. No basta, por lo tanto, con identificar la mentira de Estado; se necesita ir mucho más allá de ello. Al sacralizar los restos de un hombre cuya última imagen resulta semejante a la de un Cristo tendido —recordemos los clichés del cadáver de Guevara en la lavandería de Vallegrande—, se invita a una adoración

<sup>25</sup> El libro de Pécaut (2008) muestra muy bien cómo las FARC trampearon en los márgenes del territorio colombiano y no crecieron más que por su implicación en el tráfico de drogas a partir de los años ochenta. Sobre el cambio de estrategia del FSLN, me remito a Bataillon (2003).

muda, clausurándose así la interrogación sobre su trayectoria política. La muerte se convierte en la muestra de su verdad y de la pertinencia de su proyecto político. Es interpretada a través de los lentes de un esquema católico laicizado: Guevara murió como Cristo, amó al pueblo y dio en ofrenda su vida. Y esto no supone la existencia de un culto aislado sino de todo un sistema de creencias que permite aprehender tanto la historia de las guerrillas desde 1960 a 1980 como la del sacrificio de los combatientes involucrados en una suerte de cruzada secular. Al igual que el sacrificio de Cristo bloquea todo cuestionamiento de los dogmas cristianos, los sacrificios de Guevara y de los otros guerrilleros que seguirían su ejemplo (Camilo Torres en Colombia, Carlos Marínghela en Brasil, Luis Turcios Lima y Marco Yon Sosa en Guatemala o Carlos Fonseca Amador en Nicaragua) impiden todo análisis crítico del foquismo.<sup>26</sup> Este culto alrededor de los guerrilleros muertos trasciende ampliamente el de una fraternidad de armas entre vivos y muertos. Aunque lo escriba Debray en *Alabados sean nuestros señores* (p. 241), no es un simple culto en torno de los mártires cristianos. La reverencia a los muertos es una reverencia al egócrata que encarna la revolución. En palabras de Ernst Kantorovitz (1984: 123-141), existe verdaderamente un *pro revolutio mori*. Se afirma que se debe morir por la causa revolucionaria casi al punto de acusar de traición a los sobrevivientes que no se hayan expuesto al sacrificio,<sup>27</sup> prohibiéndoles de esta forma la interrogación sobre el sentido de las acciones pasadas.<sup>28</sup> El peso de esta simbología teológico-política inspirada en el cristianismo es tal que su cuestionamiento también es obviado por este lenguaje. Recordemos la “teoría de los dos demonios” que apareció en Argentina en los años ochenta durante la caída del régimen militar: la sociedad habría sido violentada por dos grupos ajenos a ella, los militares y los guerrilleros, que se habrían arrogado el derecho de vida y de muerte para configurarla a su antojo. Esta metáfora

<sup>26</sup> Véanse sobre ambos puntos las muy interesantes reflexiones en el capítulo “Le vimos la cara a Dios” de Vezzetti (2009: 131-171).

<sup>27</sup> Longoni (2007) escribió señalamientos muy pertinentes al respecto, así como lo hizo en su primera novela Castellanos (1989).

<sup>28</sup> En Gilman (2003: 171-174) se dan muy buenos ejemplos de ello.

religiosa fue indudablemente elegida dada su eficacia contra actores político-militares protegidos por un halo sagrado que los hacía incuestionables. Sólo una demonología podía cuestionar tal culto. Por supuesto que la misma continúa siendo un verdadero sacrilegio para una parte considerable de la opinión pública argentina. Fenómenos similares ocurrieron, a su vez, en Uruguay y Nicaragua. Tras adoptar abiertamente tesis reformistas y llamar a un renacimiento de la socialdemocracia, los antiguos tupamaros y los renovadores sandinistas rechazan, no obstante, un examen crítico de la legitimidad de sus precedentes opciones foquistas.<sup>29</sup> Muy raros son los antiguos adeptos del foquismo que, como Teodoro Petkoff, pueden analizar lúcidamente las tragedias que dirigieron.<sup>30</sup>

Este lugar sin parangón otorgado a Ernesto Guevara se explica finalmente por el entusiasmo de los intelectuales por la revolución cubana. En efecto, hasta la encarcelación de Ernesto Padilla en abril de 1971 y su impuesta autocritica, La Habana era para aquéllos una verdadera “Roma antillana”, como lo expresa Tulio Halperin Donghi.<sup>31</sup> El “boom” literario del bajo-continente fue inseparable de la revolución. Como lo marca el gran crítico literario José Miguel Oviedo, el “boom” no se debió solamente a la aparición de grandes novelas en el transcurso de los años sesenta, principalmente las de Gabriel García Márquez, Carlos Fuentes y Mario Vargas Llosa, y a la relectura de algunas obras aparecidas anteriormente, como las de Miguel Ángel Asturias, Alejo Carpentier o Julio Cortázar. Se debió también al surgimiento de un nuevo grupo de lectores en América Latina y más allá, y al estado de efervescencia ligado a la revolución cubana. Si las editoriales eran

<sup>29</sup> Véanse sobre los Tupamaros el reciente libro de Labrousse (2009) y el artículo de Allier (2008). En relación con Nicaragua y América Central, resultan excepcionales las declaraciones incisivas de Edelberto Torres Rivas sobre la acción de las guerrillas en la entrevista publicada en el número 24 de *Istor*, “Guatemala en su historia”, México, primavera de 2006, pp. 102-121, [www.istor.cide.edu](http://www.istor.cide.edu), como lo prueban los escritos de Sergio Ramírez (1999), quien apenas examina esta cuestión en su entrevista con Silvia Cherem en Ramírez (2004), y la aborda sólo de manera indirecta en la ficción en Ramírez (2002).

<sup>30</sup> Consúltese sobre este punto su libro-entrevista con Alonso Moleiro (Petkoff, 2006: 93-126), y su obra más antigua en Petkoff (1998), en la cual se bosquejan sus primeras reflexiones al respecto.

<sup>31</sup> Citado por Gilman (2003: 113).

argentinas, mexicanas o españolas, Cuba se convertía en el anfitrión de las letras latinoamericanas, otorgándoles un sentimiento de unidad sin precedentes.<sup>32</sup> Se asistió a una actualización del intelectual comprometido sartriano. Los escritores consagrados por sus obras buscaron también ser reconocidos por su apoyo a la revolución cubana, sin renunciar, no obstante, a la autonomía de la literatura y de la creación. La importancia adquirida por los jurados literarios de la Casa de las Américas —la institución cultural fundada a mediados de 1959— testimonia cabalmente este rol de “locomotora cultural” (Claudio Fell)<sup>33</sup> de la revolución cubana. La vanguardia literaria se subordinaba a una vanguardia política en la cual buscaba apoyo y reconocimiento. Participar en la atribución de estos premios o recibirlos daba una dignidad nueva y hacía entrar directamente en el mundo de la revolución sin abandonar las ventajas del mercado y de las universidades “burguesas”.

Cierto es que este apoyo de los escritores no está exento de críticas desde mediados de los años sesenta, especialmente por los colaboradores de la revista *Nuevo Mundo*. También es cierto que varios se levantan contra algunas decisiones literarias o artísticas de la revolución, como la del renacimiento del realismo socialista. Sin embargo, todos se adecuan al famoso discurso de Castro “Palabras a los intelectuales” de 1961, en el cual dice muy claramente: “Dentro de la Revolución, todo; ¡contra la Revolución, nada!”. Nadie osa interrogarse frontalmente sobre la naturaleza de la revolución, como lo hacen contados escritores cubanos, entre ellos Reynaldo Arenas. Si después del caso Ernesto Padilla el mundo literario latinoamericano se dividió en castristas y anti-castristas, estos últimos se limitaron en su mayoría a abandonar la revolución y criticar a Castro. Jamás se interrogaron sobre las razones de su admiración y propaganda previa. Nada se dijo sobre su silencio y su ceguera frente al funcionamiento de la justicia, el encuadramiento disciplinado de los sindicatos y de las universidades desde los primeros años de la revolución.

Reflexionar sobre esta fascinación que ejerce Guevara y sobre sus resortes es un ejercicio necesario para comprender cómo la re-

<sup>32</sup> Me sitúo aquí en los análisis de Gilman (2003 y ss).

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 78.

volución cubana pesó sobre el destino político latinoamericano. La historia del culto de Guevara y la de los valores que se le imputan muestra cómo éstas se hallan ligadas al uso que hizo Castro para reforzar su halo y dejar su huella incuestionable.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Allier, Eugenia (2008), “Mémoire de l'éloge: les Tupamaros uruguayens et débats publics sur le passé récent”, *Problèmes d'Amérique latine*, núm. 68, primavera.
- Anderson, Jon Lee (1967), *Politics and Economic Changes in Latin America: The Governing of Restless Nations*, Nueva York, Litton Educational Publishing.
- (2006), *Che Guevara: A Revolutionary Life*, Nueva York, Grove Press, 1997. [Hay traducción al español: *Che Guevara: una vida revolucionaria*, Buenos Aires, Anagrama.]
- Bataillon, Gilles (2003), *Genèses des guerres internes en Amérique centrale (1960-1983)*, París, Les Belles Lettres.
- (2010), “De la lucha contra el tirano a la dictadura totalitaria: las revoluciones de Cuba (1959) y Nicaragua (1979)”, *Istor*, núm. 40, CIDE. [También publicado en [www.istor.cide.edu](http://www.istor.cide.edu).]
- Benigno (D. Alarcón Ramírez) (1995), *Les survivants du Che*, París, Éditions du Rocher.
- (1996), *Vie et mort de la révolution cubaine*, París, Fayard.
- Besancenot, Olivier (2007), *Che Guevara une braise qui brûle encore*, París, Les Mille et une Nuits.
- Bethel, Leslie (ed.) (1991a), *Central America since Independence*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1991b), *Latin America Since 1930*, t. III, *Spanish South America*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bloch, Vincent (2005), “Reflexions sur la dissidence cubaine”, *Problèmes d'Amérique Latine*, núm. 57/58, verano-otoño, pp. 215-242.
- (2006a), “L'imaginaire de la lutte”, *Problèmes d'Amérique Latine*, núm. 61/62, verano-otoño, pp. 105-130.
- (2006b), “Genèse d'un pouvoir totalitaire”, *Communisme*, núm. 85/86, pp. 85-116.
- (2009), “‘Alzarse’: les formes d'une pratique depuis l'époque des pa-

- lenques jusqu'à l'extinction des derniers groupes de guérilleros anti-castristes*", *Problèmes d'Amérique Latine*, núm. 73, verano-otoño, pp. 115-136.
- Castañeda, Jorge (2002), *La vida en rojo. Una biografía del Che Guevara*, México, Punto de Lectura.
- Castellanos, Moya Horacio (1989), *La Diáspora*, San Salvador, UCA.
- Celorio, Gonzalo (2010), "Abogado del diablo, el juicio al general Arnaldo Ochoa", *Letras Libres*, núm. 137, mayo.
- Chaliand, Gerard (2008), *Guerrillas du Vietnam à l'Irak*, París, Hachette.
- De la Grange, Bertrand y Maite Rico (2007), "'Operación Che'. Historia de una mentira de Estado", *Letras Libres*, núm. 98, febrero.
- Debray, Régis (1967), *Révolution dans la révolution*, París, François Maspero. [Hay traducción al español: *Revolución en la revolución*, La Habana, Casa de las Américas, 1967.]
- (1974a), *La critique des armes*, vol. I, París, Seuil.
- (1974b), *La guerilla du Che*, París, Seuil.
- (1996), *Loués soient nos seigneurs*, París, Gallimard.
- Draper, Theodore (1962), *Castro's revolution: myths and realities*, Nueva York, Praeger, 1962. [Hay traducción al español: *La revolución de Castro: mitos y realidades*, 3a. ed., México, LibroMex, 1962.]
- (1967), "Le castrisme", en *De Marx à Mao Tsé-toung*, París, Calmann-Lévy.
- Enzensberger, Hans Magnus (1973), *El interrogatorio en la Habana*, Barcelona, Anagrama.
- Figes, Orlando (2000), *A people's tragedy: A history of the Russian revolution*, Nueva York, Viking. [Hay traducción al español: *La Revolución Rusa; 1891-1924: la tragedia de un pueblo*, Barcelona, Edhasa, 2000.]
- Gilman, Claudia (2003), *Entre la pluma y el fusil*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Guevara, Ernesto, Che (1963), *La guerra de guerrillas*, La Habana, INRA.
- (2002), *Obras completas*, Buenos Aires, Andrómeda.
- Hilb, Claudia (2010), *Silencio, Cuba. La izquierda democrática frente al régimen de la revolución cubana*, Buenos Aires, Edhasa.
- Kalfon, Pierre (1997), *Che. Ernesto Guevara, une légende du siècle*, París, Seuil, 1997. [Hay traducción al español: *Ernesto Che Guevara: una leyenda de nuestro siglo*, Barcelona, Plaza y Janés, 1997.]
- Kantorovicz, Ernst (1984), *Mourir pour la patrie*, París, PUF.
- Labrousse, Alain (2009), *Les Tupamaros des armes aux urnes, 1952-2009*, París, Rocher.

- Lefort, Claude (1980), "L' Egocrate", en *Un homme en trop. Réflexions sur "L'archipel du Goulag"*, París, Seuil, pp. 57-88. [Hay traducción al español: *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre El archipiélago Gulag*, Barcelona, Tusquets, 1980, pp. 53-80.]
- (1990), "La logique totalitaire", en *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, París, Fayard. [Hay traducción al español: "La lógica totalitaria", en *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.]
- Lefort, Claude (1991), "Permanence du théologico-politique?", en *Essais sur le politique, XIX et XX siècles*, París, Seuil. [Hay traducción al español: "¿Permanece lo Teológico-Político?", en *Ensayos sobre lo político*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1991.]
- (1999), *La complication. Retour sur le communisme*, París, Fayard.
- Longoni, Ana (2007), *Traiciones*, Buenos Aires, Norma.
- Löwy, Michael (1970), *La pensée de «Che» Guevara*, París, Syllepse. [Hay traducción al español: *El pensamiento de Che Guevara*, México, Siglo XXI, 1971.]
- Machover, Jacobo (2008), *La face cachée du Che*, París, Buchet Chastel. [Hay traducción al español: *La cara oculta del Che*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2008.]
- Matos, Huber (2002), *Cómo llegó la noche*, Barcelona, Tusquets.
- Mercier, Vega Louis (1962), *Cuba révolution et contre-révolution*, París, Ediciones de la Comisión Internacional de Enlace Obrero.
- (1968), *Technique du contre-État. Les guérillas en Amérique du Sud*, París, Pierre Belfond. [Hay traducción al español: *Las guerrillas en América Latina: la técnica del contra-estado*, Buenos Aires, Paidós, 1969.]
- Paz, Octavio [1950] (1991), *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Pécaut, Daniel (1987), *L'ordre et la violence. Évolution socio-politique de la Colombie entre 1930 et 1953*, París, EHESS, 1987, pp. 247-253. [Hay traducción al español: *Orden y violencia: Colombia 1930-1954*, Bogotá, Siglo XXI, 1987, pp. 414-426.]
- (2008), *Les Farc, une guérilla sans fins?*, París, Lignes de Repères, 2008. [Hay traducción al español: *Las Farc, ¿una guerrilla sin fin o sin fines?*, Bogotá, Norma, 2008.]
- Petkoff, Teodoro (1998), *Proceso a la izquierda*, México, Mosaico.
- (2006), *Sólo los estúpidos no cambian de opinión*, Caracas, Libros Marcados.

- Ramírez, Sergio (1999), *Adiós muchachos*, México, Aguilar.
- (2002), *Sombras nada más*, México, Alfaguara.
- (2004), *Una vida por la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rigoulot, Pierre (2010), *La véritable histoire d'Ernesto Guevara*, París, Larousse.
- Soderbergh, Steven (dir.) (2008), *Che, el argentino*, guión de Peter Buchman, Francia-España-Estados Unidos, Wild Bunch-Telecinco-Laura Bickford Productions-Morena Films, Ministerio de Cultura-Estudios Picasso-Guerrilla Films-Section Eight.
- Taibo II, Paco Ignacio (1997), *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*, Madrid, Planeta.
- Thomas, Hugh (2004), *Cuba: The Pursuit of Freedom*, Nueva York, Harper and Row. [Hay traducción al español: *Cuba: la lucha por la libertad*, México, Random House Mondadori.]
- Verdès-Leroux, Jeannine (1989), *La lune et le caudillo. Le rêve des intellectuels et le régime cubain (1959-1971)*, París, Gallimard-L'Arpenteur.
- Vezzetti, Hugo (2009), *Sobre la violencia revolucionaria*, Buenos Aires, Siglo XXI.



## DISCURSO Y VIOLENCIA POLÍTICA EN SENDERO LUMINOSO

CARLOS IVÁN DEGREGORI\*

la máquina ideológica se acelera sola, pierde anclajes, la desubstancialización alcanza la esfera del sentido histórico, desplegándose como violencia hard, demagogia maximalista y vacía, espectro lívido, cadáver ideológico, liofilizado.

G. Lipovetsky, *L'ère du vide*

La violencia actúa incluso antes de la primera herida. Una amenaza aguda, enorme, destroza los esquemas de la conciencia espacio-temporal [...] El continuum temporal se desgarrar [...] Cuando ya pasó todo, nada es como antes. La violencia deja profundas huellas [...] La identidad se sacude en sus cimientos

Wolfgang Sofsky, *Traité de la violence*

No hay violencia política sin discurso. La gente necesita convenirse (o ser convencida) para ejercerla. A partir de esta idea, en un texto poco conocido David Apter desarrolla una aproximación al fenómeno de la violencia política desde la teoría del discurso (Apter, 1992; 1997), que nos parece especialmente útil para explicar la transformación que hacia fines de la década de los años setenta sufren Sendero Luminoso y su líder, Abimael Guzmán. Esa transformación fue el elemento clave que impulsó a dicho grupo a des-

\*Publicado originalmente en *Bull. Inst. Fr. Études Andines*, t. 29, núm. 3, 2000, pp. 493-513. Agradecemos al IFEA por permitirnos reproducir este trabajo.

encadenar la violencia a partir de 1980 y contribuye a explicar su virulencia, la capacidad de resistencia y crecimiento de Sendero Luminoso en la década de los ochenta, así como su súbito colapso luego de la captura de su líder en 1992.

Por cierto, esta aproximación desde el discurso está lejos de explicar todo el fenómeno Sendero Luminoso y todos los fenómenos de violencia política. Por un lado, no olvidamos las raíces estructurales de la violencia ni el contexto histórico y sociocultural, decisivos para entender la violencia política en Perú y que hemos desarrollado en otros trabajos (Degregori, 1985a; 1989; 1996). Pero consideramos válida la apreciación de Pizarro (1996), cuando afirma que en el *inicio* de la violencia la voluntad política tiene un papel decisivo. Y es de ese inicio que trataremos en el presente artículo.

Por otro lado, la aproximación de Apter tampoco tiene el mismo grado de potencia para explicar todos los casos de violencia política. El autor se inspira en algunos casos como los Tigres del TAMIL ELAN, de Sri Lanka, y precisamente en Sendero Luminoso, pero él mismo anota que casos como el de la ETA vasca o las FARC colombianas corren por otros carriles.

#### LA VIOLENCIA DE SENDERO LUMINOSO DESDE EL ANÁLISIS DEL DISCURSO

Según Apter, el discurso necesario para la violencia política comienza con acontecimientos que sirven de materia prima a partir de la cual se elabora una interpretación razonada. Tal interpretación es un proceso, emplea ciertos ingredientes, paradigmas o ejemplos, doctrinas, mitos y teorías, magia (o fantasía) y lógica, metáfora y metonimia, narrativa y texto. Es a través de esta alquimia lingüística que, por ejemplo, manifestaciones espontáneas, motines o demostraciones se vuelven movimientos autosostenidos. Sin discurso dichos eventos, no importa cuán profunda y antigua sea la rabia de alguna gente o cuán graves sus reclamos, pueden explotar como fuegos artificiales, brillar por un momento y luego apagarse. Es cuando los acontecimientos son incorporados en discursos interpretativos y se encarnan en lo que Apter llama “comunidades discursivas” que la violencia política no sólo se retroalimenta, sino que se vuelve autovalidante y autosostenible.

Algún evento, que en circunstancias ordinarias difícilmente hubiera producido comentario alguno, detiene súbitamente el tiempo y lo reinicia. Los significados se van cargando acumulativamente, el acontecimiento adquiere densidad simbólica. La historia se cuenta múltiples veces y se socializa. Las historias, colectivizadas, tienen consecuencias cuando, convertidas en mitos, pretenden ser historia y como historia son reinterpretadas como teorías y, como teorías, explican como historia los acontecimientos que se vuelven metáforas dentro de un proceso narrativo, y metonimias para una teoría.

Se necesita un narrador para consolidar este proceso y transformarlo en poder político. El narrador puede ser una figura tipo Odiseo, un vagabundo en el exilio, que gana en sabiduría y luego de muchas pruebas regresa a casa para reclamar el patrimonio. O puede convertirse en “la fuente”, el padre o madre de la patria, el falócrata, todo pistolas, armas, uniformes, figura putativa de la fertilidad. Pero para consolidar un mito, para convertirlo en una mito-lógica, se requiere una figura cosmocrática, una suerte de Buda dentro del círculo tántrico dice Apter, que advierte que hay otras muchas representaciones posibles.

Tal es la figura que encuentra la lógica de la verdad en la narrativa, los mitos repetidos por el narrador crean un espacio para la explicación teórica. Si no un cosmócrata, el agente puede ser profético, vehículo de una voz más alta que la suya. En realidad, el narrador, el falócrata, el cosmócrata y el profeta pueden combinarse en la misma persona, que de esta forma no sólo crea un discurso sino también una forma de capital monopólico de verdades y virtudes. Produce una suerte de pacto por el cual la gente cede un pedazo de su mente al colectivo, pero puede sacar de ese colectivo más poder del que rinde. Es el poder del discurso. Apter lo identifica como capital simbólico.

El resultado de este proceso es lo que el autor llama “individualismo colectivo”. Los individuos agregan sus historias individuales para reforzar una colectiva y extraen más en poder interpretativo de lo que aportan al colectivo. En breve, el “proyecto triunfador” así construido es a la vez individual, la transformación individual del ser, y colectivo.

Por cierto que no todos los actores políticos que optan por la

violencia encajan dentro de esta definición. Si por un lado tenemos a estos productores de “discurso inversionario”, en el extremo opuesto tenemos otros que se enzarzan mucho más directamente en intercambios competitivos de poder por medio de la fuerza de las armas, sin mayores cambios de sentido, construyendo lo que Apter llama un “modelo de intercambio violento”, que tiene que ver más con capital económico que el modelo de discurso inversionario, que tiene que ver con capital simbólico.

#### LA MADURACIÓN DE UN COSMÓCRATA Y LA FORMACIÓN DE UNA COMUNIDAD DE DISCURSO

En 1964 la polémica chino-soviética repercutió en Perú, produciendo la división del Partido Comunista Peruano (PCP) en dos organizaciones que se distinguían por el nombre de sus respectivos periódicos, el PCP-Unidad, pro soviético, y el PCP-Bandera Roja, pro chino. Entre 1964 y 1969 el Comité Regional de Ayacucho del PCP-BR, liderado por el joven profesor universitario Abimael Guzmán, experimentó un significativo crecimiento, logrando influencia en las organizaciones barriales y magisteriales de Ayacucho y especialmente entre estudiantes y profesores de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCB). Sendero Luminoso impulsó también la formación y desarrollo del Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho, organización que llegó a tener un significativo reconocimiento social.

Discrepancias ideológicas o rivalidades caudillistas produjeron sucesivas divisiones en Bandera Roja, hasta que a inicios de 1970 Abimael Guzmán encabezó una escisión que, salvo pequeños núcleos en otros lugares, sólo logró arrastrar al Comité Regional de Ayacucho. Surgió así el PCP-Sendero Luminoso (SL), fruto de una doble derrota. Por un lado, en la lucha interna en BR. Por otro, en el movimiento social, pues un año antes, a raíz de un masivo movimiento por la gratuidad de la enseñanza en las principales ciudades de Ayacucho (Degregori, 1990), el gobierno militar del general Velasco (1969-1975) había desatado una fuerte represión que desarticuló el Frente de Defensa y llevó al repliegue del movimiento social en la región, así como de los cuadros de Sendero Luminoso.

*Yenán, un campus andino*

Así, a lo largo de la década de los años setenta Guzmán y sus maltrechas huestes iniciaron su larga marcha y se refugiaron en la UNSCH, donde construyeron lo que denominamos un Yenán andino. Para ello contaron, precisamente desde 1969 y hasta 1973, con un predominio indiscutido en la universidad, en cuya dirección influyeron en esos años decisivamente.

En los años siguientes, el “puñado de comunistas” logró elaborar una doctrina absolutamente coherente, y una organización sobresaliente. El precio que pagaron para lograrlo fue el de cortar lazos con los movimientos sociales, precisamente cuando éstos cobraban auge a nivel nacional: tomas de tierras, movimientos regionales, huelgas magisteriales y de trabajadores, que condujeron a los dos paros nacionales de mayor envergadura en la historia del Perú contemporáneo, en 1977 y 1978. Sendero Luminoso no tuvo ninguna participación en ellos. Por el contrario, en tanto eran impulsados por el PCP-Unidad (pro soviético) y otros grupos de izquierda, en diversos volantes Sendero Luminoso consideró que los paros eran “revisionistas” y estaban “al servicio del social imperialismo soviético”. En el documento más importante que publicó por entonces (PCP-SL, 1978), se hace sólo una mención general a la “creciente protesta popular” para fundamentar la táctica de boicot a las elecciones convocadas para elegir una Asamblea Constituyente.<sup>1</sup>

En cualquier caso, SL hubiera tenido poco que hacer en los paros porque ya no estaba preparado para ese tipo de lucha. Poco que-

<sup>1</sup> Guzmán cita a Lenin, que sustentó un boicot contra la Duma teniendo en cuenta “el ascenso de la lucha popular que llevaba a la insurrección”. Guzmán precisa: “En nuestro país el camino no es la insurrección en la ciudad sino el de la lucha armada, el de cercar las ciudades desde el campo a través de una guerra popular prolongada; entre nosotros el ascenso es, en esencia, ascenso del movimiento campesino y es éste el que devendrá lucha armada, la historia del país, y la década del 60 lo prueban fehacientemente” (en Arce Borja, 1990: 110).

En una coyuntura en la cual el movimiento urbano era abrumadoramente más importante, Guzmán prefiere remitirse a la década de los años sesenta para que la realidad “coincida” con su proyecto y para deslindar con posiciones de otros partidos de izquierda, que comenzaban a otorgarle más importancia a las ciudades y a una eventual insurrección urbana.

daba de la gran influencia que tuvieron en las organizaciones sociales de Ayacucho en la década de los años sesenta. Pero como se vio en los años siguientes, esos retrocesos sociales no significaron que Sendero Luminoso estuviera incapacitado para todo tipo de lucha. Para comenzar, siempre conservaron su fuerza en aquellos frentes que habían privilegiado a lo largo de la década: maestros y estudiantes. Por otro lado, en otros trabajos (Degregori, 1985a; 1990) sostuve que tras cada derrota de masas, Sendero Luminoso lograba cohesionar un grupo de cuadros y que si bien perdía en convocatoria social, ganaba al mismo tiempo en endurecimiento ideológico y cohesión orgánica, hasta convertirse “en una especie de estrella enana, esas donde la materia se apelmaza casi sin espacios interatómicos, alcanzando así un gran peso, desproporcionado para su tamaño” (Degregori, 1985a: 48). En la década de los setenta Sendero Luminoso desarrolla mecanismos ideológicos y organizativos que hacen posible esta aparente paradoja. Veamos en las siguientes páginas cómo se desencadena a nivel de discurso la dinámica que les llega a dar esa densidad de agujero negro.

### *De burócrata a profeta*

Hacia 1977 Sendero Luminoso consideró que su línea estaba suficientemente elaborada y que tenía un núcleo de cuadros preparados como para iniciar su “guerra popular”. En junio de ese año aprobaron un “Plan Nacional de Construcción” y “decenas de cuadros son enviados al campo en función de las necesidades estratégicas de la guerra popular” (PCP-SL, 1990c: v). Pero no fue fácil convencer a los militantes. No era sencillo invitarlos a desencadenar la guerra por fuera y al margen de los movimientos sociales, precisamente cuando éstos alcanzaban su pico más alto y la tendencia principal entre los izquierdistas era unirse a ellos con el fin de “acumular fuerzas” antes de iniciar cualquier aventura militar. Además, debido entre otros factores a esos movimientos, en aquel preciso momento tenía lugar en el país una compleja transición democrática (1977-1980). La ciudadanía se ampliaba con la extensión del voto a los analfabetos, en su gran mayoría campesinos pobres, y el escenario político se ensanchaba de mane-

ra notoria, especialmente por el lado izquierdo, con la incorporación de la mayoría de los partidos marxistas al juego democrático.

La dificultad resultaba todavía mayor para un partido maoísta. La Reforma Agraria emprendida por el gobierno militar (1968-1980) había terminado de borrar el escenario “semifeudal” de señores terratenientes y campesinos siervos, indispensable para una revolución del tipo que Guzmán tenía en mente. Por otro lado, Mao Zedong acababa de fallecer en 1976. El Grupo de Shanghai o “Banda de los Cuatro”, encabezado por su viuda, había sido derrotado; la Revolución Cultural, que alimentó el imaginario de buena parte de la izquierda peruana y especialmente de Sendero Luminoso, había llegado a su fin. En la década siguiente vendrían la perestroika y el derrumbe de los “socialismos reales”, la crisis de las ideologías pesadas y de los partidos doctrinarios.

Pero mientras el grueso de la izquierda aceptó entonces, aun cuando parcial y tardíamente, lo que Nun (1989) llamó “la rebelión del coro”, es decir, que “las masas” tienen capacidad de iniciativa política, y admitió que a nivel internacional no existía “partido guía”, Sendero Luminoso negó las nuevas realidades y propuso un escenario alternativo: rechaza cualquier papel protagónico de las masas: el partido lo decide todo. Niega el predominio de la política sobre la guerra: la violencia es la esencia de la revolución. Como sus esquemas parecen no resistir el movimiento, a la manera de Josué intenta detener el sol, es decir, el tiempo: según sus definiciones Perú seguía siendo un país “semifeudal” y la transición democrática no significaba nada, pues la Asamblea Constituyente (1978-1979) que precedió la transición democrática era sólo “la tercera reestructuración del Estado terrateniente burocrático corporativo” (PCP-SL, 1990c), y el gobierno civil surgido de las elecciones de 1980 representaba el “continuismo fascista”.

Si bien es cierto que el proyecto triunfador de Guzmán se situaba por encima de las vicisitudes de la coyuntura, para poder elevarse sobre una tan adversa el líder senderista tuvo que ir más allá de la larga tradición marxista de análisis de coyuntura política y pasar de la disquisición escolástica al discurso profético. Como si para compensar la fragilidad de un análisis político que se empobrecía hasta volverse deleznable hubiera tenido que apelar a otros registros. Como si hubiera tenido que contrapesar la

liviandad de sus razones con la exacerbación de las pasiones. El resultado fue una ruptura total. Travesía en el desierto, quema de naves; ninguna metáfora parece desmesurada.

La dimensión de esa ruptura se calibra en cuatro textos cruciales producidos por Guzmán entre 1979 y 1980. Son los años en que Sendero Luminoso alcanza la velocidad de despegue o la masa crítica para la fusión que produce el estallido. Desde otra perspectiva, podría decirse que son los años en que Sendero Luminoso corta radicalmente amarras, cruza el borde en el cual se había venido moviendo y penetra en el ignoto territorio de los alucinados. Esa incursión puede verse en los textos que comentaremos. Son los textos más impactantes de Guzmán; al menos los de mayor densidad simbólica y “potencia inversora” (Apter, 1992). Lo primero que sorprende en ellos es el abrupto cambio de tono. Hasta entonces sus escritos, plagados de citas del panteón marxista, eran áridos y obtusos.<sup>2</sup> Pero súbitamente su discurso se transforma. Los textos que comentaremos carecen de una estructura “racional”, están llenos de viñetas, metáforas, llamamientos reiterativos y apasionados.

La transformación podría explicarse porque los anteriores eran en su mayoría escritos oficiales, mientras éstos son discursos pronunciados en reuniones cerradas con el núcleo de “apóstoles” que se disponían a iniciar la lucha armada. La inminencia del combate otorga a los discursos, además, un tono especialmente épico. Pero, sobre todo, parecen influir los enconados conflictos internos que debe enfrentar Guzmán cuando decide lanzarse a la lucha armada. Según la historia oficial del partido, en 1977 Sendero Luminoso “aplata” un núcleo disidente “de derecha” que reconocía que el gobierno había hecho la Reforma Agraria y proponía un accionar más parecido al del resto de la izquierda. Los disidentes propugnaban que el partido “organice a los campesinos en torno a

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, *Contra las ilusiones constitucionales y por el Estado de Nueva Democracia* (PCP-SL, 1990a), salpicado de cuadros sobre la distribución de la tierra y la evolución del producto bruto interno; *Desarrollemos la creciente protesta popular* (PCP-SL, 1990b), donde se trata de explicar la debilidad del Estado peruano a partir de citas de Mao y la existencia de una situación revolucionaria recurriendo a Mao y a Lenin. Mediocres en la interpretación estadística, despistados en el análisis político.

la Confederación Campesina del Perú”, donde coexistían diferentes grupos de izquierda. “Y en las ciudades desarrollaron obrerismo, centrando a la clase en gremialismo y oponiéndose a que cumpliera su papel dirigente” (PCP-SL, 1990c: v). Léase: propugnaban por la participación en la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) que convocó los exitosos paros nacionales de 1977 y 1978. Luego, entre 1979 y 1980, se desarrollaron tres “intensas luchas” contra quienes dentro del partido se oponían a iniciar la lucha armada (PCP-SL, 1990c: vi).<sup>3</sup>

El principio de realidad anidaba todavía dentro del partido. Fue para extirparlo y derrotar a sus adversarios que Guzmán debió terminar de convertirse en un cosmócrata y transformar a su partido en un “pueblo del Libro”. Era necesario expulsar de la Jerusalén en construcción a todos los timoratos o vacilantes, erradicar cualquier brizna de duda para culminar así la creación de su comunidad de discurso, un mundo interior blindado contra una realidad —léase correlación de fuerzas— tan apabullantemente adversa.

### La nueva bandera

El primer texto se llama “Por la nueva bandera”;<sup>4</sup> fue escrito en junio de 1979, 11 meses antes del inicio de la guerra, y comienza con una frase bíblica: “Muchos son los llamados y pocos los escogidos”. Los ecos de la lucha interna resuenan en esa frase, como también en otras de raigambre igualmente bíblica: “El viento se lleva las hojas pero va quedando el grano”. Es interesante que en los momentos decisivos sea la Biblia la que aparezca como el gran repositorio de simbología. Pero el Dios de este Libro es la Materia, que avanza de manera ineluctable hacia la luz, hacia el comunismo.

Por un hábil recurso retórico, Guzmán y los suyos aparecen

<sup>3</sup> Para una versión bastante detallada del contexto de luchas internas en el cual se producen estos textos/discursos véase Gorriti (1990: cap. III).

<sup>4</sup> Discurso pronunciado el 7 de junio de 1979 en el IX Pleno Ampliado del Comité Central del PCP, con ocasión de la jura de la bandera del partido, roja por cierto, el mismo día en que las Fuerzas Armadas juran fidelidad a la bandera peruana (en Arce Borja, 1989: 141-145).

encarnando ese movimiento de la materia y se vuelven entonces indestructibles, adquieren fuerza cósmica y la minoría queda reducida a “briznas”, “quebradizas gotas”, “apagadas voces”, “sombrias chispas que quieren negar la hoguera”, porque “¿puede una chispa rebelarse contra la hoguera?”, “¿Cómo los granos podrían detener las ruedas del molino? Sería hecho polvo”, “necio es querer destruir la materia”, “Quince mil millones de años llevó la Tierra para generar el comunismo [...] burbujas ensoberbecidas, ¿eso queremos ser? ¿Una parte infinitesimal que quiere levantarse contra quince mil millones de años? ¡Qué soberbia, qué putrición!” (p. 144).

El discurso está transido de lo que podríamos llamar un fatalismo optimista: “a la revolución nada la puede detener, esa es la ley, el destino”.<sup>5</sup> Entonces se entiende una frase repetida en eslogans y proclamas e incluso en un poema que un recluso asesinado en la gran masacre carcelaria de 1986 llegó a escribir antes de morir: “Estamos condenados a triunfar/qué hermosa condena”.

Pero no es fácil enarbolar el optimismo. Nadie mejor que Pablo de Tarso para infundirlo: “Algunos qué poca fe tienen, qué poca caridad, qué poca esperanza [...] hemos tomado las tres virtudes teologales para interpretarlas. Pablo dijo hombre de fe, esperanza y caridad”.

Para engancharse al carro de la historia es necesaria una ruptura total. Como Lot al dejar Sodoma, sólo se debe mirar hacia adelante. No hay siquiera posibilidad de rectificación: “hecho es hecho, no puede ser replanteado”. Otra vez, el lenguaje grandilocuente esconde apenas las mezquindades de una enconada lucha interna. Las votaciones de eventos anteriores, los acuerdos que llevaron al partido al umbral de la lucha armada, las posibles maniobras (en otro nivel, no es acaso maniobra recurrir al lenguaje religioso para resolver problemas políticos) se vuelven

<sup>5</sup> A propósito de esta aceptación fatalista del destino, según Gorriti (1990: cap. III), en una reunión celebrada pocos meses después, Guzmán dio a leer a los asistentes uno de sus libros favoritos: *La vida de Mahoma*, de Washington Irving. Si se tiene en cuenta que a partir de la década siguiente los militantes de Sendero Luminoso suscriben una “carta de sujeción” al presidente Gonzalo, podríamos imaginar a Guzmán encarnando no sólo la materia sino también el destino o la voluntad divina.

hechos cósmicos que “no pueden ser replanteados”: “¿Vamos a revocar el tiempo escrito, el hecho estampado en materia?”. Sólo queda “levantar el vuelo” hacia adelante. Y adelante está la revolución, descrita con los mismos versos del rey Salomón que la Iglesia católica resignificó para honrar a la virgen María. “Hay un viejo canto”, dice el cosmócrata, y recita su versión del *magnificat*: “¿Quién es aquella que tiende sus miradas como el alba, bella como la luna, esclarecida como el Sol, imponente como ejércitos de banderas tremolantes?” (p. 142).

La ruptura es colectiva, pero también personal, interna. “Dos banderas [luchan] en el alma, una negra y otra roja. Somos izquierda, hagamos holocausto con la bandera negra”. Para ello es necesario: “lavarnos el alma, lavarnos bien [...] Basta de podridas aguas individuales, estiércol abandonado”. Todos los militantes deberían experimentar las abrasadoras batallas intelectuales del cosmócrata, para terminar finalmente lavados y vueltos a nacer, a la manera de los “cristianos renacidos”. Pero al mismo tiempo: “uno no vale nada, la masa es todo, si algo hemos de ser, ser como parte de la masa [...] Nuestro amor, nuestra fe, nuestra esperanza es colectiva, son realizables, son tres en una sola bandera”. El alma sólo puede purificarse dentro de la comunidad de discurso, porque “el Partido es la sal de la tierra, el árbol vivo, los otros son parásitos”. Su definición del partido es, como se ve, un abierto plagio de la que hace de sí misma la Iglesia católica a partir de los Evangelios. Resulta inevitable, por lo tanto, recordar la formación del futuro cosmócrata en un colegio religioso de Arequipa.<sup>6</sup>

Según Gorriti, luego de esta reunión uno de los lugartenientes de Guzmán rompió con él tildándolo de “hoxhista” y logró reunir en torno suyo a un grupo del Politburó y el Comité Central:<sup>7</sup> “El

<sup>6</sup> Si algo brama en el discurso senderista son los ecos del dios de la ira, el dios de la venganza, el dios inquisidor, el dios del miedo, tan parecido a aquel que enarbolaron los cruzados de Francisco Franco en España y que predicaban muchos hermanos de La Salle en la época en que pasó por sus aulas el joven Abimael, antes de los profundos cambios experimentados por esa orden, que produjo años después teólogos de la talla de Noé Zevallos.

<sup>7</sup> “Hoxhista”, por Enver Hoxha, líder de la resistencia antifascista albanesa, dirigente del Partido del Trabajo de Albania y gobernante de ese país desde 1945 hasta su muerte en 1986. Hoxha enfatizaba el papel de las ciudades en la revol-

grupo pudo haber quizá logrado la mayoría, y cambiado entonces la historia del país, pero le faltó cohesión y lo aplastó el temor reverencial hacia Guzmán” (Gorriti, 1990: 53-54). Derrotado, el jefe de la oposición dejó la organización y salió del país.

### Tres capítulos de nuestra historia

El segundo texto se titula “Sobre tres capítulos de nuestra historia”.<sup>8</sup> Fue un discurso pronunciado el 3 de diciembre de 1979. Era su cumpleaños. Victorioso en la lucha interna y dispuesto a ligar indisolublemente su vida personal con la de su criatura política, Guzmán aprovecha esa fecha para dar nacimiento al Ejército Popular y para recapitular no sólo su historia sino la de Perú. Aquí se comprueba que Guzmán es muy consciente de su cambio de tono, pues le dice a su auditorio: “Hay momentos en que los hombres recurrimos a hablar en símbolos, metáforas, o en formas no tan directamente intelectuales, sino que, preferimos que nuestro conjunto de seres comunistas hablen por nosotros directa y ampliamente” (p. 145).

Como si fuera un oráculo, el conjunto de comunistas van a hablar por su boca pero, curiosamente, no se expresan en lenguaje científico sino simbólico. Para cumplir su rol de médium, el narrador utiliza un recurso retórico que podríamos denominar *flash forward*. Pide a sus escuchas que se pongan “en plan de imaginación revolucionaria” y se ubiquen en la segunda mitad del siglo XXI, y desde allí imaginen la historia escrita por los futuros comunistas. Si vencer es su destino, nada más natural. Trata así de abolir el tiempo e insuflar seguridad en el triunfo. La diosa Historia está de su lado. La diosa Materia, que es otro nombre para la misma divinidad, también lo está. Y entonces, convertido en un

ción, a diferencia de la estrategia maoísta de “cercar las ciudades desde el campo”. La acusación de hoxhismo volvió a surgir cuando la dirección senderista planteó intensificar sus acciones urbanas hacia fines de la década de los años ochenta.

<sup>8</sup> Discurso pronunciado el 3 de diciembre de 1979 en la I Conferencia Nacional Ampliada del PCP con ocasión de la decisión de “forjar en los hechos” la Primera Compañía de la Primera División del Ejército Popular (en Arce Borja, 1989: 145-150).

historiador del siglo XXI, el cosmócrata comienza su relato: “Hubo una época en que prevalecieron las sombras...”.

Los miles de años de historia de Perú son concentrados en tres grandes capítulos que nos llevan de la oscuridad a la luz. El primero —“De cómo prevalecieron las sombras”— abarca desde la llegada del *Homo sapiens* a los Andes hasta principios del siglo XX. Si algo llama la atención aquí es el poco apego al pasado y al terruño. No está tratando de reafirmar ninguna identidad parroquial ni primordial, tampoco de recuperar ningún paraíso perdido. En un país como Perú llama la atención la frialdad del texto frente a las grandes civilizaciones prehispánicas. Dentro de su visión absolutamente clasista lo étnico no juega ningún papel. Lo que importa es el surgimiento del Estado y las clases en la época Wari (siglos VI-XI n.e.). La conquista es un simple cambio de explotadores. “Como [el Incario] era un sistema carcomido basado en la explotación se hundieron al choque con un orden superior”. No hay lágrimas. Se trata más de proyectar que de recuperar. El paraíso está en el futuro.

El nombre del segundo capítulo es “De cómo surgió la luz y se forjó el acero”. Se inicia entre fines del siglo XIX y principios del XX cuando, junto con el nuevo orden imperialista, “una nueva clase amanece, es el proletariado”. En un primer momento, Mariátegui y la joven clase obrera peruana tienen los papeles protagónicos hasta que, como en una cosmogonía, de la oscuridad “Comenzó a surgir una luz más pura, una luz resplandeciente, esa luz la llevamos nosotros en el pecho, en el alma. Esa luz se fundió con la tierra y ese barro se convirtió en acero. Luz, barro, acero, surge el PARTIDO en 1928” (mayúsculas en el original) (p. 148).

Ya no se trata sólo de lenguaje bíblico. Es una Biblia con su génesis proletario... y luego una historia de redención con la clásica trilogía: vida-muerte-resurrección. Porque José Carlos Mariátegui murió a los 36, apenas dos años después de fundar el partido. Así, “tuvimos una posibilidad que se deshizo cuando se cegó la vida del que nos fundó”. Sin embargo, “lo que no pudo ser realidad quedó como Programa y Plan”. Pero ese legado germinal de Mariátegui “fue negado, soslayado, ocultado”. Es, sin duda, una temporada en el infierno. El Santo Grial —Programa y Plan— queda sepultado por los traidores y revisionistas que se apoderan del partido. Pero

no desaparece porque “la clase lo encarnó, siguió latiendo en clase y en pueblo combatientes y en los comunistas”. Hasta que nuevamente la historia se acelera y se vuelve vertiginosa. En la década de los setenta llega al éxtasis, porque por entonces:

Nuestro pueblo fue iluminado por una luz más intensa, el marxismo-leninismo-pensamiento Mao Tsetung; fuimos primero deslumbrados, al comienzo rompimiento de luz inacabable, luz y nada más; poco a poco nuestras retinas comenzaron a comprender esa luz, bajamos los ojos y comenzamos a ver nuestro país, a Mariátegui y nuestra realidad y encontramos nuestra perspectiva: la Reconstitución del Partido (p. 148).

Monte Tabor, Pascua y Pentecostés condensados en una sola frase. Revividos por una suerte de Dios Padre que habita en China, esos marginales funcionalmente superfluos están listos para “hablar lenguas” y ser los protagonistas del tercer capítulo que se inicia el día mismo en que el cosmócrata pronuncia su discurso. Plan y Programa han sido reconstruidos. Es el día de la resurrección. Por eso el título del tercer capítulo, “De cómo se derrumbaron los muros y se desplegó la aurora”. El narrador vuelve al siglo XXI y desde allí escribe la historia de ese preciso momento:

Se dirá: Nuestro Partido forjado con la luz más fuerte y acero más puro tuvo un momento de decisión y generó el Plan Nacional de Construcción y el Partido, que era un pedazo de bandera desplegada al viento, se extendió para iluminar nuestra patria... Los comunistas se levantaron y la tierra tronó y al tronar la tierra los camaradas avanzaron... Los pocos comunistas que había se convocaron de varios puntos, y al final se comprometieron y tomaron una decisión: forjar en los hechos la Primera Compañía de la Primera División del Ejército Popular; y, así, comenzaron a retroceder las sombras en forma definitiva, los muros temblaron y fueron horadados; con los puños se abrió la aurora, la oscuridad se aclaró... Las almas estaban alegres y los ojos resplandecían luz (pp. 148-149).

Los comunistas se congregan y acuden como las masas al Sermon de la Montaña, o más bien como al Armagedón. Una vez con-

formada la comunidad-de-discurso, el nuevo pueblo del Libro está listo para ponerse en marcha. Nada lo detendrá. Para probarlo, el narrador recurre a otro *flash forward* y continúa su historia desde el futuro lejano:

Un capítulo dirá: mucho esfuerzo costó, dimos nuestra cuota [de sangre], y en momentos difíciles enterramos nuestros muertos, secamos nuestras lágrimas y seguimos combatiendo. Así se concretó y en el día nacional fue proclamada la República Popular... Nuestra América brilla, es ya un mundo libre y se extiende por todas partes. Hoy viejos imperios se hunden, son aguas sucias, ceniza envejecida, mientras el trabajo está reivindicado y los campos florecen en la República Roja... Así dirá la historia; en ese sentido nos enrumbamos para llegar inevitablemente al comunismo, para llegar a la luz plena y absoluta. La sangre de los que cayeron clama: “¡luz, luz! ¡al comunismo llegaremos!”. Eso estará escrito, así dirá la historia (p. 149).

### A derrumbar los muros

El tercer texto se titula “Comenzamos a derrumbar los muros y a desplegar la aurora” (1980b, en Arce Borja, 1989). Fue un discurso pronunciado en una reunión clave: la II Sesión Plenaria del Comité Central<sup>9</sup> que, según Gorriti (1990: 49), empezó el 17 de marzo de 1980 y se prolongó hasta fin de mes. Cabe explicitar que de acuerdo con la vocación magistral y claustrofílica de Guzmán, las reuniones eran por lo general largas encerronas en las cuales el líder era no sólo retórico, exégeta y profeta sino también estratega y organizador. Y los textos estudiados y citados eran no sólo bíblicos sino predominantemente de Marx, Lenin, Stalin y Mao, aunque también, como apunta Gorriti, de clásicos occidentales. Largas reuniones en las cuales el maestro iba venciendo todas las resistencias de los discípulos y moldeándolos a su imagen y semejanza, más como el herrero que como el alfarero. Porque, como repetirá a lo largo de los años con variantes, refiriéndose a quienes

<sup>9</sup> Discurso pronunciado el 28 de marzo de 1980 en la II Sesión Plenaria del Comité Central del PCP (en Arce Borja, 1989: 150-159).

no son discípulos pero tampoco enemigos: “No va a ser fácil que acepten [...] requerirán hechos contundentes [...] que les martillen en sus duras cabezas, que les hagan saltar a pedazos sus especulaciones, para que en sus almas también anide la realidad de esta patria nuestra”.<sup>10</sup>

Este II Pleno del CC es clave porque la oposición interna subsiste, a pesar de haber sido descabezada. El jefe de la oposición había salido del país, pero envió un documento que fue leído “y defendido” en ese evento (Gorriti, 1990). Podemos imaginar las diferencias entre los jóvenes deslumbrados por las narraciones del cosmócrata, que no necesitan martillos para que sus almas se abran al proyecto triunfador, y los viejos militantes fogueados en las duras pugnas de la izquierda peruana de los años setenta que, además, “veían” el auge de los movimientos sociales y el avance a grandes trancos del resto de la izquierda. Pero no podemos sino elucubrar sobre el grado de cinismo que pudiera existir en el narrador cuando se eleva a la cosmología para resolver los problemas internos del partido.

Lo cierto es que, como dijimos, entre 1979 y 1980 el partido libró tres luchas internas. La primera contra una “línea oportunista de derecha”, que negaba la existencia de una situación revolucionaria. Fueron expulsados. La segunda “contra una nueva línea derechista que consideraba que iniciar la lucha armada era imposible”. La tercera, que parece ser la que se desarrolla en este evento, es ya “con las divergencias en la izquierda, en la que se vieron los matices sobre cómo desarrollar la guerra popular, estableciéndose que el matiz proletario era el del presidente Gonzalo” (PCP-SL, 1990c: vi). En todo caso, usando terminología senderista podemos decir que en este II Pleno Guzmán decidió “rematar con sello de oro” la lucha interna y “aniquilar” a sus adversarios. Si en el IX Ampliado predominó el tono paternal, esta vez es el Dios de la ira el que desde el incuestionado poder de la Materia trueno y amenaza. La sangre invade el escenario. No en vano en la reunión se leen trozos de *Macbeth*, de *Julio César* y del *Prometeo* de Esquilo (Gorriti, 1990: 57). “La sangre de nuestro pueblo nos enardece y bulle en nosotros”. “Somos sangre poderosa y palpitante”. ¿Quién

<sup>10</sup> “Somos los iniciadores” (en Arce Borja, 1989: 166-167).

habla por la boca de la oposición interna? “Las negras fauces de la opresión y explotación, las negras fauces llenas de baba y sangre. No olvidar que la reacción necesita verter sangre a raudales para aplacar al pueblo, es su sueño de fuego y hierro” (p. 154).

En “Por la nueva bandera” resonaban ecos del Génesis. La lucha interna separaba la oscuridad de la luz, el día de la noche. Ahora es el Apocalipsis. El fuego reemplaza a la luz: “No nos queda sino quemar viejos ídolos, quemar lo caduco”. La sintaxis se vuelve por momentos frenética: “Inaceptable, inadmisibile: quemarlo, volarlo”. Antes la ruptura implicaba lavarse el alma y la oposición era “silencio”, “espuma envejecida”, “viejo mar envejecido, podrido por el tiempo”, “aguas negras en descomposición”. Ahora, como en un arrebató de pánico, o de histeria, el cosmócrata exige:

Desarraiguemos las hierbas venenosas, eso es veneno puro, cáncer a los huesos, nos corroería; no lo podemos permitir, es putrición y siniestra pus, no lo podemos permitir, menos ahora [...] desterremos esas siniestras víboras, esas nocivas víboras, no podemos permitir ni cobardía ni traición, son áspides [...] Comencemos a quemar, a desarraigar esa pus, ese veneno, quemarlo es urgente. Existe y eso no es bueno, es dañino, es una muerte lenta que nos podría consumir [...] Los que están en esa situación son los primeros que tienen que marcar a fuego, desarraigar, reventar los chupos. De otra manera la ponzoña sería general. Venenos, purulencias hay que destruirlas; el cuerpo está sano, si no las destruimos se iría el vigor (p. 155).

Imposible no mencionar las dolencias que obligaron a Guzmán a retirarse de Huamanga en 1974. Una enfermedad de la sangre, polistemia, que le impide vivir en la altura, y otra que le afecta la piel produciéndole escamas y llagas: psoriasis, una muerte lenta (véase Gorriti, 1990). Y la muerte, la gran protagonista de los años siguientes, hace su aparición junto a la sangre. Para culminar la derrota de la oposición es necesario “Que las acciones armadas confirmen nuestra prédica, que nuestra sangre se junte con la sangre de los que tienen que verterla; no tenemos derecho a que esa sangre tire sola, que su frío se acune con la tibieza de la nuestra. O no somos lo que somos” (p. 154).

Ser en la muerte. “Si nuestra sangre y vida son reclamadas ten-

gamos una actitud: llevarlas en la mano para entregarlas”. Porque: “nuestra muerte por la buena causa sería el sello de nuestra acción revolucionaria”. Para la muerte: “Mañana la materia nos recogerá en su bélica paz, allí es donde podremos descansar definitivamente”. Sangre y muerte deben ser familiares para quienes han decidido: “Convertir el verbo en acciones armadas”. El referente evangélico al redentor —“el verbo se hizo carne”— es plenamente reconocible y nada gratuito: anuncia la actitud de Guzmán y de Sendero Luminoso frente a la violencia. La redentora es ella. No es la partera, es la madre de la historia.

### Somos los iniciadores

El cuarto y último texto, el más importante, se titula “Somos los iniciadores”. Fue un discurso pronunciado al clausurar la I Escuela Militar de Sendero Luminoso el 19 de abril de 1980,<sup>11</sup> a menos de un mes del inicio de las acciones armadas. Nuevamente el narrador anuncia que hablará “con el corazón abierto, en palabra de voluntad y razón de sentimiento” pero de inmediato, como si temiera que sus palabras aparentemente contradictorias fueran malinterpretadas por un auditorio acostumbrado al discurso “científico” del marxismo-leninismo, añade: “también esto tiene estricta lógica” —la estricta lógica de los sentimientos—. Una pasión fría que en los siguientes 13 años abrasó todo Perú hasta casi consumirlo.

Una vez purificados y en capacidad de interpretar el pasado, el presente y el futuro, es posible que los maoístas renacidos pasen a la acción. Al hacerlo, conmocionan al mundo. Porque según Abimael Guzmán, el inicio de su lucha armada en los remotos Andes peruanos marca un punto de viraje en la correlación planetaria de fuerzas y significa que “entramos a la ofensiva estratégica de la revolución mundial”.<sup>12</sup> El cosmócrata traza un hilo que va desde

<sup>11</sup> “Somos los iniciadores” (en Arce Borja, 1989: 163-175).

<sup>12</sup> Según la interpretación de Sendero Luminoso, como una de las consecuencias de esa “ofensiva estratégica de la revolución mundial”, los próximos 50 a 100 años estarían destinados a ser una época signada por la violencia “apuntando a una guerra mundial” (PCP-SL, 1990c: II-III).

las luchas más antiguas de las masas, pasando por la Comuna de París, la Revolución de Octubre, la Revolución China y la Revolución Cultural hasta llegar a ese día en el cual: “toda esa grandiosa acción de siglos se ha concretado aquí. La promesa se abre, el futuro se despliega: ILA 80”.

ILA son las iniciales de “Iniciar la lucha armada”. Guzmán tiene la cualidad de condensar en siglas, en fórmulas algebraicas, enorme cantidad de capital simbólico. Si en los textos anteriores acumuló ese capital moviéndose entre la física y la cosmología, ahora trata de hacerlo en el terreno del análisis de la situación política internacional. Las razones para que pueda hablarse de una ofensiva estratégica de la revolución mundial serían cuatro: “el poderoso movimiento obrero internacional, las encrespadas olas del movimiento de liberación nacional, el desarrollo de los partidos comunistas, el marxismo elevado a la gran cumbre del pensamiento Mao Zedong”.

Es muy difícil pero no imposible imaginar que desde Ayacucho, Perú, no se advirtieran las debilidades del movimiento obrero internacional y las grietas del movimiento de liberación nacional en plenas guerras entre China, Vietnam y Kampuchea, para mencionar un solo ejemplo. Pero hay un inadmisibles punto ciego en el análisis de quien siguió tan de cerca la evolución del Partido Comunista Chino: la muerte de Mao y la derrota del Grupo de Shanghai o Banda de los Cuatro. Es imposible no sospechar que se trata de una omisión que se da en esa penumbra entre la conciencia y el autoengaño. Otra interpretación complementaria es que al sobrepasar el tradicional análisis político marxista para incursionar en el discurso profético, Guzmán rompe con toda traza de materialismo. No importa que Mao haya muerto y sus seguidores hayan sido derrotados, lo que importa es que la Idea marxista se ha elevado a la gran cumbre del pensamiento Mao Zedong... y que él encarna esa Idea.

“La rebelión se justifica”, fue uno de los lemas centrales de Sendero Luminoso, inspirado en Mao. Cabe preguntarse si las pulsiones apenas disimuladas del líder no obligan a precisar el lema: “la rebelión contra la realidad en nombre de la Idea se justifica”. A pesar de que a primera vista aparece como un lento y paciente trabajo, la historia de Sendero Luminoso a partir de los años setenta

podría pues ser vista como una huida cada vez más sangrienta hacia adelante, y la construcción de una comunidad-de-discurso como la elaboración de un blindaje impenetrable que permitiera ignorar la realidad en nombre del sueño y remontar un “hecho contundente”: llegaron tarde a la historia. En qué medida habrán influido en la decisión guerrerrista de Guzmán las reformas de Velasco y la masiva organización campesina, con las cuales se esfumaba el campesino siervo, sujeto principal de su proyecto; la transición democrática 1978-1980, que diluía la posible polarización “dictadura fascista” *vs.* Revolución; el fin de la Revolución Cultural, que marchitaba la esperanza en una triunfante revolución maoísta mundial.

“Somos los iniciadores” trata de barrer toda sombra de dudas y fortalecer una convicción: la lucha armada es posible, necesaria. La situación mundial es favorable; la nacional lo justifica. La denominada violencia estructural está en la base de esa justificación: “Ellos en su vieja y sangrienta violencia, en su paz de bayonetas, en su guerra maldita que liquida en las cárceles, en las escuelas, en las fábricas, en los campos, asesinando incluso a niños en los vientres maternos” [...] “Esa siniestra violencia encuentra hoy la horma de su zapato” (p. 166).

Si antes se elevó hasta la cosmología, ahora se hunde en las estructuras profundas para no “ver” ni la sociedad ni la política, para ignorar a la inmensa mayoría del país, que se ubica entre ese mítico “ellos” y Sendero Luminoso. Sólo existen “revolución y contrarrevolución [que] se aprestan a la violencia”. Al centro el vacío. No ve que hay gente rebelándose de otro modo. Eran los años de mayor auge de movilizaciones sociales del presente siglo: movimientos sindicales, campesinos, barriales, magisteriales, regionales, el inicio de movimientos femeninos, contiendas electorales. La izquierda marxista llegó al 28% de la votación en las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1978. No cuentan. Toda otra forma de lucha es negada, denigrada, y quienes la llevan adelante, acusados de traición. Ello trajo consecuencias dolorosas en los años siguientes, cuando Sendero Luminoso se convirtió en un verdadero “antimovimiento social” (Wieviorka, 1988) al identificar a quienes no estaban del lado del partido con el mítico “ellos” esta-

tal, encarnación del mal absoluto, merecedores, por lo tanto, de la muerte, que Sendero Luminoso se encargó de prodigar cada vez más generosamente.

Podríamos decir que mientras se mueve entre el Génesis y el Apocalipsis, el análisis de Guzmán es menos vulnerable. Pero en realidad ya no se trata de un análisis político de correlaciones de fuerzas sino de un discurso, una narración a través de la cual el dolor de los funcionalmente superfluos se convierte en rabia. Y entonces Sendero Luminoso se convierte en la mano que escribe en la pared en medio del banquete: “Sueños de sangre de hiena tienen la reacción; agitados sueños estremecen sus noches sombrías; su corazón maquina siniestras hecatombes; se artillan hasta los dientes pero no podrán prevalecer, su destino está pesado y medido. Ha llegado la hora de ajustarle cuentas” (p. 164).

ILA 80 marcará el inicio de ese ajuste. ILA es posible, según Sendero Luminoso, porque existe un equilibrio estratégico a nivel mundial. En el equilibrio:

El pueblo se encabrita, se arma y alzándose en rebelión pone dogales al cuello del imperialismo y los reaccionarios, los coge de la garganta, los atenaza; y, necesariamente los estrangulará, necesariamente. Las carnes reaccionarias las desflecará, las convertirá en hilachas y esas negras piltrafas las hundirá en el fango, lo que quede lo incendiará... y sus cenizas las esparcirá a los vientos de la tierra para que no quede sino el siniestro recuerdo de lo que nunca ha de volver porque no puede ni debe volver (p. 165).

La virulencia del lenguaje anuncia la violencia que vendrá:

Sus huestes negras y siniestras irán contra nosotros, montarán poderosas agresiones, grandes ofensivas. Nosotros responderemos, los desvenjaremos, los dividiremos; sus ofensivas las convertiremos en multitud de pequeñas ofensivas nuestras y los cercadores serán cercados y los pretendidos aniquiladores serán aniquilados y los pretendidos triunfadores serán derrotados y la bestia finalmente será acorralada y como se nos ha enseñado, el estruendo de nuestras voces armadas los hará estremecer de pavor y terminarán muertos de miedo convertidos en pocas y negras cenizas (p. 167).

Si el hombre está hecho de la madera de sus sueños, es indudable que nos encontramos frente al producto de una desmesurada pesadilla. Después de ILA 80, la comunidad de discurso quedó conformada, el proyecto triunfador vibrantemente delineado. “La destrucción [del partido] ha sido conjurada”. El partido ha sido reconstituido y sus militantes se convierten en alquimistas de luz:

Somos un torrente creciente contra el cual se lanza fuego, piedras y lodo; pero nuestro poder es grande, todo lo convertiremos en nuestro fuego, el fuego negro lo convertiremos en rojo y lo rojo es luz. Eso somos nosotros, esa es la Reconstitución. Camaradas, estamos reconstituidos (p. 168).

Convertidos en superhombres, ansiosos de iniciar la larga marcha hacia la tierra prometida, los levitas de ese nuevo pueblo del Libro firman entonces un compromiso:

Los comunistas de la I Escuela Militar del Partido, sello de los tiempos de paz y apertura de la guerra popular, nos ponemos en pie de combate como sus iniciadores, asumiendo bajo la dirección del Partido y ligados al pueblo, la forja de las invencibles legiones de hierro del Ejército Rojo del Perú. Gloria al marxismo-leninismo-pensamiento Mao Tsetung! ¡Viva el Partido Comunista del Perú! ¡Por el camino del camarada Gonzalo, iniciemos la lucha armada!” (en Gorriti, 1990: 67).

La guerra milenaria estaba a punto de empezar.

### *De profeta a Mesías, o un do de pecho para cambiar el mundo*

Durante la década de los años ochenta el lazo exegético que cohesionaba la comunidad-de-discurso se desarrolló a lo largo de tres líneas entrelazadas: culto a la muerte, abolición del ego y exaltación del líder.

El culto a la muerte se exacerbó en cada nueva etapa de la “guerra popular”. En el IV Pleno del Comité Central, celebrado en mayo de 1981, Guzmán señaló la necesidad de pagar “la cuota”

de sangre necesaria para el triunfo de la revolución. A partir de entonces los militantes hacían una promesa, que entre otros puntos incluía “luchar y entregar la vida por la revolución mundial” (Gorriti, 1990: 67). La lógica que sustentaba el culto era que “la sangre no detiene la revolución, sino la riega”. Cuando Sendero Luminoso propuso alcanzar el “equilibrio estratégico”, Guzmán comenzó a hablar de un millón de muertos y de la posible conveniencia de un “genocidio” para alcanzar ese equilibrio (Guzmán, 1988).

Para su consolidación, el culto requería la negación de la individualidad y, por lo tanto, del valor de la vida de las personas en general y de los militantes en particular, que debían “llevar la vida en la punta de los dedos”, estar dispuestos a “pagar la cuota” y “cruzar el río de sangre” necesario para el triunfo de la revolución. La desvaloración de los sentimientos, del amor y del sexo, fluyen de manera natural en ese contexto. Por eso para Laura Zambrano, dirigente nacional de Sendero Luminoso, el amor se encontraba: “Al servicio de la guerra popular” (*El Diario*, 1988). Después de su captura, Guzmán parece haber definido el sexo como una “ansiedad fisiológica” (*Sí*, 24 de septiembre de 1992). Con seguridad, usó esos mismos términos un cuadro militar entrevistado en el semanario *Sí* (2 de noviembre de 92). Corolario: las normas deuteronomías, pavlovianas, que regían la vida sexual de los combatientes.

Ya en los cuatro textos comentados se advertía una voluntad rabiosa de obliterar la individualidad, vinculada con la visión teleológica que conllevaba el proyecto triunfador. En “Por la nueva bandera”, esa voluntad se expresaba en contraposiciones bíblicas: chispa vs. hoguera, grano de trigo vs. rueda de molino. En los “Tres capítulos de nuestra historia”, el futuro imaginario adquiriría ribetes de ciencia-ficción: “Ubiquémonos en la segunda parte del siguiente siglo, la historia estará escrita por nosotros y los que sigan son nosotros, los futuros comunistas, porque somos inagotables; y vendrán otros y otros, y los que vienen son nosotros” (p. 146).

Adviértase que todo está redactado —o dicho— en presente y en primera persona del plural. En la comunidad de discurso el tiempo es abolido. También, por lo tanto, la muerte, pues: “los

futuros comunistas son nosotros”. Ese nosotros trascendente y total —más que como en la Iglesia católica como en la teoría de Gaia o en el planeta-organismo de las novelas de Asimov—, vuelve irrelevante la vida individual, que puede llevarse entonces en la punta de los dedos.

Pero al mismo tiempo, en ese gran Nosotros unos son más iguales que otros. Se trata del cosmócrata, cuyo ego es exaltado a través de un culto a la personalidad inédito en la historia del movimiento comunista.<sup>13</sup> Demos algunos ejemplos. En las “Bases de discusión” elaboradas para su I Congreso y aparecidas en 1988 en *El Diario*, los capítulos no aparecen como decisión de una instancia colectiva —Comité Central, Buró Político— de acuerdo con la tradición leninista y de los partidos políticos en general, sino como enseñanzas del presidente Gonzalo.<sup>14</sup> Lo más peculiar: desde principios de la década de los ochenta los militantes debían firmar una “carta de sujeción”, que no era en primer lugar al partido ni a la “línea revolucionaria”, sino al presidente Gonzalo y su pensamiento. La siguiente no es precisamente una carta de sujeción, sino un informe de un militante al Comité Central escrito en diciembre de 1988. Sin embargo, el lenguaje es tan absolutamente canónico que da una idea bastante precisa de la cadena de “sujeciones” a las cuales se sometía el militante:

Queridos camaradas: Expreso mi saludo y sujeción plena e incondicional al más grande marxista-leninista-maoísta viviente sobre la Tierra, nuestro querido y respetado presidente Gonzalo, jefe y guía de la re-

<sup>13</sup> Recuérdese que el culto a la personalidad de Lenin se despliega después de su muerte. En los casos de Stalin, Mao o Kim Il Sung el culto se desata después de la toma del poder.

<sup>14</sup> En el título mismo de algunos de los capítulos se advierte esta personalización. Así, un capítulo se titula “El presidente Gonzalo y la revolución democrática”, y se inicia con estas palabras: “Enarbolando, defendiendo y aplicando el marxismo-leninismo-maoísmo, principalmente el maoísmo, el presidente Gonzalo establece que la revolución peruana en su curso histórico ha de ser primero revolución democrática” (1990c: II). Otro capítulo, “Línea militar. Sendero y el Ejército Guerrillero Popular”, se inicia así: “Enarbolando, defendiendo y aplicando el marxismo-leninismo-maoísmo, el presidente Gonzalo ha establecido la línea militar del Partido” (1988: II).

volución peruana y de la revolución proletaria mundial, maestro de comunistas y centro de unificación partidaria. Expreso mi saludo y sujeción plena e incondicional a la ideología científica del proletariado, el marxismo-leninismo-maoísmo, pensamiento Gonzalo, principalmente pensamiento Gonzalo, concepción todopoderosa e inmarcesible que alumbra nuestro camino y nos arma la mente. Expreso mi saludo y sujeción plena e incondicional al grande, glorioso, correcto y victorioso Partido Comunista del Perú, el estado mayor de la revolución armada que dirige magistralmente ocho años de guerra popular en nuestra patria. Expreso mi saludo y sujeción plena e incondicional al Comité Permanente, Buró Político, Comité Central y todo el sistema de dirección partidaria. Expreso mi saludo y sujeción plena e incondicional al I Congreso Marxista del PCP, congreso marxista-leninista-maoísta, pensamiento Gonzalo, brillante hito histórico, hito de victoria, que nos ha dado el pensamiento Gonzalo y la base de unidad partidaria, a todos sus acuerdos y tareas que emanan de él.

Luego de expresar mi saludo, queridos camaradas, paso a plantear el motivo de la presente” (Starn *et al.*, 1995: 776).

Como si los militantes se despojaran de su ego y a través de un sistema de vasos comunicantes se lo entregaran al líder, cuyo ego crecería en proporciones equivalentes. Ya en “Por la nueva bandera”, Guzmán había dado indicios del posible funcionamiento de este mecanismo, recurriendo a un tema musical para explicarlo:

La ix Sinfonía tiene una característica: un leve rumor creciente y se va forjando una luz hasta estallar en explosión musical. Entra la voz humana, la voz de la masa coral, es la tierra que se convierte en voz; sobre fondo de masa coral cantan cuatro individuos, la masa genera esas voces que cantan más alto, pero hay una voz que debía llegar más alto aún. Nunca antes nadie la pudo cantar, pero en este siglo se logró luego de muchos intentos y lo que era imposible se consiguió (p. 142).

Es claro que Guzmán se identifica con esa voz que logra “llevar más alto aún”. En la persecución obsesiva de ese sueño, en medio de un creciente río de sangre, el caudillo-maestro se va transformando en maestro-mesías. Poco a poco las referencias a

Mariátegui desaparecen. El “presidente Gonzalo” se convierte en “el más grande marxista-leninista-maoísta viviente”, “la cuarta espada del marxismo” después de Marx, Lenin y Mao, el solista de la Novena sinfonía, que toma la posta allí donde Mao resultó derrotado y cree ser capaz de emitir el do de pecho que transformará el mundo.<sup>15</sup>

#### EPÍLOGO: LA VIOLENCIA, EL GENIO Y LA BOTELLA<sup>16</sup>

*12 de septiembre de 1992 (todos los canales de tv).* Encerrado en una jaula de hierro, un tipo desgredado, barbudo y con el traje a rayas de los presos de otros tiempos grita y gesticula como fiera acorralada. Es Abimael Guzmán, finalmente apresado después de 12 años de “guerra popular”. Toda la violencia acumulada por siglos en el cuerpo social pareciera concentrarse dentro de esa jaula, dentro del llamado presidente Gonzalo, que luego de su arenga final es sepultado en vida en una cárcel de máxima seguridad. El genio de la violencia ha regresado a la botella. Un suspiro de alivio recorre el país. Años más tarde, reza el eslogan oficial, Perú es un país pacificado y con futuro.

Sin embargo, como en ciertas películas de terror, nadie advirtió ese día que en el momento en que partía rumbo a su última morada, la violencia concentrada en Guzmán salía de él, se escurría por entre los barrotes y se encarnaba en otras partes del tejido social y en el gobierno. En realidad, el genio siguió suelto y siguió castigándonos, multiplicado y multiforme, de manera más sutil pero

<sup>15</sup> En ese proceso el “pensamiento Gonzalo” se va asemejando cada vez más a una versión “tibetana” del marxismo en la que la “idea” revolucionaria se encarna en determinados individuos o “espadas” —Marx, Lenin, Mao, Gonzalo— casi como el espíritu de Buda se reencarna en cada nuevo Dalai Lama. Recuérdese que la idea de Perú como centro de la revolución mundial y luego de Gonzalo como “cuarta espada”, comienza a germinar poco después de la muerte de Mao y que, si se toma el punto de vista senderista, no ha habido nunca más de una espada viva: Stalin asume ese papel después de la muerte de Lenin y en lucha contra sus otros rivales; Mao después de la muerte de Stalin y la traición de Jruschov, quien podría haber sido el heredero “natural” del georgiano.

<sup>16</sup> Las ideas de este epílogo están más desarrollada en Degregori (2000).

quién sabe si igualmente nociva. En efecto, tanto la violencia del discurso político, especialmente en los medios de comunicación, como ciertos estilos de hacer política, exacerbados en el Perú de la década de los años noventa, fueron herencia del enfrentamiento o “guerra sucia” entre las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso.

### *El discurso mediático*

La violencia del discurso mediático se hizo patente en los llamados diarios “chicha” y en la televisión de señal abierta, especialmente cuando quedó controlada en lo fundamental por el gobierno de Alberto Fujimori hacia 1998. Como en los “juicios populares” senderistas, no bastaba que los condenados en el juicio mediático recibieran la pena máxima, en este caso la destrucción de su imagen, su muerte simbólica. Era necesario su aniquilamiento. Así como Sendero Luminoso chancaba con piedra, cortaba el cuello con cuchillo sin filo, dinamitaba y volaba en mil pedazos el cadáver de sus víctimas, en este caso también había que cebarse en ellas, destrozalas en sucesivos programas o ediciones, ridiculizarlas y humillarlas en los titulares. Tanto los juicios populares senderistas como los juicios mediáticos fujimoristas (o montesinistas) producían “castigos ejemplarizadores” que tenían como objetivo atemorizar y envilecer. Se trataba de inocular el miedo en la *polis*, paralizándola por el terror que inspiraba el poder oculto que vigilaba en la oscuridad. Se trataba de atemorizar a políticos opositores, pero también a los ciudadanos comunes y corrientes, para que “no se metan en política”.

### *Los estilos de hacer política*

Perú permaneció largos años secuestrado en los tiempos de la guerra contra la hiperinflación (1988-1990), los “partidos tradicionales” y la subversión. Mantener vivo el fantasma de la guerra sirvió para legitimar un régimen cuya frágil institucionalidad y cuyo estilo bélico de hacer política exhibían las marcas de la violencia en medio de la cual nacieron. Las tácticas de la guerra bloqueaban

el tránsito de la política como demolición schmitteriana del enemigo a la política entendida como acuerdos, negociaciones o alianzas; de la democracia entendida sólo como el derecho de la mayoría a gobernar a la democracia entendida además como participación ciudadana y como protección de los derechos de las minorías. Para convertir este estilo en sentido común el gobierno desarrolló una intensa lucha por la memoria que tenía por objetivos, por un lado, construir al Estado como la víctima fundamental de la violencia terrorista; por otro, construir una memoria en la cual el país era salvado por dos actores principales —el presidente Fujimori y su asesor Montesinos— con las Fuerzas Armadas y Policiales como actores secundarios. Del resto de los peruanos, algunos figuraban como “extras” mientras la casi totalidad del país era reducida a la condición de espectadora pasiva, necesariamente agradecida a la pareja de superhéroes. Para conquistar este doble objetivo, de construirse como víctima y de implantar la memoria del presidente salvador, el Estado trató de atomizar y fagocitar la sociedad, para ocultar su propia violencia y legitimar su lado oscuro, encarnado fundamentalmente en la figura del asesor Montesinos. Las consecuencias, como hoy se sabe, resultaron desastrosas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Apter, D. (1992), “Democracy, Violence and Emancipatory Movements: Notes for a Theory of Inversionary Discourse”, ponencia presentada en el Grupo de Trabajo sobre “Violencia y movimientos sociales”, Ginebra, UNRISD.
- Apter, D. (ed.) (1997), “Political Violence in Analytical Perspective”, en *The Legitimation of Violence*, Londres, UNRISD-MacMillan.
- Arce Borja, A. (ed.) (1989), *Guerra popular en el Perú*, t. I, Bruselas, Arce Borja.
- Degregori, C.I. (1985a), *Sendero Luminoso. Parte I: Los hondos y mortales desencuentros*, Lima, IEP, documento de trabajo 4/6, pp. 5-38.
- (1985b), *Sendero Luminoso. Parte II: Lucha armada y utopía autoritaria*, Lima, IEP, documento de trabajo 4/6, pp. 39-54.
- (1989), *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*, Lima, El Zorro de Abajo.

- (1990), *Ayacucho 1969-1979. El surgimiento de Sendero Luminoso*, Lima, IEP.
- (1996), “Cosechando tempestades. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho”, en Carlos Iván Degregori *et al.*, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, IEP-UNSCH, pp. 189-225.
- (2000), *La década de la antipolítica: auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*, Lima, IEP.
- Gorriti, G. (1990), *Sendero, historia de la guerra milenaria en el Perú*, t. 1, Lima, Apoyo.
- Guzmán, A. (1988), “Entrevista del Siglo”, *El Diario*, julio.
- (1990a) [1980], “Somos los iniciadores”, en *Guerra popular en el Perú*, t. 1, Bruselas, Arce Borja.
- (1990b) [1980], “Comenzamos a derribar los muros y a desplegar la aurora”, en *Guerra popular en el Perú*, t. 1, Bruselas, Arce Borja.
- Lipovetsky, Gilles (1993), *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, París, Gallimard.
- Nun, J. (1989), *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (1990a) [1978], “Contra las ilusiones constitucionales y por el Estado de Nueva Democracia”, en *Guerra popular en el Perú*, t. 1, Bruselas, Arce Borja.
- (1990b) [1979], “Desarrollemos la creciente guerra popular”, en *Guerra popular en el Perú*, t. 1, Bruselas, Arce Borja.
- (1990c) [1988], “Bases de discusión. Línea militar”, en *Guerra popular en el Perú*, t. 1, Bruselas, Arce Borja.
- (1993), “Declaración”, volante, 7 de octubre.
- (Fracción “Feliciano”) (1994), “Segunda campaña de ‘Construir la conquista de poder’”, manuscrito.
- Pizarro, E. (ed.) (1996), *Insurgencia sin revolución. La guerrilla en Colombia en una perspectiva comparada*, Bogotá, TM Ediciones-IEPRI.
- Sofsky, Wolfgang (1998), *Traité de la violence*, París, Gallimard.
- Starn, O., C.I. Degregori y R. Kirk (eds.) (1995), *The Peru Reader. History, Culture, Politics*, Durham y Londres, Duke University Press.
- Wieviorka, M. (1988), *Société et terrorisme*, París, Fayard.



## SOBRE LOS AUTORES

Jean-Pierre Bastian es catedrático de sociología de la religión en la Universidad de Estrasburgo y director de estudio en el Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL), Universidad de París III. Entre sus publicaciones se encuentran *Protestantismos y modernidad latinoamericana* (1994) y *Europa Latina-América Latina, la modernidad religiosa en perspectiva comparada* (2004).

Gilles Bataillon es catedrático en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París y profesor invitado en la división de historia del CIDE, codirector de la revista *Problèmes d'Amérique Latine* y autor de varios libros, entre ellos *Génesis de las guerras intestinas en América Central (1960-1983)* (2008) y *Enquête sur une guérilla. Nicaragua (1982-2007)* (2009).

Carlos Iván Degregori, antropólogo peruano (1945-2011), fue catedrático en la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e investigador en el Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Ex integrante y principal redactor del informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación y autor de varios libros, entre ellos *La década de la antipolítica: auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos* (2000) y *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado* (2011).

Marco Estrada Saavedra es profesor-investigador de El Colegio de México. Es director de la revista *Estudios Sociológicos*. Entre sus publicaciones se encuentran *La comunidad armada rebelde y el EZLN* (2007) y *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica* (2011), esta última en coordinación con Alejandro Agudo Sanchíz. Recientemente coordinó el libro *Protesta social* (2012).

Anaité Galeotti fue militante, entre 1965 y 1967, de las Fuerzas Armadas Rebeldes y, entre 1978 y 1989, del Ejército Guerrillero de los Pobres. Actualmente trabaja en el Centro de Estudios de México y Centroamérica en Guatemala. Entre sus escritos destaca su tesis de maestría en la UASC, titulada *La violencia política representada en la pintura guatemalteca durante la década 1970-1980* (2009).

Malik Tahar Chaouch es profesor del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, en Xalapa. Entre sus publicaciones se encuentran “Théologie de la libération (TL) et dynamiques missionnaires au Mexique: de la révolution frustrée aux défis manqués de la démocratie”, en *Social Sciences and Missions* (2011) y “Apuntes sobre democratización y cambio religioso en México: una correlación problemática” en *Estudios Sociológicos* (2010).

Manolo E. Vela Castañeda es profesor-investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Visiting Fellow (2011-2012) del Kellogg Institute for International Studies de la Universidad de Notre Dame, Indiana. Dentro de sus publicaciones más recientes se destacan *Masas, armas y elites. Guatemala, 1820-1982. Análisis sociológico de eventos históricos* (2008), *Guatemala, la infinita historia de las resistencias* (como editor, 2011) y *Los pelotones de la muerte. La construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco* (2012).



## CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

En *Cruzadas seculares* el lector encontrará un conjunto de contribuciones para pensar la relación entre religión y política en el contexto de distintos procesos revolucionarios y contrainsurgentes que caracterizaron a América Latina en la segunda mitad del siglo XX. Los capítulos que conforman esta obra proponen indagar cuáles fueron las representaciones que nutrieron el imaginario y la práctica tanto de los guerrilleros como de los militares que se encargaron de combatirlos. En este sentido, se pone un énfasis particular en los préstamos tomados de ciertos esquemas retóricos del cristianismo —de ahí el término de cruzadas seculares—, los cuales fueron reutilizados y modificados por los actores mismos para apuntalar sus praxis.