

Globalización e izquierdas en América Latina

María Guadalupe Moreno González

María Gracia Castillo Ramírez

Miguel Ángel Urrego

Coordinadores





Globalización e izquierdas en América Latina



Humanidades

Globalización e izquierdas en América Latina

María Guadalupe Moreno González
María Gracia Castillo Ramírez
Miguel Ángel Urrego
Coordinadores

Universidad de Guadalajara
2021

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos.

Primera edición, 2021

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación Editorial
Guanajuato 1045
Col Alcalde Barranquitas
44260, Guadalajara, Jalisco

ISBN: 978-607-571-423-3

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

Índice

Introducción

María Guadalupe Moreno González

Miguel Ángel Urrego

María Gracia Castillo Ramírez 11

PRIMERA PARTE

Iglesia y compromiso social y político

Revolucionarios, pastores y místicos:
la militancia y la subjetividad

Mónica Zuleta Pardo /

Alejandro Sánchez Lopera 19

De la mística religiosa al compromiso social
y la participación política.

La 1ª Semana de la Juventud en Guadalajara

María Gracia Castillo Ramírez 45

La Iglesia Popular y la resistencia
al golpe de Estado en Honduras

Blanca Imelda Pedroza Gallegos 73

SEGUNDA PARTE

Testimonio, prensa y cultura en las izquierdas

¿Qué leyeron los guerrilleros?

Bibliotecas, lectores y libros en los movimientos
armados guatemaltecos

José Domingo Carrillo Padilla 99

Tradición testimonial guatemalteca

Juan Carlos Vázquez Medeles 115

La política cultural de los comunistas mexicanos:
una mirada a través de *El Machete*

Javier Gámez Chávez 139

Mujeres indígenas en América Latina:
la gestación de sus principales demandas

Beatriz Gómez Barrenechea 161

Carlos Montemayor y su cuatrilogía de la guerrilla
o la novela como historiografía

Arturo E. García Niño 175

Arte, cultura y política en Colombia,
el caso del *Frente Cultural del Partido del Trabajo*
en Colombia (1970-1982)

Miguel Ángel Urrego 203

TERCERA PARTE

Izquierdas y guerrillas en América Latina

Partidos y movimientos de izquierda en Jalisco:
de 1926 a 1981

María Guadalupe Moreno González 221

Cristianismo e izquierda. Claves para
la introducción a una relación compleja

Héctor Ghiretti 243

Del magisterio a la sierra. Una propuesta meto-
dológica para el estudio de las guerrillas rurales
mexicanas de la segunda mitad del siglo XX

Mónica Naymich López Macedonio 267

Propuesta de periodización
de la *Liga Comunista 23 de Septiembre*

Lucio Rangel Hernández 281

Los embates del pasado y la resignificación
de la tradición. La reelaboración de la adscripción
étnica tojolabal en una comunidad de la diócesis
de San Cristóbal y simpatizantes del EZLN

Guillermo Castillo Ramírez 293

La utopía de “Un mundo donde
quepan todos los mundo”

Alfonso Ibáñez 325

Izquierda, centro y derecha como identidades
políticas: apuntes hacia una clasificación temática

Agustín Martínez Pacheco 347

Crear diferencias desde las configuraciones

David Coronado 375

Sobre los autores 411

Introducción

María Guadalupe Moreno González

Miguel Ángel Urrego

María Gracia Castillo Ramírez

La Red para el Estudio de las Izquierdas en América Latina (REIAL) celebró su tercer congreso internacional en la Universidad de Guadalajara por iniciativa de las coordinadoras de este texto: Guadalupe Moreno y María Gracia. El evento contó con la participación de cerca de 60 ponentes, incluida una nutrida asistencia de colombianos. El tema central del evento fue la globalización. De las ponencias presentadas se construyó el presente texto, aunque no todos los trabajos serán publicados. Diversas circunstancias explican este hecho, sin embargo, la principal razón es que pasó mucho tiempo entre el congreso, el proceso de evaluación y la publicación.

El libro se organizó en tres secciones. La primera está dedicada a reunir los trabajos que abordan diversos aspectos de la lucha de sectores críticos de la iglesia católica en América Latina por mejorar las condiciones de vida de la población, se trata, por tanto, de analizar el compromiso político y social de hombres y mujeres ligados a opciones como la Teología de la Liberación. El primer artículo lo presentan Mónica Zuleta Pardo y Alejandro Sánchez Lopera y lleva por título *Revolucionarios, pastores y místicos: la militancia y la subjetividad*. En este texto se considera el caso colombiano, especialmente el compromiso de que vivieron durante los años sesenta, una de las décadas de mayor agitación política por parte de cristianos de base comprometidos con el cambio de la sociedad.

María Gracia Castillo Ramírez presenta un trabajo titulado *De la mística religiosa al compromiso social y la participación política* en el que se analiza

la denominada “Primera Semana de la Juventud en Guadalajara”, evento que se llevó a cabo del 4 al 7 de enero de 1970. La Semana de la Juventud formó parte de los movimientos eclesiales que a raíz del II Concilio Vaticano y la II conferencia del CELAM, fue impulsada por quienes buscaban un compromiso social-cristiano con la realidad social, en especial de parte de los pobres y los jóvenes.

Blanca Imelda Pedroza Gallegos en *La Iglesia Popular y la resistencia al golpe de Estado en Honduras* se centra en el comportamiento de los cristianos de base, agrupados en torno a la Iglesia Popular, y las diferentes formas que adquirió la resistencia al golpe militar en Honduras. La vuelta a la dictadura se produjo después de un breve periodo democrático que terminó en el golpe de Estado que se personifica en el presidente Juan Orlando Hernández quien por segunda vez asumió la presidencia en unas elecciones tan fraudulentas, como en la primera.

La segunda parte del libro la hemos denominado *Testimonio, Prensa y Cultura en las izquierdas* y ella parecen seis trabajos. José Domingo Carrillo Padilla presenta el texto *¿Qué leyeron los guerrilleros? Bibliotecas, lectores y libros en los movimientos armados guatemaltecos* en el que aborda un interrogante bastante complejo: precisar cómo se produjo la formación teórica y el estudio de los guerrilleros guatemaltecos. Dilucidar este hecho es fundamental para la historia cultural y política de Guatemala y América Latina pues resuelve un problema fundamental: los guerrilleros ¿eran simplemente combatientes o se trató de personas con una buena formación política?

Posteriormente Juan Carlos Vázquez Medeles se centra en otro aspecto de la historia de los grupos insurgentes en Guatemala: el de la memoria histórica. En su artículo *Tradición testimonial guatemalteca* aborda varios ejemplos de cómo surgió el testimonio de combatientes y de personas que vivieron la guerra civil, del estatuto teórico del testimonio y el lugar privilegiado que le otorgó Casa de las Américas.

Continúa Javier Gámez Chávez con el texto titulado *La política cultural de los comunistas mexicanos: una mirada a través de El Machete*. En este trabajo se produce el estudio del frente cultural de los comunistas mexicanos, para lo cual se toma como eje de análisis el periódico *El Machete*.

Para Beatriz Gómez Barrenechea abordar el movimiento indígena en la década de los setenta y relatar sus movilizaciones fuera de sus fronteras nacionales; nos permite observar cómo renuevan sus discursos y el impacto que durante la década de los noventa, tienen las políticas neoliberales en toda la región latinoamericana emergiendo con fuerza un entramado social y organizativo con la irrupción de nuevos/as actores.

Posteriormente Arturo E. García Niño en *Carlos Montemayor y su cuatrilogía de la guerrilla o la novela como historiografía* analiza la obra del conocido escritor mexicano que considera como actor fundamental de sus novelas el movimiento armado. El trabajo tiene como objetivo abordar las relaciones interdiscursivas entre cuatro novelas en las que, aunque se trata de ficción no dejan de ser aportes significativos al conocimiento de sucesos relativamente recientes de la historia mexicana, como el asalto al cuartel Madera o la irrupción del EZLN.

Finalmente, Miguel Ángel Urrego aborda las actividades del frente cultural de una organización maoísta. En el trabajo *Arte, cultura y política en Colombia, el caso del Frente Cultural del Partido del Trabajo de Colombia (1970-1982)* estudia las actividades de esta organización que la llevaron a crear uno de los grupos de mayor tradición en Colombia, el Teatro Libre de Bogotá; grupos musicales; revistas culturales; y un tipo particular de pintura militante.

La tercera parte de libro corresponde a los artículos que trabajan, de una manera u otra, los grupos insurgentes y las izquierdas en América Latina. Hacen parte de esta nutrida sección diez trabajos, el primero de ellos titulado: *Partidos y Movimientos de Izquierda en Jalisco: de 1926 a 1981*, presentado por la Doctora María Guadalupe Moreno González, en el cual nos presenta las formas de manifestación bien sea a través de partidos políticos o por medio de movimientos sociales, mostrándonos a la izquierda como una acción organizada, caracterizada por una actitud y práctica social que tiene por finalidad la rectificación progresiva de las desigualdades que la derecha considera naturales e inevitables.

El segundo trabajo lo presenta Héctor Ghiretti es explorar las relaciones que vinculan la identidad política de izquierda con el complejo religioso-cultural del Cristianismo. La idea central es proponer un marco general de análisis que permita abordar en el ámbito de la filosofía, la historia, la política y la cultura

el estudio de casos de vinculación o relación entre formas específicas de identidades políticas de izquierda y de formas específicas de cristianismo.

Para la autora Mónica Naymich López Macedonio, quien presenta *Del magisterio a la sierra. Una propuesta metodológica para el estudio de las guerrillas rurales mexicanas de la segunda mitad del siglo xx*. Tiene el propósito de sugerir nuevas rutas de investigación que permitan nuevas aproximarnos al estudio de las experiencias políticas armadas de los años sesenta y setenta del siglo xx. La autora advierte sobre las características distintivas de los radicalismos políticos de los años sesenta y setenta del siglo xx, una de ellas el haber estado dirigidos por jóvenes que habían sido estudiantes y/o egresados de las universidades y de las escuelas normales rurales posrevolucionarias. Ello permite distinguirlos de otros radicalismos acaecidos entre 1929 y 1962, los cuales tuvieron la característica de haber sido encabezados por veteranos de la Revolución mexicana; a partir de esta emblemática diferencia y también de algunas semejanzas, el texto propone una nueva aproximación al estudio de las experiencias políticas armadas de los años sesenta y setenta del siglo xx.

Lucio Rangel Hernández en *Propuesta de periodización de la Liga Comunista 23 de septiembre* considera que la división por etapas o periodos que se suceden en el tiempo y en el espacio es fundamental para una mejor concepción de los fenómenos históricos. A partir de establecer determinadas diferencias marcadas por ciertas características de un “momento” histórico con respecto a otro el autor busca ubicar los cambios que determinan los límites de esos “momentos” y los aplica a una de las más representativas organizaciones guerrilleras mexicanas de la década de 1970: *La Liga Comunista 23 de Septiembre* (LC23S).

Guillermo Castillo Ramírez en *Los embates del pasado y la resignificación de la tradición. La reelaboración de la adscripción étnica tojolabal en una comunidad de la diócesis de San Cristóbal y simpatizante del EZLN* privilegia como actor a los indígenas mexicanos. En el contexto del cambio de siglo y teniendo como marco geográfico el sureste de México, el artículo mediante entrevistas y trabajo etnográfico aborda el histórico y cambiante proceso de re-adscripción étnica en una comunidad de ascendencia indígena, ubicada en

el municipio fronterizo de las Margaritas, en el suroeste del estado de Chiapas, en parte de la denominada zona de conflicto. Uno de los aportes del trabajo es mostrar cómo, a partir de diversos procesos de politización, acontecieron dinámicas de revaloración de la diferencia cultural.

La utopía de “Un mundo donde quepan todos los mundos” es el texto de Alfonso Ibáñez, en él realiza un balance de la irrupción del EZLN. Más que decir algo nuevo u original, el autor intenta hacer una lectura propia de este movimiento socio-político desde una perspectiva utópica. Pues si algo llama la atención de los zapatistas es lo atrevido de su proyecto histórico, que surge en un momento de derrotas y agotamiento de ilusiones pasadas, en pleno auge de los procesos de globalización neoliberal.

Agustín Martínez Pacheco presenta el artículo titulado *Izquierda, centro y derecha como identidades políticas: apuntes hacia una clasificación temática*. En este trabajo se sostiene la idea de que las identidades políticas de centro, izquierda y derecha pueden observarse tanto a partir de una concepción relacional o topológica, como de una concepción sustantiva, pero que se puede encontrar una intersección de éstas cuando observamos las posturas que se tiene ante diferentes temáticas; estas posturas pueden identificar los elementos sustantivos que las definen como pueden ubicarlos espacialmente en el espectro político.

Cerrando el contenido con el texto de David Coronado titulado “*Crear diferencias desde las configuraciones*”, en el cual se abordan tres perspectivas sobre las configuraciones que están socialmente ubicadas en tres dimensiones: por sus contenidos que tienen un origen social, porque son socialmente compartidas y porque son redes de poder que expresan dominio y control. Estas configuraciones tienen lugar en una sociedad del riesgo cada vez más globalizada, donde el conjunto de la vida al constituir un escenario tejido reticularmente con los hilos de la conflictividad, las desigualdades, las ausencias de cooperación, el nuevo orden social y las nuevas formas de violencia, entre otras hebras más, le secuestra la vida cosificándolos.

PRIMERA PARTE

Iglesia y compromiso social y político

Revolucionarios, pastores y místicos: la militancia y la subjetividad*

Mónica Zuleta Pardo
Alejandro Sánchez Lopera

Introducción

A finales de la década de los años sesenta, el historiador francés y jesuita, Michel de Certeau (2007), planteó un problema en torno a la combinación de la experiencia mística y la acción política, que formulamos en los siguientes términos: ¿Qué pasa cuando la religión y la experiencia de la mística no es un repliegue a una interioridad, una ascesis o un exilio, una práctica de contemplación o aislamiento?¹

Sabemos que la formulación de preguntas además de un ejercicio de mentes inquietas, es una actividad que, de manera imperceptible, está influenciada por la dirección preponderante del conjunto de eventos que ocurren en un momento

* Una primera versión de este ensayo fue publicada en el libro *Violencia y sociedad. Un hito en la historia de las izquierdas en América Latina*, coeditado por Verónica Oikión y Miguel Ángel Urrego.

¹ En el siguiente párrafo, el autor expresa el problema de una manera muy precisa: “por último, las experiencias y las doctrinas se distinguen según con la prioridad que conceden a la visión (contemplación), o la palabra. La primera corriente pone el acento en el conocimiento, la radicalidad del exilio, las iniciaciones inconscientes que liberan al individuo de su conciencia, la inhabitación del silencio y la comunión espiritual: místicos ‘gnósticos’ y místicos del *Eros*. La segunda relaciona el llamado con una *praxis*; el mensaje, con la ciudad y el trabajo; el reconocimiento de lo absoluto con una ética y la ‘sabiduría’ con los intercambios fraternos: mística del *Ágape*” (De Certeau, 2007, p. 364).

dado. Razón por la que creemos que la inquietud de De Certeau por analizar otras relaciones entre política y religión era sintomática del sentir de la intelectualidad francesa en contra de los horrores del poder tecnológico desplegado en la Segunda Guerra Mundial. En otras palabras, manifestaba el rechazo de algunas corrientes intelectuales europeas al “materialismo” inherente al periodo de la nueva modernización de las democracias occidentales.

También en América Latina los intelectuales expusieron preguntas semejantes influenciadas por las características continentales. Así, por ejemplo, los sucesos conducentes al auge de la “modernización” al tiempo que demostraban la necesidad de separar el dominio del Estado del área de acción de la Iglesia, igualmente cuestionaban la *praxis* tecnológica inmersa en las propuestas occidentales de laicidad. Junto con las profundas crisis y desigualdades socioeconómicas y la extrema violencia de origen gubernamental, tales circunstancias acompañaron el surgimiento de grupos revolucionarios de distinto tipo que buscaron caminos variados para manifestarse.

En Colombia, tales problemas fueron los adecuados a un país muy religioso y obediente a instituciones tradicionales de carácter político partidista, sindical, eclesiástico y familiar, entre otros, con un gran porcentaje de población de origen rural, una guerra civil de más de dos décadas y apenas algunos profesionales provenientes de sectores distintos a los de la élite. Asimismo, resultaron de movimientos campesinos que se rebelaron contra el *estatus quo*, a los que se les unieron grupos de izquierda radical conformados por intelectuales y estudiantes universitarios.

Este ensayo trata entonces sobre el estallido de los signos del misticismo, asociado a la experiencia política radical de grupos revolucionarios y religiosos que fueron seguidores del ex-sacerdote y guerrillero Camilo Torres Restrepo (1929-1966) durante los últimos años de la década del sesenta en Colombia y describe el papel que en dicha *praxis* desempeñó el conocimiento científico.

Revolucionarios

Los historiadores identifican las fases de las continuas luchas armadas colombiana con cambios en las relaciones sociales de producción y diferencian varios momentos (Cf. Zuleta, 2005, pp. 54-70): con el nombre de violencia señorial,

denominan la serie de guerras civiles que sucedió entre la tercera década del siglo XIX y principios del XX, lapso que consideran de construcción nacional y caracterizan como privilegiado por relaciones económicas feudales. Al segundo momento, llamado por ellos *Violencia política clásica*, le asignan los años entre 1940 y 1960, cuando dicen que fue derrocada la estructura política y social que fortaleció a las organizaciones obreras y sindicales. Igualmente, entienden el momento del que trata este trabajo como específico a la lucha de clases que, según su entender, se inició en los mediados de los sesenta cuando comenzó la actuación de los movimientos armados de izquierda, y duró hasta los ochenta. Por último, identifican un cuarto momento que llaman de generalización de la violencia y refieren a la situación del país desde finales de los ochenta hasta hoy.

Precisamente en los mediados de los sesenta, la lucha armada calificada de partidista (liberal, conservadora y comunista), se autoproclamó revolucionaria.² Además de las agrupaciones comunistas, surgieron organizaciones marxistas-leninistas, maoístas y trotskistas que, pese a sus diferencias, compartían el rechazo por el Partido Comunista. Según ellas, las agrupaciones comunistas manifestaban una “línea reformista, pacifista, electorera”, a la vez que se basaban

² El 20 de julio de 1964 el movimiento campesino de Marquetalia se proclamó movimiento guerrillero con el nombre de “Estado Mayor del Bloque Guerrillero del Sur”. Un año después, en La Segunda Conferencia Guerrillera, el “Bloque Guerrillero del Sur” tomó el nombre de “Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia” (FARC). Este es un aparte de su proclama: “Nosotros somos nervio de un Movimiento Revolucionario que viene desde 1948. Contra nosotros, campesinos del sur del Tolima, Huila, Cauca y Valle sobre el nudo de la Cordillera Central, desde 1948 se ha lanzado la fuerza del gran latifundio, de los grandes ganaderos, de los gamonales de la política oficial y de los comerciantes de la violencia (...) desde hoy, 20 de julio de 1964 somos un Movimiento Guerrillero que levanta como bandera de lucha el siguiente programa (...) hacemos un llamamiento a todos los estudiantes, a los artesanos, a los pequeños industriales, a los comerciantes, a la burguesía nacional antimonopolista que esté dispuesta a combatir contra el imperialismo, a los intelectuales demócratas y revolucionarios, a los partidos de izquierda y de centro que quieran un cambio...” (Arenas, 1985, pp. 86-88).

en la consigna, fruto de los esquemas de autodefensa, ¡combinación de todas las formas de lucha!³

Esas disputas evidenciaron un asunto que venía formándose subterráneamente desde hacía unos años pero que todavía no se había expresado de manera abierta, concerniente al replanteamiento del papel del intelectual y su compromiso político (Cf. Sánchez, 2005, pp. 241-260). A partir de 1965, movimientos políticos de distinto carácter establecieron fuertes vínculos con la acción radical, lo que dio lugar a varias tendencias que promovieron prácticas revolucionarias diferentes. Como condición para cambiar la sociedad, una de tales tendencias conformó un mecanismo en el que articuló cuestiones consideradas habitualmente como heterogéneas: el empleo de métodos científicos, la acción política radical y la práctica pastoral y social.

Efectivamente, en 1965, agrupaciones provenientes de todo el país, estudiantiles, profesoras, sindicales, obreras, abstencionistas, religiosas, partidistas y artísticas, se aglutinaron alrededor del Frente Unido, movimiento político liderado por el sacerdote católico y sociólogo Camilo Torres Restrepo que promovía la transformación de la sociedad colombiana a través de maneras pluralistas de participación y por caminos distintos al electoral representativo.⁴

³ Según el historiador Pizarro (1989), “en el más riguroso secreto el IX Congreso del Partido Comunista... aprueba por primera vez la tesis de la necesidad de combinar todas las formas de lucha” (p. 25). El Secretario del Partido Comunista colombiano Gilberto Viera, al hablar de esta consigna señaló lo siguiente: “Ha sido necesario aceptar la inevitabilidad (sic) de la lucha armada, pero, al mismo tiempo, participar en todas las formas de lucha (...) Reivindicamos como justa la lucha armada y estamos también en la vía que ustedes llaman ‘pacífica’, estamos en la acción de masas y tenemos aliados en el parlamento (...)” (citado por Harnecker, 1990, p. 78).

⁴ El *Frente Unido* fue un movimiento contestatario, abstencionista y transversal de fuerza inusitada, que aglutinó durante el año de 1965, sectores estudiantiles, campesinos y obreros, tendencias radicales del liberalismo y los denominados “no alineados” con los partidos liberales y conservadores, e incluso de sectores del Partido Comunista (Cf. Proletarización, 1975). Camilo Torres dio a conocer por primera vez la plataforma del Frente Unido en Medellín en “una conferencia programada por el Comando Departamental de Juventudes Conser-

Precisamente, el ingreso de Torres en 1965 a la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN), junto con su muerte ocurrida unos meses después en el primer enfrentamiento con el Ejército, condujo a una fuerte crisis en el Frente Unido.⁵ Al poco tiempo se disolvió y los diversos grupos que lo integraban optaron por actuar de manera independiente (Cf. Dussel, 1967; Muni-proc, 1969). Ello generó un ambiente de fuertes polémicas y debates en diversos sectores de la sociedad colombiana, y también cambios de actitud sobre la lucha armada (Cf. Sánchez, 2008).

vadoras de Antioquia, a los que fueron invitados ‘todos los sectores estudiantiles y sindicales de Antioquia’”, en marzo de 1965 (Torres, C. S/F, p. 40). El preámbulo de la plataforma es el siguiente: “1) Las decisiones necesarias para que la política colombiana se oriente en beneficio de las mayorías y no de las minorías, deberán partir de los que tengan el poder; 2) Los que poseen actualmente el poder real constituyen una minoría de carácter económico que produce todas las decisiones fundamentales de la política nacional; 3) Esta minoría nunca producirá decisiones que afecten sus propios intereses ni los intereses extranjeros a los cuales está ligada; 4) Las decisiones requeridas para un desarrollo socio-económico del país en función de las mayorías y por la vía de la independencia nacional afectan necesariamente los intereses de la minoría económica; 5) Esas circunstancias hacen indispensable un cambio de la estructura del poder político para que las mayorías produzcan las decisiones; 6) Actualmente las mayorías rechazan los partidos políticos y rechazan el sistema vigente, pero no tienen un aparato político apto para tomar el poder; 7) El aparato político que se organice debe buscar al máximo el apoyo de las masas, debe tener una planeación técnica y debe constituirse alrededor de los principios de acción más que alrededor de un líder para que se evite el peligro de las camarillas, la demagogia y el personalismo” (Frente Unido, 1965, pp. 4-6).

⁵ El Ejército de Liberación Nacional (ELN) se da a conocer en la región colombiana de Santander, en el año de 1965. De orientación *foquista*, contaba entre otros, con integrantes provenientes de los siguientes sectores: el movimiento estudiantil universitario (como la Federación Universitaria Nacional FUN y la Asociación Universitaria de Estudiantes de Santander AUDESA), el liberalismo radical (Movimiento Revolucionario Liberal MRL), organizaciones comunistas (Juventud Comunista JUCO) y de las guerrillas liberales de mediados del siglo xx en el país (Cf. Zuleta, 2005).

Además de manifestarse en los ámbitos políticos, las polémicas se exteriorizaron en los espacios universitarios y en las organizaciones estudiantiles y profesorales. Una muy importante de ellas tuvo lugar en la Universidad Nacional donde Torres había sido capellán (*Cf. Manifiesto*, 1968). Otra más pequeña, de la que trata este ensayo, se presentó en la Facultad de Ciencias Humanas de esa universidad, donde el líder había sido profesor en el programa de Sociología, junto con Orlando Fals Borda y un equipo de sociólogos e investigadores (*Cf. Zuleta y Sánchez*, 2007, pp. 124-141).

Efectivamente, unos años antes de los sucesos señalados, el grupo de profesores y estudiantes de Sociología trazó una línea de acción destinada a “mejorar” la sociedad, a través del conocimiento objetivo sobre la realidad nacional, estimulado por la puesta en funcionamiento de políticas eficientes de investigación (*Cf. Fals Borda*, 1959). Poco a poco el grupo había ido variando de dirección y, por los mismos años de estos eventos, de modo tácito, no explícitamente, admitió como necesaria la “transformación” de la sociedad en lugar de su “mejora” e, incluso, en distintos escenarios advirtió que si no se actuaba con prontitud, en el país se iba a producir una revolución armada (*Cf. Torres*, 1963).

Con la explosión de movimientos políticos diversos y después de lo ocurrido con el Frente Unido y su líder, la dirección preponderante en la Facultad también se diversificó y en la carrera de Sociología surgieron varias tendencias teóricas y políticas. En 1966, la balanza se inclinó en favor de una vertiente de carácter marxista, muy académica y ortodoxa, que consideraba a la anterior demasiado cercana a los intereses estadounidenses y, por consiguiente, en favor del “imperialismo” (*Cf. Manifiesto*, 1968). Derrotados, los antiguos líderes buscaron modos diferentes para hacer sus propuestas.

En 1967, Fals Borda (1973) publicó el libro *La Subversión en Colombia* en el que invitó a todos los grupos “subversores” del país a valorar la actuación de Torres dentro de un marco revolucionario y a emplear planteamientos del marxismo.⁶ En este texto, se distanció abiertamente de lo que llamó el “acade-

⁶ La primera edición del libro la hizo la Serie Monografías Sociológicas de la Universidad Nacional en 1967. En 1968, Tercer Mundo Editores publicó la segunda edición en español y en 1969, Columbia University Press en inglés. En el prólogo a la segunda edición, el autor

micismo preponderante en la enseñanza”, y afirmó que el “método de la contradicción” de la sociología marxista del conflicto facultaba construir un conocimiento “de la situación real colombiana... manera propia de ver y entender en su conjunto nuestros actuales conflictos y la naturaleza de nuestra sociedad dependiente y explotada” (p. 59). En un estudio sobre las revoluciones latinoamericanas publicado unos meses después, el profesor fue más explícito: evaluó positivamente la acción de las guerrillas en la región y subrayó que estos grupos eran “símbolos de la protesta social” que estimulaban “el contrapunto dialéctico entre ideología y utopía como medio para alcanzar un nuevo orden...” (Fals Borda, 1968b, p. 50).

Por estos mismos años, Fals Borda y un grupo de intelectuales colombianos crearon la Fundación Rosca. Resultado de “una iniciativa de sociólogos, antropólogos, economistas e historiadores colombianos” que indagaban por “salidas nuevas y más eficaces a las ciencias sociales”, tenía por propósito “realizar trabajos y buscar nuevos métodos de investigación y acción social, destinados a aumentar la eficacia de la lucha por la justicia y la autonomía en Colombia” (Fals Borda, 1973, p. 49). Igualmente, promovía “la dinamización de la cultura popular necesaria para este esfuerzo simultáneo de construcción científica y de cambio social” (*Ibid.*).

De forma casi simultánea, con el nombre de una pequeña finca situada en las afueras del municipio de Viotá (Cundinamarca), en junio de 1968, intelectuales muchos de ellos religiosos y en su mayoría colombianos, conformó el Colectivo Golconda. Estaban en desacuerdo con los lineamientos esgrimidos por la Iglesia Católica en el país hasta entonces y consideraba que había que actuar de manera mucho más enérgica frente a las condiciones sociales y económicas de “injusticia” (Golconda, 1968). Basados en algunos de los planteamientos de Fals Borda, de Torres, y del Concilio Vaticano II, trazaron otros caminos para la

dice: “Por eso, la presente edición se dirige a los grupos ‘subversores’ de este país, entendidos como los proponemos en este libro, y que pueden hallarse en muchos sectores sociales, así al descubierto como en la clandestinidad, en la ciudad y en el campo, y entre grupos inconformes, rebeldes y de protesta por causa” (Fals Borda, 1968a, p. XV). En 1973, el autor publicó un artículo sobre este texto que aporta nuevas luces sobre la cuestión.

acción pastoral. Se valieron de varios de los presupuestos de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín en agosto y formularon una proclama en un encuentro realizado en la ciudad de Buenaventura en el mes de diciembre (*Ibid.*, p. 1). Entre los presupuestos que retomaron de la II Conferencia de Obispos de Medellín, cabe resaltar el siguiente:

Por lo tanto, les hacemos un llamamiento urgente a fin de que no se valgan de la posición pacífica de la Iglesia para oponerse, pasiva o activamente, a las transformaciones profundas que son necesarias. Si se retienen celosamente sus privilegios y, sobre todo, si los defienden empleando ellos mismos medios violentos, se hacen responsables ante la historia de provocar “las revoluciones explosivas de la desesperación”. De su actitud depende, pues, en gran parte el porvenir pacífico de los países de América Latina. (II Conferencia, 1968, s/p)

De acuerdo con la proclama de Golconda (1968), la crisis socioeconómica del país era fruto de la organización colonial y de dependencia de casi 500 años, que generó “la... estructura distorsionada, que suele calificarse equívocamente de subdesarrollo” (p. 4). Asimismo, esa distorsión estimulaba “a pensar en términos puramente cuantitativos” que hacían creer que “la superación... podría realizarse por la simple intensificación del esfuerzo, sin necesidad de cambios estructurales” (*Ibid.*). Dado lo anterior, el grupo invitaba a las organizaciones religiosas y de intelectuales del país a comprometerse con el cambio de la sociedad mediante caminos distintos a los que habían utilizado tradicionalmente, en los que manifestaran una actitud en favor de las víctimas y no de los victimarios. Puesto que según ellos era menester desplazar el lugar ocupado por “las clases dirigentes de nuestro país por medio de las cuales se ejerce la dependencia del exterior”, el atraso de Colombia era “imposible de superar sin una verdadera revolución” (*Ibid.*, pp. 4-5). Al calificar la acción de Camilo Torres de ejemplo y “guía de la acción revolucionaria” así como de estimulante del “fuerte movimiento cristiano...de toda América Latina encaminado a... la acción revolucionaria...”, aconsejaron seguir su “actitud tendiente a eliminar todas aquellas circunstancias que conspiran contra la dignidad humana” (*Ibid.*, p. 8).

La acción política no era suficiente para el Colectivo. Como lo hicieron Torres y el grupo de profesores y estudiantes unos años antes en la universidad, Golconda propició el empleo del conocimiento científico como herramienta útil para el cambio. Rechazó las “actitudes simplemente emocionales” y propuso “una interpretación racional de la situación” de “las mayorías”, mediante “los estudios sociológicos, la investigación científica, la búsqueda y aplicación de metodologías acordes con las circunstancias, la vida participante en la comunidad y el comprometimiento con las clases populares...” (Guzmán, 1970, p. 364). Igualmente, sugirió el aprovechamiento científico de las circunstancias de “unidad de cultura, de modo de producción y de lenguaje en América Latina... para forjar en común la lucha de nuestros pueblos en la integración de los cristianos con los hombres que luchan por esta misma liberación” (*Ibid.*). También la elaboración “de una metodología científica de investigación y de trabajo” que no cayera “en el empirismo y en el practicismo” (1968, p. 8). Por último, invitó a comprometerse “cada vez más en las diversas formas de acción revolucionarias contra el imperialismo y la burguesía neocolonial”, así como a abandonar “actitudes meramente contemplativas y, por tanto, justificadoras” (*Ibid.*)

La unión entre revolución, religión y ciencia estuvo hecha. No obstante, el camino a seguir en términos de planteamientos doctrinales y científicos no era fácil. Mucho menos lo era la justificación de la violencia. Ello dio pie a varias divisiones internas, unas en pro y otras en contra de su uso. Nos interesa resaltar la manera como lo doctrinal y lo intelectual justificaron la praxis política radical. A continuación, lo mostramos.

Pastores

Golconda trazó la noción de “militancia pastoral” a partir de la concepción de lo “popular” resultado de su interpretación de uno de los textos del Concilio Vaticano II. Sin desmentir los mandatos de la doctrina cristiana, asumió que la idea de “conflicto” inherente al método dialéctico hacía parte de la relación entre ciencia y fe planteada en un aparte del texto del Concilio. A través de esta consideración, fundamentó la propuesta de acercar la misión doctrinal y el “pueblo” mediante el conocimiento producto de técnicas de la contradicción, y calificó de

conciliatorias y en favor del desarrollismo, las estrategias científicas empiristas en boga. Entre otras cosas, el texto del Concilio señala:

La investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe. (Sección II, Numeral 36)

De manera similar como el apartado del texto del Concilio fue interpretado como aproximación entre ciencia y fe, Golconda planteó la militancia pastoral con base en la Encíclica *Populorum progressio*. Su justificación desarrolló la siguiente argumentación: primero, tomó de la Encíclica, la definición de “violencia institucionalizada” como la situación de injusticia “por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política” (Cf. Carta Encíclica, No. 30). Acto seguido, unió esa definición con la afirmación de la Encíclica de que “la insurrección revolucionaria” podía tener lugar “en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país” (*Ibid.*, No. 31). Igualmente, basado en la premisa de que la lucha armada era justificable cuando se utilizaba en “defensa de otra violencia hecha al hombre, negado en sus derechos fundamentales”, sostuvo que “la violencia y la no-violencia serían dos aspectos complementarios del amor cristiano al hombre” (García y otros, 1968, p. 18). Finalmente, antepuso a la acción armada, dos condiciones: “tener una viva conciencia de la ineficacia de los medios pacíficos para conseguir los cambios deseados” y “el

respaldo del pueblo” (*Ibid.*). Todo ello dio cabida a la idea de revolución, sin contradecir los principios del cristianismo.

El cambio de actitud que encarnó Golconda, desde la condena a la violencia revolucionaria hasta su aceptación con condiciones, no solamente tuvo lugar en el país, sino que también hizo parte de algunas de las corrientes religiosas de América Latina que abanderaron lo que se conoce como la *Doctrina de la Teología de la Liberación*. A finales de los sesenta, este cambio fue el objeto de un texto muy difundido en el continente, escrito por uno de los historiadores de la religión más importantes de Francia, el jesuita Michel de Certeau (2006a).⁷ Según el autor, el giro de los grupos religiosos brasileiros que habían unido la misión cristiana con la acción política se enmarcaba en el rechazo a “la idolatría que identifica lo absoluto con una sociedad, una nación con un grupo, el bien común con los intereses de algunos”, y en contraste, se inclinaba “por la defensa de los eliminados” (*Ibid.*, p. 166). Asimismo, era síntoma del retorno de algunos movimientos religiosos a la exigencia cristiana “que ayer se llamaba misionera” (*Ibid.*, p. 165).

Y del mismo modo en que el historiador jesuita asemejó la actividad de tales grupos religiosos con la de los antiguos misioneros católicos, Golconda propuso una “actitud pastoral militante” como camino para la conversión en comunitaria de la vivencia individual. Según sus reflexiones: “la conversión misma es un acontecimiento comunitario... Acaece cuando dejamos de actuar, de vivir, de pensar como un yo, para hacerlo como un nosotros” (García y otros, 1969, p. 3). De esta manera, justificó su crítica a la dirección preponderante de la Iglesia Católica y a la función de “idolatrar” (*Ibid.*).

Enmarcada en la utilización del conocimiento científico como herramienta para suprimir el “carácter negativo y emocional... la simple reacción... contra-

⁷ A partir de 1967, Michel de Certeau viajó por América Latina, con estancias en Brasil, México y Chile. A su regreso a Francia, en los finales de la década del sesenta, publicó algunos de sus trabajos sobre la Teología de la Liberación. Del Brasil trajo “el primer informe de documentos que demostraban el uso de la tortura, lo que durante algunos años le significó la prohibición de permanecer en tal país” (Giard, 2006, pp. 22-23).

cara del sistema y, por consiguiente, igual a él”, la conversión de lo individual en comunitario, según Golconda, demandaba el uso de la ciencia como “una herramienta de trabajo del hombre del pueblo” (García y otros, 1968, p. 12). Requería igualmente de “la democratización de la cultura” para que la enseñanza dejara de ser “mínima para las grandes mayorías” y se pusiera “al servicio de todo el pueblo” (*Ibid.*). En palabras de De Certeau (2006b):

El problema aparece en la forma de los cristianismos “populares”, ubicados durante largo tiempo del lado de la ignorancia... ¿Qué es lo que nos “permite” decir que los enunciados doctrinales hablan a los letrados o a ciertos medios de alguna cosa más y de algo diferente que de la experiencia particular?... ¿no sobrepasaban su derecho cuando, testigos *localizados*, se consideraban testigos *universales*, y eso por el solo hecho de ignorar a los otros y limitar la verdad a las redes restringidas de un medio o de una cultura? (pp. 132-133)

De acuerdo con los grupos de religiosos, la idea de conversión inmersa en la militancia pastoral y social favoreció “el desplazamiento del tema del desarrollo, al tema de la liberación” (Gutiérrez, 1972, p. 152). En el IX Congreso Latinoamericano de Sociología celebrado en México en 1970, un sociólogo y sacerdote colombiano explicó este paso de la siguiente forma:

Con la segunda Conferencia General, Medellín 1968, al exigir la “liberación” el episcopado opta por una expresión rotundamente política. Ya no se insiste tanto en lo de “desarrollo”, nuevo nombre de la “paz” ni en la “integración”. Al cargar el acento sobre el vocablo liberación se denuncia una situación de servidumbre que hay que romper, se llama a una lucha, a una acción política en procura de cambios rápidos y profundos. Para decirlo, en una palabra: a una revolución. (Guzmán, 1970, p. 381)

El giro desde el proyecto de desarrollo hacia el de liberación se entrelazó con la idea de *compromiso* promovida por la Investigación Acción Participativa, metodología que fue formulada por los intelectuales de la Fundación Rosca como una alternativa para cambiar lo que juzgaban como desarrollista, es decir,

la tendencia científica preponderante en las políticas públicas del país. A través de este entrecruzamiento, Rosca propició que el científico dejara de lado “la actitud moralista” con la cual hacía “sonar trompetas apocalípticas para despertar a las clases dirigentes e inducirlas a ser más responsables” (Fals Borda y otros, 1972, p. 21). También que abandonara la actitud “conscientemente comprometida con el sistema” con la que empleaba a la ciencia “para que las clases dirigentes se perpetuaran en el poder mediante cambios dosificados y virajes calculados “científicamente”. Según Rosca, la Investigación Acción Participativa era una buena alternativa en la medida que daba herramientas concretas para “la adopción de una perspectiva propia para el estudio de la realidad nacional... de la actividad social, política y económica” (Fals Borda, 1973, p. 49). El análisis agregaba:

Es posible que las ciencias sociales en Colombia sean más claras y eficaces al cabo de esfuerzos de búsqueda autónoma como el que trata de adelantarse con el método de estudio-acción. Sobrevivirán y se acumularán aquellos conceptos y técnicas que pasen por la prueba de fuego de la experiencia revolucionaria. Estos serán seguramente los mismos que aplicarán futuras generaciones de observadores-militantes en las subsiguientes etapas de reconstrucción nacional, cuando las clases populares habrán conquistado el poder. (*Ibid.*, p. 61)

Entonces, para estos grupos de intelectuales y religiosos, el proyecto de *liberación* no solamente significó una lucha externa para lograr cambios objetivos, sino que también supuso una lucha interna para alcanzar cambios subjetivos. Como componente fundamental de las nociones de militancia y compromiso, el proyecto no era contrario a los principios del cristianismo, puesto que, según sus premisas, más que a la teoría marxista, se acercaba a los cambios subjetivos de toma de conciencia obrera que demanda la emancipación marxista; asimismo no se oponía a la fe, sino que fortalecía la creencia (el cambio subjetivo) al combinarla con el materialismo (el cambio objetivo). De forma que, asemejándose al “marxismo”, como camino para la *conversión* y requisito para el florecimiento de lo colectivo, estimuló una práctica singular en los individuos que se

comprometieron con éste. Sobre esta práctica subjetiva trata el último apartado del ensayo.

Místicos

La concepción de experiencia mística recogió los escritos de Camilo Torres del momento inmediatamente anterior a su ingreso al ELN (Cf. Fals Borda, 1967; 1968a).⁸ En ellos Torres afirmaba, entre otras cosas, lo siguiente:

Soy revolucionario como colombiano, porque no puedo ser ajeno a las luchas de mi pueblo. Soy revolucionario como sociólogo, porque gracias al conocimiento científico que pude adquirir de la realidad llegué al convencimiento más absoluto de que soluciones eficaces no se logran sino gracias a la revolución. Soy revolucionario como cristiano, porque la esencia del cristianismo es el amor al prójimo y solamente por la revolución puede hallarse el bien de la mayoría. (citado por Hernández, 1998, pp. 86-87)

De esta manera, el sacerdote-guerrillero invirtió la fórmula privilegiada por la estrategia del desarrollo: mientras que en sus primeros escritos suponía que el uso de la técnica funcionaba como mecanismo desencadenante del cambio

⁸ La figura de Camilo Torres Restrepo será rememorada por Fals Borda en el discurso inaugural del II Congreso Nacional de Sociología en agosto de 1967 en Bogotá, como “homenaje de agradecimiento”. En sus palabras (1967): “el Padre Torres encabezó el movimiento de independencia intelectual de aquel entonces, no sólo respecto a la herencia teórica y un poco superficial que habíamos recibido, sino en relación con la orientación de la labor científica, que había de dirigirse más y más hacia la problemática colombiana”. El libro *La Subversión en Colombia* saca del *campus* universitario la polémica con respecto a la significación de ciencia que estaba teniendo lugar en la Universidad Nacional. En sus páginas iniciales, el autor afirma: “la influencia intelectual y personal del Padre Torres ha sido y seguirá siendo importante. Fue el tipo de subversor moral, de los que abren trocha nueva. Por eso, el dedicarle este libro es no sólo un acto de amistad, sino uno de justo reconocimiento a su contribución para entender el sentido de la época en que nos ha tocado vivir” (Prólogo, 1968a, p. XXII).

social, en éstos últimos asumía que el cambio social era la condición que permitía el despliegue acertado de lo técnico. Tal giro en el papel atribuido a la técnica, desde medio hasta finalidad, le abrió campo a otro modo de comprensión de la democracia.

De acuerdo con la introducción de algunos miembros del Colectivo Golconda a los escritos de Torres, en los de su última época el sacerdote señalaba explícitamente la necesidad del pasaje “del templo a la nación” y, para ello, ponía como condición la *praxis* política del intelectual y del religioso, manera para desafiar a “toda la sociedad liberal que considera que las soluciones se dan en la contemplación y en el conocimiento de los problemas” (Zabala y otros, 1970, pp. 15 y 24).

Grupos de la *Teología de la Liberación* recurrieron a una concepción parecida en aras de bosquejar una relación entre religión y política. Para tal propósito hicieron uso de la idea cristiana de *escatología*. De acuerdo con sus escritos, era necesario que el término dejara de entenderse como una “ruptura de la fe cristiana con los poderes de este mundo o como un pesimismo histórico” que lleva a la parálisis (Gutiérrez, 1972, p. 278). También, que abandonara su enclave en lo atemporal y en la “evasión de la historia”. Por el contrario, había que insertar la palabra en la historia, y “en una clara y enérgica incidencia en lo político y en la *praxis* social” (*Ibid.*). A través de este uso, invitaban a los católicos a relacionar al pasado, al presente y al futuro en el mundo terrenal y no sólo en el espiritual.

De forma similar a la postura de Torres en contra de la actitud de contemplación del intelectual, estos grupos tomaron distancia del llamado a la compasión hecho por la Iglesia Católica a las elites de América Latina, tal como lo sugería la Encíclica *Populorum Progressio*.⁹ Para cambiar las estructuras sociales, económicas y políticas “de los países calificados de subdesarrollados” propusieron

⁹ Dice un aparte el numeral 83 de la encíclica *Populorum Progressio*, lo siguiente: “Finalmente, nos dirigimos a todos los hombres de buena voluntad conscientes de que el camino de la paz pasa por el desarrollo. Delegados en las instituciones internacionales, hombres de Estado, publicistas, educadores, todos, cada uno en vuestro sitio, vosotros sois los conductores de un mundo nuevo” (1967, s/p).

la acción política radical en lugar de la compasión (Cf. Gutiérrez, 1972, p. 65). Justificaron la proclama del siguiente modo:

Populorum Progressio es un texto de transición. En efecto, aunque denuncia con energía el ‘imperialismo internacional del dinero’, y una ‘injusticia que clama al cielo’, así como una separación creciente entre países ricos y países pobres, se dirige, en última instancia, a los grandes de este mundo para que tengan a bien realizar los cambios necesarios. Adoptar resueltamente el lenguaje de la liberación, que esboza la misma encíclica, habría permitido dirigirse de modo más decidido y directo a los oprimidos para que rompan con su situación actual y tomen las riendas de su destino. (Gutiérrez, 1972, p. 65)

La concepción de democracia fue incluida dentro de una idea religiosa en la que el mecanismo de conformación de lo colectivo incluyó el ejercicio de la violencia política como posibilidad digna de *praxis*. En algunas organizaciones de carácter científico, tal concepción suplantó “la contemplación del sabio” por el activismo intelectual, mientras que en otras de carácter religioso suplantó la compasión cristiana por la militancia pastoral. En ambas tendencias, la concepción de democracia asumió al sujeto como actor responsable “de su liberación”. De acuerdo con Gutiérrez: “en la medida en que se toma conciencia de la situación de violencia existente y legalizada, la cuestión de la contra-violencia abandona el plano de los criterios éticos abstractos para colocarse en forma más resuelta en el de la eficacia política” (1972, p. 139).¹⁰

¹⁰ El llamamiento a los sacerdotes del continente en el texto denominado “América Latina, Continente de Violencia” es ilustrativo. Entre otros asuntos, recalca lo siguiente: “en la consideración del problema de la violencia” hay que evitar “por todos los medios equiparar o confundir la *violencia injusta* de los opresores que sostienen este ‘nefasto sistema’ con la *justa violencia* de los oprimidos que se ven obligados a recurrir a ella para lograr su liberación” (Documento, 1969, p. 106). El mismo llamamiento fue hecho por sacerdotes colombianos en el IX Congreso Latinoamericano de Sociología. En sus palabras: “El cambio social en nuestro continente parte de esta premisa fundamental: América Latina, al menos

Además de orientar la acción de conversión hacia la toma de conciencia política, estos grupos constituyeron un modo particular de praxis subjetiva. Por ello, adicionalmente a la descripción que hicimos de los componentes objetivos de conformación de lo político, a continuación, mostramos algunos elementos empleados como técnicas de experimentación por la metodología de Investigación Acción Participativa, los cuales asemejamos a una operación de subjetividad.

A la manera de Spinoza y de Nietzsche, entendemos el término *operación de subjetividad* como aquellos conjuntos de prácticas, valores y creencias que paulatinamente van conformando a los sujetos demandados por un colectivo, y que se manifiestan de formas múltiples como, por ejemplo, los rituales, las costumbres, los hábitos y los sistemas valorativos, entre otros (Cf. Spinoza, 1980; Nietzsche, 1992). Tienen la particularidad de que ocurren cuando existe la aceptación voluntaria de los individuos para participar en los grupos, por lo que se diferencian de los procesos de socialización. Asimismo, suponen distintas fases de transformación individual.

Generalmente, la literatura académica deja de lado estas operaciones y prefiere enfocarse en las ideas y los eventos, o las examina como “grandes tribulaciones” que prueban “el esfuerzo exagerado de pertenecer para quienes conforman estas organizaciones. Por ello, cuando describe este tipo de cosas, las asimila bajo la forma de diarios o biografías: por ejemplo, las biografías de Walter J. Broderick, *Camilo Torres el cura guerrillero* y *El guerrillero invisible* narran de modo epopéyico, las “grandes tribulaciones” que siguieron estos personajes para ser admitidos como “uno más” de la guerrilla (1977, 2000). Nosotros preferimos analizarlos como un componente fundamental mediante el cual esta práctica militante conformó una singularidad.

La Investigación Acción Participativa empleó la técnica de la *inserción* para romper con las limitaciones de la “observación por participación” y la “observación por experimentación” (Fals Borda, 1973, p. 50). Tomada del procedimiento conocido como “observador militante” y desarrollada “por diversos marxistas,

en la mayoría de sus naciones, debe pasar por una revolución política y social fundamental” (Guzmán, 1970, p. 367).

notablemente por Lenin, Mao y Giap”, su uso involucró de modo voluntario “al científico dentro del proceso que estudiaba” y, al contrario de la observación participativa, lo estimuló a valerse de “una posición dentro de determinadas alternativas” en favor de las comunidades en donde actuaba y de sus luchas en contra de la explotación (*Ibid.*).

Era menester entonces que el científico cambiara sus puntos de referencia y en lugar de dirigir su mirada hacia la teoría europea o estadounidense, la encaminara hacia el sentir y el vivir de los grupos de base que conformaban la comunidad donde trabajaba, es decir, hacia “grupos campesinos organizados..., obreros..., indígenas y negros con elementos marginados de tugurios, y..., otros grupos del proletariado y hasta el lumpen-proletariado, en la ciudad y en el campo” (*Ibid.*, p. 53). En vez de cumplir con los papeles tradicionales de director o de sabio, debía adoptar “la ideología de la clase proletaria...” y romper cualquier rastro de “identificación con las clases opresoras” (*Ibid.*). Ello le permitía “el descubrimiento y formación de cuadros locales” para incorporarlos “al proceso de estudio-acción, enriqueciéndolo...” (*Ibid.*: pp. 53, 56). Para tal fin, empleaba dos procedimientos científicos y políticos: el primero, denominado *incentivación*, consistía en fomentar la “agitación táctica” mediante diversos elementos de la localidad, tales como luchas cívicas, salariales, por la tierra, obras públicas, escuelas, puestos de salud, etcétera (*Ibid.*, p. 55); el segundo, llamado *recuperación crítica*, consistía en determinar elementos institucionales, históricos y tradicionales, de organización de las comunidades, “útiles para enfrentarse, en el pasado, a los enemigos de las clases explotadas” como por ejemplo, “el resguardo, el cabildo, el cambio de brazos, ...” (*Ibid.*)

Estos procedimientos suponían una serie de obligaciones, tanto para los científicos como para los grupos de base de las comunidades. Los primeros debían valorar, utilizar y “cuidar bien a los cuadros” (*Ibid.*, p. 57). Los segundos aportaban “su experiencia para la comprensión de los fenómenos” (*Ibid.*). El resultado esperado de esta combinación era “una feliz síntesis de la teoría y la práctica, donde la inserción ya no se vería dicotomizada..., sino hecha dentro de un mismo proceso histórico que cobijaría a todos por igual, sin distinción entre intelectuales y trabajadores” (*Ibid.*).

En síntesis, la participación en la cotidianidad de la comunidad fue la condición primera para que el extraño alcanzara una actitud política y el nativo, una intelectual. Una vez que se formaba parte, la metodología propiciaba que uno aprendiera del otro y que imitara lo que el otro hacía, para que, del aprendizaje común, surgiera el compromiso. Finalmente, esperaba que el aprendizaje diera cabida a una nueva conexión que volvía indiscernibles ambos papeles, el de intelectual y el de político, y daba forma a la “militancia intelectual”.

Dicha experiencia ha dado pie a varios tipos de interpretaciones. Según algunos historiadores, al permitir que el espacio de acción de la disidencia fuera capturado por lo religioso, debilitó todavía más la construcción del Estado-nación moderno (Cf. Restrepo, 1988). Según otros, fue la manifestación de una expresión del “éxtasis” mesiánico que, al combinar formas políticas “particularistas” como el caudillismo y el clientelismo, desembocó en “pequeñas tiranías” ajenas a la democracia (Cf. Archila, 2003; Pizarro, 1995; De la Roche, 1994). A nuestro juicio, lo que la diferenció de otras prácticas revolucionarias fue la operación de subjetividad que puso en marcha.

Fanatismo y capitalismo

En varios lugares hemos dicho que la violencia política colombiana no es un efecto de fallas estatales, sino de una práctica que hemos denominado *crueledad*. La crueldad no se refiere al abuso del considerado como amigo, contra el valorado como enemigo, sino al abuso de amigos y enemigos, estimados como superiores, sobre aquellos estigmatizados como inferiores. Su puesta en marcha, no es un asunto exclusivo de Colombia, sino que es general de Occidente, desde el momento en que la modernidad convirtió a la naturaleza en el objeto de representación, y en el medio para que el “hombre blanco” dominara el mundo y desplazara a Dios. Desde entonces, la crueldad se manifiesta mediante el permiso que se le concede a las mayorías o los vencedores, de imponer sus prejuicios, para subordinar y sacar provecho de las minorías o los vencidos, considerados como naturaleza: para discriminar a las mujeres, destruir los pueblos originales, despojar a los más débiles, marginar a los diferentes, etcétera.

Los estudiosos de la violencia suelen explicarla como la incapacidad del país de volverse moderno, que se manifiesta entre otras, en su supuesta imposibi-

lidad de establecer separaciones entre los ámbitos religioso y estatal y por consiguiente, de construir un Estado laico. Nosotros quisimos mostrar en contraste, que sólo nuevas experiencias de vida, o nuevas subjetividades, pueden poner en jaque la crueldad moderna.

En la actualidad, cuando la crueldad moderna es cada vez más aceptada, sin requerir de tapujos o hipocresías, experiencias como la que analizamos que establecen vínculos entre actividades revolucionarias, pastoriles y místicas, están siendo atrapadas por las tenazas del capitalismo. Justamente, el capitalismo se protege y se fortalece, al hacer que sean vistas igual a lo que aprecia como fanatismos y, al mismo tiempo, al promover los fanatismos que ve y que aprecia, para incentivar guerras de alta intensidad y generar caos a niveles cada vez más insospechados. Impide que sean vistas las diferencias y que se aprecien sólo las semejanzas de modo que toda forma de vida resulta siendo puramente capitalista. En últimas, fomenta una mezcla de la que resulta lo mismo, en donde prima la autorización de los más fuertes a sacar provecho de los más débiles.

Insistimos, la novedad no es buena o mala, sino que pone en cuestión el sentido común y, por lo tanto, hace visibles los prejuicios. El reto consiste entonces en sacar a la luz aquellos modos de vivir que se escapan de lo valorado como normal y hacen tambalear la práctica de la crueldad, pero que son imperceptibles porque no dejan ver lo que es usualmente apreciado y no aprecian lo que usualmente se deja ver.

Posdata

Muchas cofradías intelectuales reinantes se vieron sorprendidas cuando su diagnóstico de “déficit” civilizatorio, que hacía de Colombia la cifra de una secularidad nunca alcanzada, empezaba a extenderse por el Occidente. ¿Cómo explicar ahora que la violencia generalizada no era simplemente el arcaico resultado de una “falla” en los procesos de socialización colombianos? La cuestión ya no era entonces de unos pocos irredentos. Ahora tenemos el resurgimiento en las ciencias humanas y sociales del dilema sobre religión y secularidad, de la mano por supuesto del reavivamiento, a lo largo y ancho de todas las Américas, de posturas religiosas asociadas con cualquiera de las gamas de la derecha: los reaccionarios, los tradicionalistas y los que aún buscan instaurar una monar-

quía, las tecnocracias “neutras” que ya no necesitan ocultar su devoción por el anarcocapitalismo, los nazis tropicales. ¿Cómo responder entonces? ¿Cómo reaccionar, para no perder el puesto en el tribunal que tanto se habían esmerado en cimentar?

El sentido común remodelado por la excitación, el moralismo y el pánico de nuestros días acudió entonces en su ayuda: fanático ya no es sólo el religioso, sino el ciudadano del común que aún cree en “derechas” e “izquierdas”, que aún sienta postura, que no acepta todas las voces, que es “dogmático”. Si no eres como nosotros, dicen, si no eres capaz de sentir nuestro rencor, entonces por lo menos *haz de ser de centro*, credo que permitió sobreaguar la crisis a estas cofradías, ahora de la mano de miles de voces exaltadas confesándose a diario en las redes sociales, en la calle, en la vida diaria. Fanático termina siendo el que se rehúsa a ser un nihilista para el que todo vale. La dirección predominante de alcance global que tomó la relación entre religión y sociedad, llena de rencor frente a los desórdenes de los sesentas, frente a aquellos que no sólo mataron a Dios sino a la familia, nos recuerda que es hora de hacer brotar sin estupor alguno la “venganza subterránea”, agazapada por tanto tiempo pero siempre ahí; ahora que la correlación de fuerzas ha girado, y finalmente está permitido propagar sin pena alguna el veneno, es tiempo de dar renovado sentido a la impotencia. Y de ganar elecciones por supuesto. Frente a cualquier escaramuza subjetiva, dicen ahora al unísono cofradías y personas del común, entonad el nuevo grito moral: ¡nihilistas del mundo, uníos!

Bibliografía

Archila, Mauricio, 2003. *Idas y venidas, vueltas y revueltas: protestas sociales en Colombia 1958-1990*. Bogotá: CINEP Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

_____. 1999. ¿Es aún posible la búsqueda de la verdad? Notas sobre la (nueva) historia cultural. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. (26), 251-285.

Arenas, Jacobo, 1985. *Cese al fuego*, Bogotá, Editorial Oveja Negra.

Broderick, Walter, 2000. *El Guerrillero Invisible*, Bogotá: Intermedio Editores.

- _____. 1977. *Camilo Torres: El Cura Guerrillero*, Bogotá: Círculo de Lectores.
- Carta encíclica, marzo 26 de 1967. *Populorum Progressio del Papa Pablo VI a los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos*, Página Virtual del Vaticano, recuperado el 15 de septiembre de 2007, de http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1968. Documento ‘mayoritario’ del episcopado colombiano. *Revista Javeriana*. 70(349), 513-529.
- Conferencia Mundial sobre Iglesia y Sociedad, 1971. Julio 12-26, 1966. Ginebra. Santander: Sal Terrae.
- Comisión Episcopal de América Latina, 1969. *Signos de renovación recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*. Lima: La Comisión.
- Comunicado de 38 Sacerdotes de América Latina, 1967. “Sobre La Encíclica *Populorum Progressio*”. En Comisión Episcopal de América Latina, 1969, *Signos de renovación recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina* Lima: La Comisión.
- Debray, Regis, 1969. ¿Revolución en la revolución? En: *Ensayos sobre América Latina*. México: Era, 1981.
- De Certeau, Michel, 2006a. Los cristianos y la dictadura militar en el Brasil. En: *La debilidad del creer*. Buenos Aires: Katz.
- _____. 2006b. Autoridades Cristianas y Estructuras Sociales. En: *La debilidad del creer*. Buenos Aires: Katz.
- _____. 1995. “Místicas Violentas y Estrategia No Violenta”. En: *La toma de la Palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____. 2007. “Mística”. En: *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz.
- Concilio Vaticano II, 1963-1965. Constituciones, Declaraciones, Decretos, Página Virtual del Vaticano, recuperado el 1 de septiembre de 2008, de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm
- De la Roche, Fabio, 1994. *Izquierdas y cultura política*. Bogotá: CINEP.
- Diálogo Político*, 1964 2 de febrero.

- Documento de 900 sacerdotes de América Latina, 1969. “América Latina, Continente de Violencia”. En: Comisión Episcopal de América Latina. *Signos de renovación recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*. Lima: La Comisión.
- Dussel, Enrique, 1967. *Historia de la Iglesia en América Latina*, recuperado el 23 de octubre de 2009, de <http://www.168.96.200.17>
- Fals Borda, Orlando, 1973. Reflexiones sobre la aplicación del método de Estudio-Acción en Colombia. *Revista Mexicana de Sociología*. 35(1), 49-62.
- _____. 1968a. *Subversión y cambio social*. Bogotá: Tercer Mundo.
- _____. 1968b. *Las revoluciones inconclusas en América Latina*. México: Siglo XXI.
- _____. 1967. Discurso inaugural al II Congreso Nacional de Sociología en agosto de 1967 Facultad Ciencias Humanas Departamento de Sociología. 1966-1967 Posgrados II Congreso Nacional De Sociología (1967). Carpeta: Documentos II Congreso Nacional De Sociología 1967. Archivo Satélite Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional Bogotá.
- _____. 1959. Discurso. Agosto 21 de 1959. Caja: Facultad de Sociología 1959-1961 Conferencias Congresos Seminarios. Carpeta: Conferencias. Facultad de Sociología 1959.
- Fals Borda, O., Castillo, G., Libreros, A., y Bonilla, V, 1972. *Causa Popular Ciencia Popular. Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: Publicaciones de La Rosca.
- Frente Unido, 1965, 26 de agosto. *Semanario de las Clases Populares*, Año 1 Número 1, Bogotá.
- García, René, 1970. “El heredero de Camilo Torres”. Entrevista realizada por *Prensa Latina*. Recuperado el 20 de octubre de 2007 <es.geocities.com/archivorene/heredero-xx70.doc>
- García, R., Laín, D., Zabala, G., García, C., Gómez, P. (Golconda), 1968. *Comentarios en torno al documento de trabajo de la II conferencia del CELAM-1968*, Documento Preparatorio, recuperado el 1 de abril de 2007, de <http://es.geocities.com/memoriacolombia/ren-doc.htm>
- García, R., Olaya, N., Zabala, G., 1969. *Documento para la discusión interna de Golconda. Elaborado por Germán Zabala, Noel Olaya y René García*. Recu-

- perado el 1 de abril de 2005, de <http://es.geocities.com/memoriacolombiarren-doc.htm>
- Giard, Luce, 2006. "La búsqueda de Dios". En Michel de Certeau. *La debilidad del Creer*. Buenos Aires: Katz.
- Golconda, 1968. *II Encuentro Del Grupo Sacerdotal De Golconda. Documento Final*. Buenaventura, 9 a 13 de diciembre. Recuperado el 1 de abril de 2008, de <http://es.geocities.com/archivorene/DeclaracionGolconda-1268.doc>
- Gutiérrez, Gustavo, 1972. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. 1969. Prólogo. *Signos de Renovación. Recopilación de Documentos Post-conciliares de la Iglesia en América Latina*. Lima: Comisión Episcopal de Acción Social.
- Gutiérrez, José, 1966, 19 de febrero. Camilo Torres Revolucionario. *El Siglo*.
- Guzmán, Germán, 1970. La rebeldía clerical en América Latina. En: *Revista Mexicana de Sociología*. 32(2), 357-394.
- Guzmán, G., Fals Borda O., Umaña E., 1962. *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social*. Tomos I y II. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Guzmán, Germán, 1967. *Camilo: presencia y destino*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Harnecker, Marta, 1990. *Combinación de todas las formas de lucha*. Bogotá: Ediciones Suramericana.
- Hernández, Milton, 1998. *Rojo y Negro. Aproximación a una historia del ELN*. Bogotá: Nueva Colombia.
- II Conferencia de Obispos de América Latina, 1968. "Mensaje a los Pueblos de América Latina", Medellín. Recuperado el 1 de abril de 2006, de <http://www.celam.org/principal>
- Manifiesto de los Estudiantes de Ciencias Humanas a los Estudiantes de la Universidad Nacional, noviembre de 1968. Archivo Personal Gabriel Restrepo.
- Mensaje de Obispos del Tercer Mundo 15 de agosto de 1967. 1969. En Comisión Episcopal de América Latina. *Signos de renovación recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*. Lima: La Comisión.

- Muniproc (Movimiento Universitario y Profesional de Organización de la Comunidad), 1969. *Golconda: el libro rojo de los curas rebeldes*. Bogotá: Cosmos.
- Nietzsche, Friedrich, 1992. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pizarro, Eduardo, 1995. *Insurgencia sin revolución*. Bogotá: Universidad Nacional-IEPRI, Tercer Mundo.
- _____. 1989. Los orígenes del movimiento armado comunista en Colombia: 1949-1966. *Análisis Político*. (7), 7-31.
- Proletarización, 1975. ¿De dónde venimos, hacia dónde vamos, hacia dónde debemos ir? Medellín: 8 de junio.
- Restrepo, Luis Alberto, 1988. La Guerra como sustitución de la política. *Revista Análisis Político*. (3), 80-93.
- Sánchez, Alejandro, 2008. La posibilidad de una moral insurgente: Camilo Torres Restrepo. En Santiago Castro (Ed.). *Genealogías de la Colombianidad*. Bogotá: Instituto Pensar Universidad Javeriana.
- _____. 2006. Ciencia, revolución y creencia en Camilo Torres: ¿una Colombia secular? *Revista Nómadas*. (25), 241-260.
- Spinoza, Baruch, 1980. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Barcelona: Orbis.
- Secretariado General. Documentación *Concilium*, 1968. A la paz por la Revolución. *Revista Concilium*. Año IV, Tomo II, No. 34. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Torres, Camilo, *Escritos Escogidos*. Tomos I y II. Bogotá: Cimarrón Editores, S/F.
- _____. 1963. La violencia y los cambios socio-culturales en las áreas rurales colombianas, en Asociación Colombiana de Sociología, *Memoria del Primer Congreso Nacional de Sociología*, Bogotá, pp. 95-152.
- Zabala, Germán, Oscar Maldonado y Guitemie Olivieri, 1972. *Cristianismo y Revolución*. México: ERA.
- Zuleta, Mónica y Alejandro Sánchez, 2007. La batalla por el pensamiento propio en Colombia. *Revista Nómadas* No. 27, octubre. Bogotá: Universidad Central IESCO.

- Zuleta, Mónica, 2006. La violencia en Colombia. *Revista Nómadas*. (25), 54-69.
- _____. 2005. El derecho de guerra, el Estado y la resistencia en Colombia. En: Miguel Ángel Urrego y Javier Torres (eds.). *La Nación en América Latina*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 237-254.
- _____. 2006. Relaciones entre ideas revolucionarias y revolución en Colombia: el caso de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Partido Comunista de Colombia. En Enrique Camacho (ed.) *El rebelde contemporáneo en el Circuncaribe, Imágenes y representaciones*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Edére.

De la mística religiosa al compromiso social y la participación política. La 1ª Semana de la Juventud en Guadalajara

María Gracia Castillo Ramírez

Introducción

Los años setenta en Guadalajara empezaron, entre otras cosas, con una novedosa acción colectiva de jóvenes. Del 4 al 7 de enero de 1970 se celebró la Primera Semana de la Juventud (SE-JU) en esa ciudad. A ella asistieron cerca de 3,000 chicos de entre 15 y 30 años, de ambos sexos, con diferente extracción social, nivel educativo, formación religiosa, filia(ción) política. Durante los tres primeros días se reunieron en las sedes de las seis zonas en que se dividió la ciudad para, a través de una organizada discusión, exponer sus opiniones en torno al problema social, al educativo y al conflicto generacional; sus manifestaciones, causas y responsabilidad juvenil al respecto. El domingo 7 finalizó con una reunión plenaria en el Seminario Menor de San José, en la cual se aprobaron las conclusiones a que habían llegado en ese diálogo y acordaron hacerlas públicas. El evento fue organizado con seis meses de anticipación por jóvenes que participaban en organizaciones religiosas variadas, grupos universitarios y una comunidad eclesial de base.

¿Qué fue lo que posibilitó que estos jóvenes se reunieran y que esta movilización se diera? La respuesta es compleja, ya que combina factores sistémicos tales como los cambios que se vivían a nivel mundial, las formas en que éstos se manifestaban en la sociedad tapatía, así como el lugar social en que se ubicaban en ella los diferentes grupos de jóvenes y jóvenes en particular. Desde esta perspectiva, la Primera Semana de la Juventud en Guadalajara fue producto de la forma en que algunos jóvenes tapatíos –la mayoría de ellos participantes

en grupos religiosos católicos— consumieron y practicaron los cambios que se daban a nivel mundial, nacional y local.¹

Si bien, debido a la respuesta tan amplia que tuvo la convocatoria, la organización posterior salió de las manos de los iniciadores, el evento en sí es significativo desde diferentes perspectivas y tuvo diversos tipos de repercusión.

Un sistema cultural cambiante

La década que iniciaba, los setentas, tenía como antecedentes lo que Erick Hobsbawm (1995) llamó las revoluciones social y cultural, que aparejaron profundos cambios políticos, sociales, religiosos, culturales a nivel mundial. Durante los años sesenta se trastocó el orden colonial; se incrementó la política intervencionista, la cual hizo más evidente de lo que ya era la diferencia entre los entre los países “desarrollados” y los “subdesarrollados”, entre la riqueza y la pobreza, cosa que en América Latina no pudo ocultar la “Alianza para el progreso” impulsada por el gobierno estadounidense; en los países colonizados se fortalecieron los movimientos de liberación nacional; la URSS y China se dividían en cuanto a la estrategia socialista a seguir; la guerra de Vietnam propició un sinnúmero de movimientos pacifistas, a los cuales se sumaron el hippie, los raciales y los feministas; las mujeres incrementaron notablemente su presencia en las universidades, en los centros de trabajo, en la vida pública, cuestiones que repercutieron en transformaciones significativas en el modelo familiar. Estudiantes cuestionaron que las universidades estuvieran fundamentalmente al servicio de los grupos dominantes y que hubiera oportunidades de enseñanza superior para todos los jóvenes, con lo que dichos centros de conocimiento se masificaron y en muchos casos modificaron objetivos, planes y programas de estudio; se abrió un conflicto entre los hijos profesionistas y los padres que no tenían profesión. Se generalizó el uso de pantalones por las mujeres, se popularizó el uso de “la píldora” y muchos hombres se dejaron crecer el pelo; se asignó un significado sociocultural al consumo de drogas como la mariguana y el LSD; se consolidaron el rock y la música de protesta; estas manifestaciones culturales, unidas a otras,

¹ Para abundar en esta concepción del consumo y práctica cultural ver Michel de Certeau, 1996, *La invención de lo cotidiano I. Las artes de hacer*, México, UIA-ITESO.

en muchos casos provocaron diferencias entre jóvenes y adultos dando lugar a lo que se conoció como “conflicto generacional”. En América Latina el triunfo de la revolución cubana abrió esperanzas y propuso alternativas que fueron retomadas en diversos países del continente. En 1968 jóvenes de muchas partes del mundo se manifestaron en contra las injusticias que los oprimían y del autoritarismo del sistema dominante.

En México se fortaleció la represión como política de Estado. Primero a los campesinos y a los movimientos obreros, magisterial y médico. Después a los estudiantes en 1960. En los barrios populares las llamadas *razias* eran cosa de todos los días, no sólo por los robos, pleitos, consumo de drogas o alcohol en lugares públicos, sino también por traer el pelo largo, por la forma de vestirse, por estar reunidos en grupo y hasta por besar a la novia en el parque. La represión se presentaba en diversos aspectos de la vida diaria, tanto en el espacio público como en los hogares.

Guadalajara no fue la excepción: muchos jóvenes tapatíos participaban de esas manifestaciones culturales y algunos estaban al tanto de estos procesos, de las movilizaciones que ocurrían a nivel mundial e incluso se los apropiaron. Probablemente no todos eran conscientes de la mayoría, pero lo que sí es seguro es que el ambiente de cambios se sentía y que ellos —al igual que muchos adultos— buscaban cómo situarse ante el momento histórico que les tocaba vivir. El reconocimiento, la reflexión, la discusión, la organización, eran un imperativo para muchos de ellos. De ahí que estudiantes de universidades y escuelas públicas y privadas, así como muchachos trabajadores o miembros de movimientos religiosos, inspirados en tendencias renovadoras de la iglesia católica, aceptaron con entusiasmo el reto de organizar la Semana de la Juventud, para impulsar la discusión en torno a la posición que se debía tomar ante la problemática social.

Transformaciones en la Iglesia católica

Ante los cambios que se vivían en todo el orbe, en la iglesia católica se incrementaron las discusiones sobre la misión y papel que los cristianos y sus asociaciones habían tenido en el ámbito social, y sectores significativos cuestionaban que su riqueza discordaba de la doctrina y ejemplo de Jesucristo. Sensible a estas situaciones el papa Juan XXIII convocó al II Concilio Vaticano, en el cual la

iglesia “puso al día” sus postulados, impulsó innovaciones en su accionar social, modificó muchos de sus rituales. El Concilio puso en evidencia que había una creencia común, pero formas de interpretarla y vivirla muy diferentes. Muchos cristianos se dieron cuenta de que la institución religiosa estaba inmersa en el mundo capitalista, lo que los había llevado a tener posturas poco críticas con las “estructuras injustas” y “haberse prácticamente solidarizado con los poderosos, cuya riqueza es responsable de la situación infrahumana de las masas latinoamericanas.” (Cámara, 1968, p. 14).

Para los sectores de la iglesia que “se pusieron al día” ya no se trataría de insertarse en los gobiernos y la vida pública en general para cristianizarlos; ahora se buscaba transformar las estructuras sociales para acabar con las diferentes manifestaciones de injusticia y con la violencia institucionalizada que mataba poco a poco a los pobres, construir el reino de Dios en la tierra. Apareció un nuevo pecado, el de omisión, es decir el de no actuar frente a las situaciones que lo demandaban. Estos sectores de la iglesia, al igual que jóvenes de todo el mundo, demandaban ya no quedarse en las explicaciones sino actuar.

Esta “puesta al día” tuvo especiales repercusiones en América Latina, donde los miembros de la iglesia que eran sensibles a las grandes desigualdades que se vivían en sus países, hicieron suyos los planteamientos del Concilio, y buscaron y encontraron diversas opciones de compromiso con la “liberación” popular y de adecuar los postulados emanados del Concilio a la realidad de sus países.²

Si ya en la 1ª Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericana (CELAM), celebrada en Brasil del 25 de julio al 4 de agosto de 1955, se había insinuado la necesidad de un nuevo posicionamiento de la iglesia frente a la realidad social, en la 2ª Conferencia del CELAM, celebrada en Medellín, Colombia del 26 de agosto al 7 de septiembre de 1968 con la finalidad de adecuar los resolutivos del II Concilio Vaticano a la realidad latinoamericana, se vio la necesidad de buscar explicaciones científicas a los problemas de la desigualdad y la injusticia para lo cual se recurrió, entre otras, a las teorías del desarrollo y de la dependencia surgidas de la reflexión sobre la pobreza en América Latina y a acercarse al

² Cuestión que formó parte central de la discusión en la Segunda Conferencia del CELAM en 1968 en Medellín Colombia.

marxismo. Se adoptó el modelo del “ver, juzgar y actuar”, surgido en los años treinta de los planteamientos de la pastoral de la Juventud Obrera Católica. Se trataba de

Una metodología para la acción transformadora de los cristianos en sus ambientes... El ‘ver’ se propone analizar un hecho de vida con el fin de descubrir actitudes y modos de pensar y valoraciones y comportamientos. Se busca las causas y se analiza las consecuencias que pueden tener en las personas, en las comunidades y en las organizaciones sociales. El acento se pone en la persona, no en las ideas ni en las cosas... El ‘juzgar’ es el momento central de la revisión de vida. Se propone tomar posición frente al hecho analizado... Se trata de un discernimiento... El ‘actuar’ se propone determinar aquellas actitudes que las personas deben cambiar en sus vidas... (Cardona Henao s/f)

Se discutió el camino a seguir para hacer frente a la violencia institucional que mataba lentamente a los pobres, reprimía sistemáticamente manifestaciones de la vida social y cultural e impedía la consecución de la paz.

La crudeza de la realidad social fue acercando a católicos y marxistas: “Si exigir justicia era comunista, el evangelio era comunismo”. Helder Cámara, obispo brasileño, afirmaba que el cristianismo podía ser la mística de un mundo en marcha al socialismo y alertaba sobre la necesidad de abrir caminos para que los jóvenes no optaran por la violencia. Frente a ese panorama, ante la carencia de alternativas y bajo los planteamientos de un “amor eficaz” y un “mal menor”, el sacerdote colombiano Camilo Torres Restrepo rompió los esquemas, se distanció de la jerarquía eclesiástica, se incorporó a un grupo armado que buscaba cambiar las estructuras sociales y murió en combate en 1966. El testimonio de Camilo Torres tuvo mucha influencia entre los jóvenes y fue determinante para que algunos se plantearan la adopción de la lucha armada como una forma para terminar con la violencia institucional, practicar el amor al prójimo y “construir el reino”.³

³ Esto incidió directamente en el surgimiento del grupo “La Golconda”, al que algunos sacerdotes y jóvenes mexicanos acudirían en busca de preparación y conexiones.

Los antecedentes de la Semana de la Juventud

Fue así que el Departamento de Vocaciones (DEVOC) del Comité Episcopal Latinoamericano (CELAM), entre cuyas funciones se encontraba la pastoral juvenil, se dio a la tarea de impulsar y organizar diversas actividades para fomentar posiciones críticas por parte de los jóvenes cristianos, apoyarlos y abrirles alternativas de compromiso diferentes a la lucha armada. Una de las formas en que su influencia se hizo presente en México fue a través de la impartición e impulso de cursos de formación de líderes y dinámica de grupos, los cuales estaban destinados fundamentalmente a adultos que trabajaban con jóvenes para que los reprodujeran y a muchachos miembros de organizaciones con orientación religiosa. Gracias a ellos se renovaron algunas de esas organizaciones y se establecieron vínculos e intercambio de experiencias entre las existentes en diferentes ciudades de la República e incluso de Latinoamérica.⁴

Una de las formas que ideó el Departamento de Vocaciones (DEVOC) del CELAM para desarrollar la pastoral juvenil fue la realización de las llamadas Semanas de la Juventud, cuya organización se dejaba a cargo de jóvenes miembros de asociaciones a los que se les daba una constante y sólida asesoría.⁵ El antecedente de estas reuniones se remonta mucho más atrás del Concilio. Helder Cámara, obispo brasileño, refería que desde 1908 —salvo en los años de guerra—, se celebraban cada año las Semanas Sociales Walonas en las que se formó a centenares de hombres y mujeres que militaban en organizaciones cristianas “proporcionándoles progresivamente una doctrina inspiradora de acción cooperaria”. Ellas “abordaron los más graves problemas sociales de nuestro tiempo, realizando un inmenso trabajo intelectual y doctrinal, del mayor alcance inclusive para los no cristianos” (Cámara 1969, p. 5). También se habían organizado Semanas de

⁴ A ellos acudieron en diversas ocasiones y de distintos estados del país jóvenes entre los que se encontraron algunos de los que luego conformarían la Liga Comunista 23 de septiembre.

⁵ Posteriormente, y seguramente debido a la experiencia de esta primera Semana de la Juventud en Guadalajara, así como debido al combate a la teología de la liberación, la organización y orientación de éstas cambiaría.

los Intelectuales Católicos en París.⁶ Seguramente este tipo de experiencias se adecuaron para que sirvieran como medios de formación de líderes, de concientización y expresión juvenil. A través de ellas, los jóvenes podían mostrar y darse cuenta ellos mismos de sus limitaciones, pero sobre todo de sus capacidades.

En agosto de 1969, en un curso de dinámica de grupos impartido en Guadalajara por dos miembros del DEVOC: Julián Ibáñez y Andrés Vela, al que asistieron asesores de movimientos juveniles y jóvenes que participaban en ellos, se dio a conocer que en otros lugares de Latinoamérica se habían celebrado las llamadas Semanas de la Juventud, es decir, encuentros de jóvenes con una duración de tres o cuatro días en los que se habían planteado los problemas que más preocupaban a las nuevas generaciones y, después de discutirlos, se propusieron formas, planes o ideas respecto a su solución. En la ciudad de México ya se había organizado una pequeña en la parroquia de la Colonia Irrigación donde los entonces sacerdotes Jesús Berruero y Ramón Adel eran los encargados de la pastoral juvenil.

Los iniciadores

Entre los jóvenes asistentes al curso en Guadalajara y a quienes iba dirigido el llamado se encontraban miembros del Grupo ITESO, de la Confederación de Estudiantes Mexicanos (CEM), de Jornadas de Vida Cristiana y una Comunidad de Base. Todos tenían trabajo con muchachos y por tanto su convocatoria era segura. Mientras que en los dos primeros la tendencia era propiciar el compromiso social de los universitarios, en las dos segundas la tendencia era de reflexión espiritual respecto al papel social de los cristianos.

El Grupo ITESO se había formado con el objetivo de impulsar la participación estudiantil en el ITESO, universidad particular a cargo de los jesuitas. Inspirados por los planteamientos de la educación popular⁷ y por los documentos del

⁶ En la de 1949 participó entre otros Julián Marías y en la de 1968 Emanuel Levinas dictó la conferencia “Un Dios hombre”. www.filosofia.org/ave/001/a064.htm; www.teologos.com.ar/arch/david_rolan_levinas. Consultadas el 15 de abril de 2006.

⁷ Que en aquel tiempo difundía en Guadalajara el Instituto Mexicano de Desarrollo de la Comunidad (IMDEC).

CELAM y de la Conferencia de Medellín, pretendían detectar las necesidades de los alumnos y plantear interrogantes relacionadas con el quehacer de la universidad en el medio en que se ubicaba. Esto los obligaba a prepararse para luego preparar a sus compañeros. De ahí que buscaran cursos en los que se revisaran las problemáticas sociales y universitarias, que les formaran en la elaboración de esquemas y técnicas de trabajo como dinámica de grupos y liderazgo. De manera alterna sus miembros asistían a talleres vinculados con las tendencias renovadoras que pugnaban por un compromiso liberador impartidos en diferentes lugares. Si bien en ellos se establecían vínculos con otras agrupaciones, sus organizadores no daban seguimiento sistemático a quienes lo tomaban; lo que buscaban era sembrar la semilla y a quien le caía tenía que ver cómo le hacía para que fructificara (Castillo, 2006). Algo similar resultó de la SE-JU en Guadalajara.

La Confederación de Estudiantes Mexicanos (CEM) era un organismo nacional dirigido por el jesuita David Mayagoitia. Su lema era “Por Cristo a la Universidad” y su objetivo “dar testimonio de sí mismo” y convertirse en líder para así convocar a más estudiantes; de ahí que una de sus metas era formar parte de las sociedades de alumnos. Aunque no era abierta, en Jalisco tenía fuerza en algunas escuelas de la Universidad de Guadalajara, institución pública. Su dirigente a nivel local era el sacerdote diocesano Jesús Pérez Castellanos. Para proyectarse fuera de la Universidad trabajaban en la formación de grupos barriales de jóvenes a los que convocaban a partir del deporte y luego les daban pláticas de formación. De ahí su interés en los cursos de dinámica de grupos que impartieron en la ciudad los sacerdotes del DEVOC del CELAM. Su participación en ellos los “revolucionó” y a partir de entonces se ubicarían dentro de la línea de la teología de la liberación y los postulados del CELAM, líneas “más actuales, más movidas, más humanistas. Nos dieron armas para hacer mejor las cosas dentro de la Universidad” (Gómez, 2006).

Jornadas de Vida Cristiana era un movimiento “más espiritual, más de revisión personal, de crecimiento personal de dedicarme un tiempo a mí como estoy y que quiero hacer.” Hubo un momento en que Jornadas y la CEM confluyeron en una misma sede y algunos muchachos participaron en ambos pues los consideraban complementarios de dos ámbitos de su vida (Gómez, 2006).

La Comunidad de base se integró a raíz de un curso sobre liderazgo juvenil impartido por Jesús Berruezo y Ramón Adel en la Parroquia de la Colonia Irrigación, en la ciudad de México, al que asistieron miembros de Jornadas de Vida Cristiana y del Grupo ITESO. La intención del curso era pastoral, pero tenían su vertiente política; formaban parte de una corriente “izquierdosa” al interior de la iglesia; se revisaban autores que no eran muy bien vistos por algunos obispos y sectores de la iglesia (Castillo, 2006). A partir de ahí se conformó “La Comunidad” como era conocida, con una visión menos individual, más social, más política, más inquieta que la de Jornadas.

Fue a estos cuatro grupos a quienes iba dirigida la propuesta de organizar en Guadalajara una Semana de la Juventud. Al parecer fue “La Comunidad” la que tomó la iniciativa para echar a andar el reto. Se comunicaron con el padre Julián Ibáñez a Colombia y al poco tiempo se presentaron él y Francisco Cajiao –en ese entonces jesuita–, enviados por el CELAM para impulsar y asesorar los primeros pasos para la organización de la Semana. El reto estaba planteado y aquel grupo de muchachos tapatíos lo aceptó ante la necesidad que sentía la juventud de Guadalajara tomara posición ante los problemas que percibía o vivía. El diálogo era una demanda de los jóvenes de ese entonces que sentían la necesidad de expresar sus inquietudes y propuestas, y la Semana se presentaba como un medio para hacerlo realidad, para iniciarlo; un medio para compartir entre los jóvenes y después con el resto de la sociedad las interrogantes a las que había que dar respuesta; una forma para compartir un mensaje de compromiso social. La juventud quería darse a conocer.

La organización

Al principio eran unos cuantos los interesados y aunque los diferentes grupos se conocían entre sí, no tenían comunicación al respecto. Sin embargo, Julián Ibáñez y Andrés Vela, como responsables de la pastoral juvenil en el CELAM, si estaban al tanto de lo que pasaba con todos. Ya sea por iniciativa natural de los grupos o inducida por estos sacerdotes, surge en “La Comunidad” la necesidad de contactarlos para lograr hacer un evento serio y tener una convoca-

toria amplia. Empezaron las reuniones en casas particulares. Se pensó en establecer alianzas “estratégicas” para que la curia de Guadalajara no se opusiera al proyecto.⁸ Se establecieron vínculos con la CEM y su asesor el sacerdote Pérez Castellanos. Éste concertó una cita con el arzobispo Francisco Javier Nuño en la que algunos de los jóvenes que encabezaban la iniciativa le expusieron lo que era la Semana de la Juventud y cómo pretendían realizarla; él otorgó su respaldo. Con el aval del obispado –o tal vez instruidos o convocados por su titular– muchos de los colegios católicos, tanto de hombres como de mujeres, se entusiasman con la organización. El grupo organizador fue creciendo gracias a las relaciones que sus integrantes tenían con miembros de otros organismos a los que fueron invitando. Además de las casas que abrieron sus puertas para las reuniones organizativas y de trabajo de esta iniciativa juvenil y a las que asistían fundamentalmente miembros el grupo iniciador y sus colaboradores, se empezó a contar con el local de la CEM.

El objetivo que movía a estos jóvenes era crear conciencia de los problemas sociales entre sus congéneres e invitarlos a que crecieran, maduraran y se posicionaran frente a ellos; algo similar se buscaba con los organismos que formaban parte de la iglesia. Se empezó a trabajar con base en un documento elaborado en Colombia en el que se plantea la estrategia de la SE-JU, al mismo tiempo que la idea se fue esparciendo (Gonzágas, s/f).

En el grupo organizador se consideró que eran siete los posibles problemas a tratar –amistad, problema social, conflicto generacional, educación, problemática sexual, religión, diálogo–, pero sólo se dispondría de tres días para discutirlos. Para determinar cuáles eran considerados los primordiales o más sentidos por los jóvenes de la ciudad, se aplicó una encuesta en algunos centros escolares,

⁸ En ese tiempo el gobierno de la diócesis estaba a cargo de Francisco Javier Nuño y el cardenal José Garibi Rivera, ambos de tendencia conservadora en la Iglesia católica. De hecho, cuando los organizadores de la SE-JU quisieron hacer una celebración eucarística con motivo del aniversario de la matanza del 2 de octubre en la ciudad de México no estuvieron de acuerdo y se los impidieron. Seguramente aceptaron la realización de la SE-JU por instrucciones superiores dentro de la jerarquía eclesiástica.

organizaciones estudiantiles y afuera de las iglesias. Resultaron prioritarios el problema social, el conflicto generacional y la educación.⁹

La organización se llevó alrededor de seis meses. En los dos primeros se redondeó el proyecto y en septiembre de 1969 se realizó la primera reunión ampliada a la que se invitó miembros de otros grupos juveniles y colegios religiosos con el fin de que se incorporaran a la organización, promoción y difusión del encuentro. La SE-JU estaba planteada para realizarse en una sola sede, pero la excelente acogida que tuvo tanto entre los jóvenes como en los adultos que trabajaban con ellos, hizo que creciera muchísimo. Los iniciadores no esperaban una respuesta tan buena. Esto planteó la necesidad de establecer varias sedes sujetas a una organización central. Primero se dividió a la ciudad en cuatro zonas. Se nombró un coordinador general y responsables por cada una de ellas, además de los encargados de propaganda, finanzas, sociodramas, vigilancia, todos los cuales formaban parte del comité organizador al que asesoraba el padre Pérez Castellanos. Además de los estudiantes de colegios particulares se acercaron estudiantes de la Universidad de Guadalajara, chavos de agrupaciones o bandas barriales, como los Analco y la colonia del Fresno que no fueron contactados, sino que se acercaron por su propia iniciativa, lo cual fue visto con gusto, al grado de que dadas sus dotes particulares acabaron formando parte de las comisiones de orden. El número de zonas se tuvo que aumentar a seis. A estos acercamientos espontáneos ayudó el hecho de que si bien la SE-JU surgía de la inquietud de grupos religiosos, con el respaldo moral de la iglesia y para el día de la clausura se planteaba una misa para los que quisieran asistir, el evento en sí no tenía carácter religioso y estuvo organizado por jóvenes que no buscaban predicar ni hacer proselitismo. Lo que les interesaba era fomentar la discusión y el diálogo de los problemas que aquejaban en ese momento al mundo y a México en particular. Crear conciencia. “Para lograr la unión de la juventud por medio de la comprensión y el amor y encaminarla hacia la búsqueda positiva de la resolución de sus propios problemas, un centenar de jóvenes tapatíos organizan entu-

⁹ Los resultados de la encuesta fueron: problema social 90%; perfil generacional 86%; educación 68%; religión 48%; problemática sexual 41%; diálogo 29%; amistad 16%.

siasta y concienzudamente la Semana de la Juventud (*El Diario*, 22/XII/1969).

Sus organizadores definieron sus objetivos y los difundieron a través de volantes y de la prensa de la siguiente manera:

1. La SEMANA DE LA JUVENTUD es una reunión de jóvenes estudiantes cuya finalidad es lograr la Unidad de la juventud, y tratar los problemas que le atañen.
2. Dialogar para descubrir los valores de las diferentes clases sociales, comprender la riqueza del otro y, emprender una acción conjunta.
3. Tomar conciencia de la problemática social a fin de encauzar la fuerza de la juventud hacia acciones constructivas para la sociedad.
4. Mostrar a la sociedad lo que es realmente la juventud, lo que puede hacer y la proyección que debe tener ((*El Occidental* 4/ 1/ 70; *El Sol* 6/I/1970).

El logo era un símbolo hippie que en los huecos de la parte superior tenía las siglas SE-JU y estaba rodeado con el lema: “ESFUERZO JUVENIL POR DIALOGAR CON LA SOCIEDAD”. También se compuso un Himno de la Juventud.

Se elaboraron volantes y periódicos que se distribuían con una periodicidad de alrededor de tres semanas en las zonas en que se trabajaba. El objetivo de esta propaganda era por un lado convocar a la participación e introducir interrogantes muy generales respecto a los temas que se discutirían. También se informaba de los avances y necesidades de cada una de las zonas. Los periódicos eran hechos en mimeógrafo, combinaban letra manuscrita y mecanuscrita con dibujos, caricaturas y hasta crucigramas. Las formas de financiamiento eran fundamentalmente donativos y colectas.

Alrededor de mes y medio antes de la fecha elegida para la celebración del evento, cuatro jóvenes colombianos que habían organizado Semanas de la Juventud en sus ciudades –dos de Bogotá y dos de Medellín– llegaron a Guadalajara para asesorar su preparación y realización. Con ellos se fueron aterrizando cada una de las actividades a realizar. Su presencia tenía mucho peso moral pues era gente respaldada por el CELAM.

Por fin llegó la esperada semana. Para ingresar a las sedes de las reuniones los jóvenes tenían que registrarse y se les expedía una modesta credencial foliada donde se anotaba su nombre, escuela y/o ocupación. La asistencia fue heterogénea, de instituciones educativas oficiales y particulares, así como de jóvenes trabajadores, pero todos unidos por su interés de encontrarse y dialogar. Todos los responsables o jefes de los diferentes lugares de reunión eran muchachos con una amplia visión de los problemas juveniles.

Durante los tres días iniciales la organización de la discusión estuvo dividida en tres partes: planteamiento de los problemas, análisis de los mismos buscando sus causas, para concluir con propuestas de solución (*El Diario* 5/1/70). De ahí salieron las conclusiones a que se llegó sobre cada tema, los cuales fueron difundidos en las instituciones educativas cuyos alumnos participaron, en la prensa y por otros medios. No hubo conferencias, los temas se presentan por medio de socio-dramas realizados por los mismos jóvenes interpretando una representación del problema a tratar. Esta técnica buscaba que los muchachos descubrieran “por sí mismos –sin echar mano de resoluciones hechas–, las directrices para resolver sus propios problemas y se enseñan a afrontarlos”. Enseguida se formaban mesas redondas de alrededor de veinte participantes en las que se discutía y se buscaba que todos expusieran su pensamiento respecto al problema y a lo que otros opinaban (*El Occidental*, 5/1/70). Cada una tenía un coordinador y un secretario que hizo la relatoría. A los colaboradores que estarían a cargo de las mesas se les capacitó y se les entregaron apuntes sobre técnicas de discusión de grupo, reglamentos de debate y normas para las asambleas, los cuales eran explicados por ellos mismos al inicio de las sesiones.

Las conclusiones de cada una de los temas se dividieron en tres apartados: manifestaciones del problema, causas del mismo y propuestas para solucionarlo –ver, juzgar, actuar–. Su contenido hizo una dura crítica a todos los sectores de la sociedad, incluida la juventud misma que reconoció sus limitaciones. No se trataba de cuestiones elaboradas o teóricas, sino de aspectos puntuales y sencillos que ante todo reflejan una naciente reflexión de lo vivido y de lo anhelado, eso de acuerdo con el método del “ver, juzgar y actuar” en el que fueron preparados todos los organizadores.

El jueves 4 de enero en cada una de las sedes se abordó el conflicto generacional y en las discusiones afloró la forma de pensar de sectores significativos de jóvenes tapatíos; el viernes 5 se trató el problema educativo y el sábado 6 se discutió el problema social.

En la plenaria del domingo 7 se sometió a discusión en asamblea general una síntesis de los acuerdos generados en el conjunto de las seis zonas.

En un ambiente pleno de entusiasmo juvenil: risas, cantos y ante todo un auténtico diálogo y un orden absoluto, toda la juventud de Guadalajara ahí representada manifestó su ansia de ser escuchada por la sociedad...

El entusiasmo juvenil se desbordó nuevamente, al acordarse hacer una “revolución pacífica” para lograr el cambio de estructuras, al referirse la asamblea a los diferentes problemas sociales, demandando a la vez honradez de aquellos que tienen puestos públicos.

De la Iglesia, la inconforme juventud demandó que la caridad predicada se lleve a cabo, a la vez que señalaron la grave responsabilidad que ésta tiene que pugnar por una auténtica justicia social.

En lo político se mostraron inconformes, aunque no pesimistas, por el anquilosamiento de los sistemas gubernamentales que nos rigen, formalmente democráticos y realmente dictatoriales. (*El Diario* 7/1/70)

Después de la asamblea hubo una convivencia general en el que se compartió la comida que cada uno llevó, guitarreada y, para los que quisieran, una celebración eucarística. Con ese acto se terminaron las actividades de la Semana de la Juventud.

La mayor parte de los estudiantes católicos casi no conocían los planteamientos del Concilio Vaticano II y menos de la Conferencia de Medellín; tampoco sabían gran cosa de los movimientos estudiantiles, ni conocían sus postulados teóricos o propuestas, pero la inquietud era general. Pocos jóvenes buscaban formarse y entender las cosas más cabalmente, aunque se sentían a disgusto con mucho de lo que ocurría. El interés de la mayoría partía de lo que vivía y sentía. Veían y oían que todo mundo estaba en eso y querían decir algo, participar y tal vez entender, pero el despojo oficial de información era —como

hasta hoy— enorme. A eso se agrega que los espacios de expresión de la juventud eran escasos y sobre ellos caían diferentes formas de represión.

Las conclusiones de la SE-JU, son significativas del pensamiento, percepción social, problemas, sentimientos de la juventud en ese momento y merecen un análisis detallado que queda para trabajos posteriores. Tal como aparecieron en la prensa son las siguientes:

I. SOBRE EL PERFIL DE GENERACIONES

Teniendo en cuenta que el perfil de generaciones ha existido siempre como consecuencia lógica del proceso natural y evolutivo, los asistentes a la Semana de la Juventud creemos que los principales conflictos con los adultos a nivel padres-hijos, educadores-educandos, gobierno-jóvenes son:

1. Los adultos que se imponen autoritariamente sin tener en cuenta nuestras opiniones, están manifestando el miedo a que nosotros corramos el riesgo de enfrentarnos a la realidad, impidiendo así que lleguemos a la madurez.
2. Con una mentalidad tradicionalista, aferrada al pasado se pretende dar una educación no acorde con la época. Esto limita nuestros deseos de cambio en un mundo con el que en gran parte no estamos de acuerdo.
3. Los medios de comunicación social son frecuentemente negativos. Llegan a enajenar a las personas acentuando así el conflicto.
4. Es notoria la incomprensión mutua manifestada en el desinterés de ambas partes.
5. La diferente educación recibida en distintas épocas y en muy diversas circunstancias, la inadecuada educación (autoritaria o paternalista) recibida por la juventud, nos ha orillado muchas veces a ser irresponsables, confundiendo libertad con libertinaje.
6. La falta de diálogo ha impedido un conocimiento mutuo más profundo y más realista provocando el que no nos aceptemos como somos, con nuestras obligaciones y nuestros derechos.
7. Es falso concepto de que la educación es tarea exclusiva de la madre y de los maestros.

8. La falta de madurez de ambas partes manifestado en el poco tino de parte de los adultos que quieren imponer como única norma sus propios criterios, no respetando muchas veces, la propia y personal vocación de la juventud; por parte de los jóvenes queriendo negar con frecuencia la positiva orientación que pueden dar los adultos provocando desconfianza mutua que hace imposible el diálogo.

Soluciones

1. Por parte de los jóvenes:
 - Proporcionar los elementos que a los jóvenes corresponden para promover el diálogo.
 - Saber aprovechar los valores de la generación adulta y rechazar sus defectos.
 - Tomar conciencia de los problemas que nos atañen y luchar por resolverlos en común.
 - Interesarnos por los problemas de los adultos.
 - Saber reconocer nuestros errores.
 - Corresponder a la confianza que se nos tenga.
2. Por parte de los adultos:
 - Los adultos deben tener confianza en los jóvenes.
 - Deben procurar adquirir la preparación suficiente para formarlos y comprenderlos.
3. Por parte de ambos:
 - La comprensión mutua.
 - El diálogo auténtico.
 - El acrecentar más la convivencia entre ambas generaciones.
 - La mutua aceptación.
 - Tener en cuenta la evolución de los tiempos para la mayor comprensión entre ambas generaciones.
 - Los jóvenes aceptamos la responsabilidad de dar el primer paso a este auténtico diálogo para lograr una comunidad entre los adultos y nosotros, porque formamos una sola y única sociedad. Los jóvenes necesitamos de los adultos.

I. SOBRE EL PROBLEMA EDUCATIVO

Por estar en proceso de formación y por la educación hasta ahora recibida, nos encontramos sin las posibilidades suficientes de participar activamente en la planeación de los sistemas educativos. Sin embargo, tenemos aportaciones válidas y críticas constructivas respecto a la educación que se nos imparte y constatamos:

1. Que no existe una educación integral que procure el desenvolvimiento de toda la persona. La educación existente se concretiza a una labor informativa que no forma al individuo para la vida y no desarrolla su capacidad de juicio crítico. Consecuencia de lo anterior, es la falta de iniciativa que lleva al sujeto a ser un erudito repetidor y a tener una actitud pasiva-receptiva y no creadora. Y, sobre todo, se despersonaliza al educado, haciéndole tomar una actitud individualista, producto del fomento de un espíritu competitivo, en el que sólo interesa el beneficio personal y no una proyección de servicio a la sociedad.
2. Que los que estamos en proceso de educación carecemos en muchas ocasiones de responsabilidad y caemos, por lo tanto, en la apatía por nuestra formación y en la falta de participación en lo social. Algunas de las manifestaciones de la falta de responsabilidad, las tenemos en la gran superficialidad cultural existente entre estudiantes y en la deserción escolar que podemos observar. Cabe señalar también, que todo lo anterior se agrava ante la carencia de auténticos representantes del alumnado que promuevan el bien común del mismo.
3. Que los maestros en su labor educativa, algunas ocasiones imparten una enseñanza tendenciosa en lo ideológico con lo que demuestran una carencia de ética profesional, agravada por la falta de preparación que en repetidas ocasiones manifiestan.

Lo anterior es una de las causas de la actitud autoritarista y paternalista que ocasionan la posición pasiva-receptivo de los alumnos y a la que se llega mediante la privación de la libertad de la persona en su actuación e iniciativas. Lógicamente se observa una casi absoluta falta de relación mutua entre maestros y alumnos.

4. Que en gran parte de los problemas señalados son ocasionados, además, por:
- a) Un recargo de trabajo en los maestros, propiciado por la baja remuneración económica que reciben.
 - b) Los favoritismos que existen en la distribución de los cargos para la estructura educativa.
 - c) Por la existencia de programas educativos no adaptados a las nuevas realidades y a los recientes adelantos en materia de pedagogía.
 - d) Por la ausencia práctica de los padres de familia en la educación.
 - e) Por el monopolio existente en los medios de comunicación.

Todo lo anterior se comprueba por la deficiencia de los profesionistas egresados de las escuelas superiores.

5. Por todo lo anterior proponemos:

- Ser conscientes de nuestra responsabilidad como estudiantes y actuar en común.
- Una actitud de apertura al diálogo entre educadores y educandos.
- Que el gobierno distribuya equitativamente el presupuesto para la educación, tanto en provincia como en la capital.
- Que el sistema educativo proporcione a todos por igual la oportunidad de adquirir el grado de educación que todos y cada uno deseen, facilitando los medios necesarios para ello. Sentimos la necesidad urgente de una adecuada orientación profesional, usando las técnicas psicológicas que para esto existen.
- Que exista una verdadera libertad en la educación y una aceptación de la persona en cualquier plantel educativo, independientemente de su ideología, o educación anterior.
- Proponemos e insistimos en una revisión conjunta por educadores y jóvenes de los sistemas educativos según las necesidades del país para lograr la educación integral. Teniendo muy en cuenta la formación política y social con sus deferentes doctrinas.
- Además, una participación más activa del estudiante en la realización del progreso educativo.

II. SOBRE EL PROBLEMA SOCIAL

Después de las discusiones de las mesas redondas y de los debates tenidos en las seis zonas en la Semana de la Juventud, creemos que las principales causas del problema social son:

- Desconocimiento de la dignidad humana.
- Un profundo egoísmo personal.
- Falta de conciencia en la responsabilidad social.
- El sistema capitalista que nos rige.
- El conformismo, paternalismo o hipocresía que encontramos en la sociedad.

Consideramos que las principales manifestaciones del problema son:

- El impedimento de una realización personal.
- La diferencia tan marcada de clases sociales.
- La mala distribución de la riqueza.
- La desocupación de muchas personas por falta de fuentes de trabajo.
- El abandono del campesinado.
- Un marcado desinterés de superación en la clase económicamente débil, debida a la casi institucionalización de la justicia social.
- La desigualdad de oportunidades en los medios para la adquisición de una formación integral.
- La falta de suficientes profesionistas con una verdadera proyección social.
- Un alto porcentaje de analfabetas existentes en nuestro país.
- El hambre, la delincuencia juvenil, los vicios y la violencia.
- La dependencia económica, política y social de otros países con mayor desarrollo y que impiden la realización plena de nuestro país.
- La desintegración familiar.
- El abuso del dominio político y económico.
- Los bajos salarios con que son remunerados los trabajadores.

Viendo todo este desajuste en la estructura social actual, los jóvenes reunidos en la Semana, concluimos que este problema nos atañe muy directamente y estamos dispuestos a afrontarlo conscientemente. Basándonos en el respeto a la dignidad de la persona, creemos que las soluciones que nos corresponde poner son:

- Obtener una revolución progresiva de ideas, tanto personales como colectiva, para lograr la unidad de la juventud, y olvidando nuestro egoísmo, presentarnos a la sociedad como somos y emprender una acción conjunta, hasta lograr un dinamismo que nos acerque más rápidamente a verdaderas soluciones.
- Luchar porque los estudiantes se proyecten con una actitud de verdadero servicio hacia la sociedad.
- Luchar porque se eduque en la responsabilidad cívica para una mejor y mayor participación política.
- Ser auténticos y constantes en nuestros propósitos.
- Un inconformismo equilibrado.
- Promover organizaciones juveniles, capaces de contribuir eficazmente a la solución de este problema.

Juzgamos que el gobierno es un elemento o sólo importante sino decisivo para la solución del problema, por lo tanto, la juventud espera de él:

- El procurar y garantizar que haya congruencia entre las leyes y su aplicación a la realidad.
- Que los gobernantes tomen la actitud de servicio que les corresponde, teniendo como norma la honradez y la justicia.
- Que el gobierno tome una posición de promoción social y humana, más que asistencial.

La participación de la sociedad en general en este problema la concretizamos en los siguientes puntos:

- Luchar por la erradicación del analfabetismo y hacer consciente al pueblo de sus derechos y obligaciones como ciudadanos.
- Valorar los derechos humanos y estudiar a fondo la doctrina social cristiana.
- Decidirse por un cambio rápido, enérgico y eficaz de las estructuras actuales en cuanto ellas opriman al hambre y le impiden su realización.

- Declararse decididamente no sólo de palabra sino, de hecho, por la existencia de los sindicatos realmente autónomos que luchen por los genuinos intereses de sus miembros.
- Esperamos de la Iglesia, que haga ver ya una concordancia clara y definida entre los documentos sociales que exigen enérgicos cambios de estructuras y las actitudes de todos aquellos que deben guiarnos hacia esta mentalidad de servicio y respeto.

Los ataques

Cuando en Guadalajara se empezó a promover públicamente la SE-JU todavía no pasaba un año de la matanza de estudiantes el 2 de octubre en la ciudad de México. Era de esperarse que los padres de familia buscaran alejar a sus hijos de un evento de tal naturaleza, que hubiera inquietud por parte de los adultos y del gobierno, así como sectores en contra. Sin embargo, el hecho de que el obispado y amplios sectores religiosos avalaran el evento, el que todas las actividades fueran públicas y en la propaganda se difundieran teléfonos y direcciones a dónde acudir para informarse, dio confianza a quienes pudieran sentirse preocupados.

Probablemente hubo algunos que no estaba de acuerdo, pero los únicos que se manifestaron en contra fueron precisamente los integrantes de un grupo católico de ultraderecha o, dicho en términos de la naciente teología de la liberación, un sector de la iglesia que estaba abiertamente del lado de los poderosos: Los Tecos.

Aunque no se sabía cómo, su reacción se esperaba, pues los planteamientos generales de la SE-JU atentaban contra su forma de concebir la vida social y religiosa. Según se puede inferir de la propaganda que distribuyeron, para ellos la juventud es una etapa en la que los pensamientos y las acciones de la persona deben ser controlados y modelados y por tanto no puede tener una expresión propia e independiente, ni puede haber diálogo con ella.

Las estrategias que siguieron para obstaculizar el que la SE-JU se llevara a cabo y tuviera éxito fueron diversas. Infiltraron al menos a un joven en el grupo organizador, repartieron propaganda, pagaron inserciones en los periódicos firmadas con nombres falsos o utilizando los de personas que no participaban con ellos,

pintaron bardas de la ciudad, persiguieron e hicieron llamadas anónimas a los dirigentes utilizando el sexo de cada uno de ellos para hacer amenazas, llegaron incluso al extremo de secuestrar a un joven que estudiaba preparatoria en una de sus escuelas –Roberto Romo– al que después le hicieron perdizos sus papeles.

Los argumentos que manejaron se referían torcidamente a los temas que se abordaron en la semana y al logotipo. Se dijo que agitadores extranjeros y provenientes de la capital del país que habían participado en el Movimiento del ‘68 querían convertir a los jóvenes tapatíos en “carne de cañón” para organizar la revolución comunista; que se pugnaba por una educación del tipo de la impuesta por Fidel Castro en Cuba para poner a los hijos en contra de los padres; que se buscaba que los universitarios se comprometieran con los problemas actuales para convertirlos en profesionales de la revolución; que fue impulsada por gente sospechosa de mantener relación con el comunismo como sacerdotes progresistas comprometidos con la revolución mundial; que se usó el saludo comunista –puño cerrado– para votar; que se hicieron incitaciones a la revolución violenta, apología de las drogas y del libertinaje sexual y demás cosas por el estilo (Marcos, 1970).

El contra-eslogan que sacaron fue: “Semana de la Juventud: mezcla de comunismo y sexo”, seguramente debido a que el logo se hizo a partir del usado por los hippies al cual se asocia el lema de “amor libre” al que se dio un sinnúmero de significados e interpretaciones. De ahí debe haber salido lo del “sexo”. Llamaron a los padres de familia cuyos hijos estudiaban en las escuelas que participaron a que ya no los inscribieran en ellas. Lo visceral y ramplón de sus argumentos fue tan evidente que lejos de bloquear la realización y buen término de la SE-JU, le hicieron propaganda y propiciaron que algunos adultos se acercaran a ofrecer su colaboración. Y a la mejor ese fue un factor que influyó en que las pandillas de Analco y la del Fresno se acercaran y ofrecieran su ayuda y protección.

Las defensas

Pero, así como hubo ataques, también hubo quien saliera en defensa del acontecimiento. El 3 de enero, un día antes de que se iniciaran los trabajos, el obispado hizo público su respaldo al evento juvenil. El arzobispo Francisco Javier Nuño afirmó que la “Semana de la Juventud” era “Un movimiento totalmente apolí-

tico... se trata de un movimiento pedagógico–cristiano que tiende a despertar en la juventud inquietudes apostólicas”. Dos días después, se publicaban declaraciones del asesor oficial de la Semana:

la sociedad debe tener confianza en los resultados de la ‘Semana de la Juventud’ porque ya existen buenas bases para pensar en su éxito por la experiencia que hay en por lo menos otros 15 eventos iguales que se han verificado en ciudades latinoamericanas y se ha comprobado que la juventud no es como la presentan, sino jóvenes que saben pensar y enfrentarse a sus propias responsabilidades... que se piensa quitar la impresión de que los grandes conglomerados de jóvenes se reúnen únicamente para causar problemas a la sociedad y ayer, en la primera sesión, se pudo comprobar lo contrario; se vieron a todos los asistentes que en paz y con alegría afrontaron sus fallas. (*El Occidental*, 5/I/1970)

En un artículo publicado un mes después por *El Diario* se afirmaba: “Frente a todos los ataques –algunos públicos– hechos contra organizadores y participantes en la Semana de la Juventud, surgieron defensas. Pero la más clara defensa fue la postura adoptada. Nadie abandonó su puesto, no se soslayaron problemas: todo se llevó a cabo tal y como fue planeado” (*El Diario* 9/II/1970).

Poco antes, durante y poco después de la SE-JU la prensa local le dio un amplio espacio al encuentro. Dejando a un lado los publicados por los “tecos”, los artículos y notas manifiestan diversas posturas: asombro y simpatía, convergencias y divergencias, análisis crítico del evento y de sus conclusiones, así como expectativas entre otras cosas.

Repercusiones de la semana de la Juventud

Terminada la SE-JU, el coordinador de la zona 4 publicó un artículo-relatoría de la misma en la que se apunta una de las posibles repercusiones:

Al efectuar el balance de los objetivos que nos habíamos propuesto y lo que hemos logrado, esto último supera mucho a nuestras ambiciones y con ello ha aumentado también nuestro compromiso.

Al haber realizado esta experiencia de la Semana, trascendiendo los estrechos límites de nuestros círculos de amigos, creo que los jóvenes de Guadalajara hemos dado un paso en algo que puede alcanzar proporciones insospechadas y que depende de nosotros... que el fruto de la Semana no quede únicamente en palabras y permanezcamos en la comodidad del aislamiento de *mis* intereses. Los que organizamos la Semana no sabemos dar respuesta a todo lo que nos solicita, porque no nos consideramos enciclopedias. No somos más que parte de todos los jóvenes, y de todos, cada uno en su campo, queremos colaboración para avanzar cada vez más en la búsqueda y realización de un mundo más justo y más libre. (Castillo Ramírez, 1970)

Dirigentes de la Semana de la Juventud coinciden en señalar que nunca se imaginaron que hubiera una respuesta como la que hubo. Si se pudo hacer frente al reto fue gracias al empeño y compromiso que permitía cumplir con largas jornadas de trabajo, a la satisfacción y alegría que les proporcionaba el interés creciente por la SE-JU, a los apoyos, a que los que participaron en el grupo coordinador provenían de diferentes experiencias de organización, lo que los llevó a unificar esfuerzos y cerrar filas para lograr el objetivo.

Sin embargo, si en un principio se había planteado que como fruto de la Semana se conformaría un “Comité de Servicio para cualquier grupo u organización que lo solicite, como orientador o auxiliar en labores sociales concretas”, reconocen que el acontecimiento los rebasó y no supieron como continuar.

Una idea de cómo crecieron las cosas la da la siguiente afirmación de quien fue el coordinador general de la SE-JU: “Yo no sabía en que andaba, yo no sabía de qué tamaño era el asunto, yo no me imaginé nunca el impacto.”

Pero no sólo para los que generaron y formaron parte del acontecimiento resultó impactante el evento como lo refleja el siguiente comentario: “Nunca antes había logrado llevarse a cabo en Guadalajara un evento de tales características y magnitud. La celebración de la Semana de la Juventud mereció aplausos, críticas: favorable y desfavorable. Quizá resulta normal, porque nunca antes se habían reunido más de tres mil jóvenes de Jalisco... para analizar, desde su propio punto de vista, al mundo juvenil” (*El Diario*, 9/II/1970).

Por lo que respecta a las repercusiones, algunos de sus organizadores y participantes aseguran que la SE-JU tuvo efectos tanto individuales, subjetivos, como sociales. “Para mí fue una oportunidad de madurar, de tener más claridad para donde caminarle, fue muy enriquecedora, espiritualmente estar más consigo mismo”. Consideran que en algunas familias de los jóvenes que participaron se dio un acercamiento entre padres e hijos. Afirmen que para ciertos actuales profesionistas y empresarios que participaron constituyó una marca en su vida, una referencia que orienta su desempeño más humano. También refieren que influyó para que algunos hayan optado por caminos más radicales como la vía armada para cambiar las cosas. Ven que unos y otros, a partir de sus experiencias particulares han sido congruentes (Gómez, 2006).

Conclusiones

La Semana de la Juventud fue una movilización juvenil organizada por un conjunto de grupos que trabajaron unidos en torno a la realización de un proyecto. Su estudio constituye una oportunidad para analizar diversos aspectos de los jóvenes de las décadas de los sesentas y setentas del siglo xx: sus preocupaciones, su capacidad de organización; lo que se decía de los jóvenes y lo que ellos mismos decían de sí mismos. En lo tocante a la sociedad tapatía se abre una gran pregunta ¿Cómo explicar que haya pasado esto en Guadalajara, una ciudad calificada de conservadora y tradicionalista en la que sin embargo luego suceden cosas y eventos insospechados como éste? Un análisis minucioso de la SE-JU podría aportar en el conocimiento de la sociedad tapatía del periodo.

En este acercamiento al estudio de la SE-JU aparecen varias vertientes de análisis tales como la juventud como una construcción cultural, pues observando las preocupaciones, gustos, intereses, problemas, modas de los chavos del siglo xxi se pueden detectar similitudes y diferencias con los de entonces; las relaciones juveniles de género en ese momento, de lo cual es ilustrativo el siguiente comentario: “El sexo femenino estuvo bien representado por las chicas que tomaron parte en los debates y opiniones, haciendo notar que se ha obtenido buena colaboración de las muchachas, ya que dos coordinadoras de estos trabajos han hecho muy buena labor, lo que demuestra que la mujer empieza a tomar su papel dentro de la sociedad y es aceptada” (*El Occidental*, 5/I/1970);

la diversidad de formas de vivir y concebir la religión y la fuerza que ésta y la iglesia tienen para mover a todos los sectores de la sociedad y en diferentes sentidos, en ocasiones contrapuestos.

La semana de la Juventud forma parte de los movimientos eclesiales que a raíz del II Concilio Vaticano y la II conferencia del celam, buscaron un compromiso social-cristiano con la realidad social, en especial con los pobres y en este caso particular de y con los jóvenes. En septiembre del mismo año en que se celebró la semana, alumnos de algunas escuelas de la Universidad de Guadalajara que buscaban representatividad y democracia en los comités estudiantiles fueron violentamente reprimidos por grupos de choque. En el enfrentamiento hubo muertos y heridos. Esto llevó a estos jóvenes a radicalizar su lucha y, significativamente, al poco tiempo estos muchachos y algunos de los que participaron en la semana de la juventud confluían en organizaciones cuyo propósito era transformar el mundo en que vivían y lograr una sociedad más justa.

Este trabajo constituye una reflexión sobre el proceso de conversión de la experiencia místico religiosa en participación política. Ya fuera de colegios particulares, de escuelas públicas, o de barrios los jóvenes se abrieron espacios para formarse una perspectiva más cabal de la problemática social y plantear cuestionamientos a las formas establecidas a partir de lo vivido.

Periódicos consultados

El Diario.

El Occidental.

El Sol.

APOSTOL Seminario Mayor Diocesano.

Testimonios recabados

Gómez, Cenobio, coordinador general de la SE-JU, testimonio grabado proporcionado a María Gracia Castillo Ramírez en abril de 2006.

Castillo Ramírez, Juan Diego, coordinador de la zona 4 de la SE-JU, testimonio grabado proporcionado a María Gracia Castillo Ramírez en marzo de 2006.

Bibliografía

- Cámara, Helder, 1969. “Alocución por..., Arzobispo de Olinda y Recife, con ocasión de la 50 Semana Social Jalona, en Lieja (Bélgica), el 19 de abril de 1968” en Cámara Helder, *Pobreza, abundancia y solidaridad*. Madrid, Zero, 1969.
- Castillo Ramírez, J. D., 1970. “La Semana de la Juventud” en *APOSTOL* Seminario Mayor Diocesano, 1 de febrero de 1970.
- Cardona Henao, Diego, s/f. “El método ver, juzgar y actuar” en <http://espac.org.co/wp-content/uploads/2015/07/EL-METODO-VER-JUZGAR-ACTUAR.pdf>
- Hobsbawm, Eric, 1995. *Historia del siglo xx, 1914-1991*, México, Planeta.
- Marcos, Diego, 1 de febrero de 1970. “¿Qué pretenden con los jóvenes progresistas?” en Revista *Replica*, Guadalajara.
- S/a. *Semana de la juventud*. Bogotá, Gonzágas, s/a (mimeografiado encuadernado).

Páginas electrónicas

- www.filosofia.org/ave/001/a064.htm Recuperada el 15 de agosto de 2010.
- www.teologos.com.ar/arch/david_rolan_levinas Recuperada el 15 de agosto de 2010.

La Iglesia Popular y la resistencia al golpe de Estado en Honduras

Blanca Imelda Pedroza Gallegos

Introducción

Hoy día, el término Iglesia Popular se puede entender desde al menos dos vertientes. La primera es de carácter histórico y se nombraba así en contraposición a la línea de la mayoría de la jerarquía católica. Se refería a los católicos que, en congruencia con los documentos del Concilio Vaticano II¹ (1962-1965) y de la Segunda Conferencia de Obispos Latinoamericanos celebrada en Medellín (1968) llevaban su fe de cristianos a la vida práctica desde lo que se llamó “la opción preferencial por los pobres”. Ello necesariamente implicaba un alto compromiso en las luchas sociales a favor de la justicia. El término “derechos humanos” se usaba poco, aunque en países como El Salvador fue la propia Iglesia la que promovió ese concepto desde la arquidiócesis en tiempos del arzobispo mártir, Oscar Arnulfo Romero, a partir de su labor en la búsqueda de justicia para las víctimas del régimen. Estamos hablando por tanto de las últimas décadas del siglo pasado. La génesis de la iglesia popular latinoamericana se ubica en los pontificados conciliares de Juan XXIII y Paulo VI, pero su desarrollo estuvo enmarcado predominantemente en la era posconciliar de Juan Pablo II y del

¹ La Iglesia ha celebrado en su historia 20 concilios, siendo los más importantes los de Nicea, Constantinopla, Efeso y Calcedonia. El convocado por Juan XXIII fue el segundo celebrado en la ciudad del Vaticano, de ahí su nombre. Se realizó en cuatro sesiones entre 1962 y 1965 y de él emanaron 16 documentos. Participaron alrededor de 2,400 obispos de todo el mundo, además de peritos y observadores de otras confesiones.

cardenal Joseph Ratzinger como prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, antes de ser nombrado papa donde tomó el nombre de Benedicto XVI. Con excepciones en varios países del continente, algunos de sobra conocidos como el caso de monseñor Samuel Ruiz de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en México, los cristianos de la iglesia popular, generalmente campesinos, obreros o profesionistas pobres, no sentían una identificación con la jerarquía de su Iglesia sino más bien se sabían tolerados pero no del todo aceptados por sus obispos, a pesar de que su existencia estaba plenamente reconocida en los documentos de Medellín y de que siempre se mantuvieron dentro de la Iglesia y fieles a ella; es decir, jamás podría hablarse de la iglesia popular Latinoamericana como una facción apóstata.

Una segunda vertiente de conceptualización de iglesia popular, muy reciente, ahora hace referencia precisamente a la jerarquía católica que se ubica en la línea del papa Francisco, quien ha expresado reiteradamente su deseo de que los pastores de la iglesia no sólo hagan una elección por caminar junto a los más pobres y acompañar sus luchas, sino que vivan ellos mismos en pobreza. El papa argentino ha reivindicado a la iglesia popular latinoamericana con diversos gestos como su cercanía con el teólogo brasileño Leonardo Boff, paradigma de la represión sufrida por los teólogos de la liberación en décadas pasadas, y desde luego con la canonización en 2018 del obispo mártir de El Salvador, monseñor Romero, que tuvo como antecedente el nombramiento de monseñor Gregorio Rosas Chávez –su continuador y más cercano discípulo– como primer cardenal de la iglesia de El Salvador.

No profundizaremos en esta segunda acepción de la iglesia popular, lo cual es posible enunciar al momento de publicación de esta memoria con base en acontecimientos que no habían ocurrido cuando se escribió esta ponencia para el III Congreso de la REIAL; por tanto, me constreñiré al documento original, sólo con las adecuaciones necesarias para efectos de corroboración o actualización de datos.

Grandes problemas en Honduras

Según el Panorama Social de América Latina de la CEPAL, Honduras posee una de las mayores tasas de pobreza y de pobreza extrema en América Latina

(2018, p. 91). Si bien, dicho documento contempla una disminución progresiva del nivel de pobreza según valores entre 2012 y 2016, se debe considerar que los datos son cifras oficiales nacionales, lo que no descarta una manipulación de los mismos. Por otro lado, Honduras es ubicado como el segundo país más violento en la región (OCDE/CAF/CEPAL, 2018, p. 81) y, con una población de nueve millones de habitantes, se calcula que cerca de un millón de personas mayores de 15 años son analfabetas, esto es, el 12.8 % (INE, 2018). Aunque las perspectivas macroeconómicas para Centroamérica y el Caribe en los próximos años es halagadora (OCDE/CAF/CEPAL, 2018) ello no necesariamente garantiza disminución de la pobreza si no se aseguran los mecanismos de distribución que favorezcan a los más pobres. Honduras es también un peligroso lugar para los defensores de derechos humanos y del medio ambiente, se asesina o desaparece a los líderes y miembros de los movimientos sociales y la inmensa mayoría de estos crímenes quedan totalmente impunes. Igual ocurre con los periodistas y comunicadores sociales. Otro problema que lastima mucho al país, en constante crecimiento, es el narcotráfico y en general el crimen organizado, el cual actúa en contubernio con los poderes políticos y económicos. Por último, la vuelta a la dictadura después de un breve periodo democrático que terminó en el golpe de Estado se personifica en el presidente Juan Orlando Hernández quien por segunda vez asumió la presidencia en unas elecciones tan fraudulentas, como en la primera.

Una historia de golpes de Estado e intervenciones estadounidenses

Honduras, como la mayoría de los países centroamericanos y otros de América Latina, ha padecido intervenciones sistemáticas por parte de Estados Unidos, lo cual ha sido posible sólo con el apoyo de grupos económicos, políticos y eclesiásticos locales. James Cockcroft escribe: “Con ayuda de los infantes de marina estadounidenses, las compañías bananeras convirtieron a Honduras en un país ocupado” (2001, p. 225). Según este autor, las compañías bananeras financiaron a los dos partidos políticos más importantes: Zemurray’s Cuyamel financiaba al Partido Liberal y la Unidad Fruit Company al Partido Nacional; por este medio, estas compañías extranjeras gobernaban en el país.

Honduras sufrió una guerra civil cuando inició la dictadura encabezada por el general López Gutiérrez el primero de febrero de 1924. En este país, a diferencia del resto de la región centroamericana, la Iglesia era mayoritariamente extranjera y, en este conflicto, brilló por su ausencia. Los obispos solían actuar como diplomáticos entre cuyas funciones estaba la de mantener una buena relación con el gobierno en turno. El arzobispo de Tegucigalpa, Agustín Hombach, alemán, se mantuvo al margen y no hizo pronunciamiento alguno ante el bombardeo de la capital que provocó más de un millar de muertos (Martínez, 1998, p. 271).

A la muerte de Hombach en 1933, la sede quedó vacante durante catorce años. Los posibles candidatos a la sede episcopal se convirtieron en juguetes de la dictadura del general Tiburcio Carías Andino pues los obispos aspiraban a ser favorecidos por el dictador para ocupar el arzobispado de la Iglesia de Honduras. Mientras tanto, Carías y sus asesores se obstinaban en que el sucesor de Hombach fuera un nacional (Martínez, 1998, p. 285). Fue hasta 1947 cuando el sacerdote hondureño José de la Cruz Turcios Barahona tomó posesión del cargo del arzobispado de la provincia de Honduras. A pocos días de su nombramiento declaró su adhesión al presidente Carías, nombrándolo principal benefactor de la Iglesia de Honduras. Sin embargo, mostró preocupación por la gente más humilde e hizo visitas pastorales a todo el país. Esto terminó por alejarlo de la casa presidencial lo que en 1962 le costó ser forzado para la renuncia.

En 1954 una gran huelga de los trabajadores de las bananeras puso fin a la prolongada dictadura de Tiburcio Carías quien había llegado al poder en 1933 y lo había entregado en 1948 a su lugarteniente Juan Manuel Gálvez. La política de Carías satisfacía todas las pretensiones de las multinacionales. Prohibió toda clase de actividad política y ayudado de una red de paramilitares controló todo el país. Gálvez fue construyendo una burguesía agraria próspera y toleró cierta actividad política. En 1954 resultó electo Julio Lozano Díaz del Partido Liberal que se convirtió en un partido socialdemócrata. En ese mismo año se fundó el Partido Comunista. Entonces estallaron grandes huelgas e importantes transformaciones ocurrieron. Se legalizaron los sindicatos y se conquistaron derechos laborales.

En 1956 ocurrió el primer golpe de Estado en la historia de Honduras durante el siglo xx, cuando las Fuerzas Armadas derrocaron al presidente. Desde

entonces, Honduras ha padecido siete golpes militares que han dejado tras sí retrocesos en todos los aspectos de la vida del país. Una Junta militar asumió el gobierno, por un año y en 1957 fue electo un presidente civil del Partido Liberal: Ramón Villeda Morales (Martínez, 1998, p. 356). Este periodo se caracterizó por reformas que llevaron al país a un crecimiento moderado.

En 1963, a escasas semanas de concluir su mandato, Villeda fue derrocado por un golpe militar por ser considerado un gobernante comunista. Juan Ramón Martínez (1998) en su libro sobre la historia eclesiástica y política de Honduras considera que la *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado de Honduras sobre el Comunismo y la Política de Partido* tuvo una importante influencia para este suceso. Luego de haber sido derrotado el intento de transformación de 1963, el proceso se reanimó en 1972, liderado por el propio ejército, el cual aglutinó a los movimientos populares. Esto minimizó la perspectiva de una revolución, pues la gente pensaba que era posible un cambio a partir de las instituciones.

De acuerdo a Castro, la consolidación de una oligarquía nacional que impuso su hegemonía a partir de la década de 1960 no fue capaz de un proyecto nacional. Estados Unidos mantuvo por diversos medios su capacidad de influencia, principalmente a través de la inversión del enclave minero y bananero y de su presencia militar de modo que la elite nacional subordinada permitió que la fragilidad del Estado se profundizara (2011, pp. 44 y 47). Hacia el exterior, Honduras prestó un deshonesto apoyo a Estados Unidos para sus continuas intervenciones político-militares en la región, como el derrocamiento de los gobiernos democráticos de Jacobo Arbenz en Guatemala en 1954 y del socialista Salvador Allende en 1973, la organización de la contra nicaragüense durante la década de 1980 y el golpe de Estado en el propio Honduras en 2009, sólo por citar sonados ejemplos. Excepto por un breve lapso en 1971, Honduras tuvo un gobierno militar hasta 1981.

Honduras fue el portaviones estadounidense en América Central (Selser, 1983). Mientras en Guatemala, Nicaragua y El Salvador se libraban guerras de liberación nacional, ese país se convirtió en retaguardia de la contrarrevolución en el istmo. Como parte de la doctrina de seguridad nacional, una generación de revolucionarios hondureños fue exterminada tras una ola de asesinatos y desapariciones forzadas aplicada por el general Álvarez Martínez. Después de los

Acuerdos de Esquipulas II, en agosto de 1987, se abrió un proceso de democratización elitista en el que, no obstante, afloró un vigoroso movimiento popular. Se ha llegado a afirmar que ese movimiento jugó un rol fundamental en la “conversión” del presidente Manuel Zelaya años más tarde (Hernández, 2009).

En la historia reciente, el golpe de Estado del 28 de junio de 2009, es una versión más del intervencionismo-imperialismo estadounidense. Con el conocimiento y apoyo del embajador del Estados Unidos, Hugo Llorens (Pérez, 2009), el gobierno *de facto*, representado en la figura de Roberto Micheletti, ha perpetrado violaciones masivas de derechos humanos y la persecución de los líderes sociales.

El pueblo hondureño se organizó rápidamente a raíz del golpe de Estado que derrocó al presidente legítimo Manuel Zelaya el 28 de julio de 2009. Los distintos movimientos sociales de izquierda se unificaron en el Frente de Resistencia Popular para repudiar el golpe. Sus dos principales demandas fueron la restitución de Manuel Zelaya y la formación de una Asamblea Constituyente. El Frente se integró por las tres Centrales Obreras del país, los sindicatos de maestros, el Sindicato de Taxistas, la organización de trabajadores del campo Vía Campesina, el partido Unificación Democrática (que no es el partido del presidente) y la Alianza Cívica por la Democracia, ésta última aglutina las organizaciones sociales, populares y eclesiales de la zona de occidente del país, cuyo referente es el presbiterio de la Diócesis de Santa Rosa de Copán con el entonces obispo a la cabeza.

La articulación de la Izquierda del país no pasó desapercibida para Estados Unidos como tampoco para el resto de los actores a favor del golpe de Estado. Mientras muchos países rompieron relaciones diplomáticas con el gobierno *de facto*, Estados Unidos en una aparente postura ambigua, pero de hecho muy clara, le brindó su reconocimiento y apoyo no sólo al no evitar el golpe de Estado, del cual tuvo conocimiento anticipado, o por no romper relaciones diplomáticas con éste, sino por continuar con la cooperación militar que brinda al país, apoyo clave en la represión del pueblo hondureño contrario al golpe.

Las raíces de la Iglesia Popular en Honduras en la jerarquía eclesiástica

La Iglesia hondureña ha jugado un doble papel en las luchas sociales con actores eclesiásticos que han optado por ejercer su ministerio con los pobres o bien, con el poder político y económico. A diferencia de otros países, y de forma semejante a Brasil o El Salvador, la iglesia popular hondureña está ligada a la jerarquía eclesiástica, aunque el camino seguido y la experiencia vivida son muy particular. Las principales formas que ha tomado la iglesia popular hondureña en es torno a tres formas de organización y concientización popular: la Comunidad Cristiana de Base, los Celebradores de la Palabra y las escuelas de formación, misma que ha asumido múltiples modalidades, entre éstas, las escuelas radiofónicas.

La Comunidad Eclesial de Base, principal referente de la Iglesia Popular

La base de la pastoral de la Iglesia es la parroquia, la cual es administrada por un párroco de conformidad al plan diocesano de pastoral. No obstante, el grupo social clave en la iglesia popular no es la parroquia sino la “comunidad de base”.

La Comunidad Eclesial de Base (CEB) o Comunidad Cristiana de Base (CCB) puede definirse como un grupo pequeño de creyentes cristianos que se reúnen para compartir y vivir su fe en Cristo. Surgieron en América Latina a principios de la década de 1960 y ahora están extendidas por todo el mundo. Sus reuniones suelen ser una vez por semana en un día fijo, en el domicilio particular de alguno de los miembros. A diferencia de los asistentes católicos a una misa dominical, los miembros de la CEB se caracterizan por un fuerte sentido de pertenencia a su pequeño grupo eclesial, lo que posibilita una gran diversidad de actividades conjuntas planificadas a lo largo de la semana; incluyendo, al igual que otros practicantes católicos, la asistencia a la misa en la que suelen prestar algún servicio o ministerio.

La práctica central de la iglesia popular no son los ejercicios religiosos (rosarios, procesiones, novenas, vía crucis, cantos de alabanza, etc.) sino la lectura de la Biblia. Esta práctica se realiza bajo una metodología particular utilizada mucho tiempo por el famoso movimiento de la Acción Católica: ver-juzgar-

actuar, que en las comunidades se concretiza en: reflexionar la realidad, leer la Biblia para “iluminar” esa realidad con la Palabra de Dios y proponer soluciones. Algunas comunidades incluyen un cuarto y hasta un quinto momento: celebrar y revisar. Las CEB en Honduras tienen más sentido celebrativo que en otras partes. Confieren igual importancia a los famosos tres ministerios (profético, litúrgico y social) pero le dan fuerte énfasis a la pastoral profética, es decir, a la evangelización. Eso no quiere decir que quienes trabajan en la catequesis o en litúrgico no hagan obra social, todos la hacen, pero se reparten la organización de las actividades, pues consideran que debe ser una *evangelización liberadora* (Pedroza, 2005c).

Este método para leer la Biblia, el cual además debe realizarse en comunidad, dio lugar a un movimiento a nivel latinoamericano conocido como *Lectura Popular de la Biblia*, mismo que se caracteriza por una interpretación particular de la realidad que constituye una visión sumamente crítica de las estructuras sociales. Esto no obstante que las cosas sean nombradas con los propios conceptos disponibles, es decir, en palabras sencillas utilizadas en un lenguaje cotidiano. A partir de 1965, las comunidades fueron proliferando formidablemente por toda la región centroamericana, en zonas campesinas, urbanas e indígenas. La novedad de poder leer la Biblia con una gran libertad para interpretarla se convirtió en una novedad muy atractiva para la gente.

Las CEB insisten en que la vivencia de la fe, es decir, la práctica social de la religión, no se reduce al rito, sino que tiene siempre hondas repercusiones sociales y políticas. La *praxis* es lo que confiere identidad a la Iglesia de las bases. La formación crítica de las CEB no proviene únicamente de su lectura de la Biblia. Ellas cuentan con temarios, manuales e infinidad de materiales que suelen producirse en centros de estudio y de formación regionales, para difundirlos entre las comunidades. Dichos materiales constituyen una forma más elaborada de lo que en última instancia sigue siendo la *Lectura Popular de la Biblia*, pues conservan el esquema ver-juzgar-actuar y en todo caso, no son absolutamente necesarios para llevar a cabo una reunión.

No siempre la CEB ha antecedido a la organización social. El sacerdote desaparecido por el régimen, Guadalupe Carney describe en su autobiografía la forma cómo se fundaron comunidades de base entre las cooperativas y sindi-

catos campesinos con los que él trabajaba en las parroquias de El Progreso y Sulaco y después en Isletas. La experiencia era tan novedosa que ni siquiera sabían cómo formar las comunidades, aunque existían modelos ya famosos, como el de Panamá (San Miguelito), el cual se llevó a la práctica en El Progreso en 1965, y el de El Salvador (Aguilares), que se implementó en Isletas más tarde. En la descripción del padre Carney, se aprecian varios datos: la estrecha relación entre las CEB y las celebraciones litúrgicas de la Palabra desde su nacimiento, la *Lectura de la Biblia* bajo el método ver-juzgar-actuar, los delegados o catequistas que de ahí surgían acudían posteriormente a centros de capacitación parroquiales, y las CEB no sólo se establecían en aldeas sino en cooperativas. El padre consideraba que el modelo de Aguilares era más exitoso en las aldeas de las montañas donde había campesinos tradicionalistas, pero no lo era tanto en las cooperativas ni las aldeas del Valle (Carney, 2004, pp. 153-455).

A pesar de que los documentos del Concilio y sobre todo el de Medellín, reconocía a las comunidades de base como “auténticas expresiones de la fe cristiana”,² la Iglesia católica latinoamericana nunca asumió realmente ese modelo de “Iglesia de los pobres”. Esto a excepción de casos aislados como El Salvador, con Monseñor Oscar Romero, Riobamba, Ecuador, con Monseñor Leónidas Proaño o San Cristóbal de las Casas con Monseñor Samuel Ruiz. Ello no fue excepción en Honduras donde las Comunidades Eclesiales de Base no fructificaron del todo en el siglo xx, sin embargo, siempre estuvieron activas y contaron con apoyo de religiosas y sacerdotes.

Desde el principio, las CEB de Honduras se identificaron con la izquierda latinoamericana, no así con la izquierda local pues, mientras ésta última se debatía entre la ortodoxia rusa y china sin llegar a tener un proyecto propio, las CEB se vincularon directamente con la revolución de Nicaragua. En general, no sólo el movimiento popular hondureño estuvo a la retaguardia de la revolución centro-

² En 1968 se celebró en Medellín, Colombia, la segunda reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) la cual agrupa a todos los Obispos de América Latina. El CELAM se reúne aproximadamente cada diez años y a lo largo de su historia desde su creación en 1955 ha llevado a cabo 5 Conferencias: Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992), Aparecida (2007).

americana, sino que las CEB de Honduras se convirtieron en retaguardia de las CEB de Nicaragua, entre las cuales había relación e intercambio de materiales (Pedroza, 2005a).

Si bien en Honduras las CEB no alcanzaron los niveles de expansión que tuvieron en otros países de la región, sino tardíamente, se arraigaron fuertemente en el cristianismo popular y desde luego representan un peso importante en los movimientos sociales. En contraposición, los movimientos religiosos neoconservadores crecieron mucho. Éstos enfatizan la vivencia espiritual y personal y son muy reacios a que sus miembros se involucren en la política, tanto en el mundo católico como el evangélico.

Ya entrado el siglo xx, bajo el liderazgo del Obispo Luis Alfonso Santos, la diócesis de Santa Rosa de Copán en Honduras se propuso, como objetivo del Plan Pastoral, organizar en Comunidades Eclesiales de Base toda la diócesis. La diócesis abarca cinco departamentos de occidente: Copán, Ocotepeque, Lempira, Intibucá y Santa Bárbara. En palabras del propio obispo, la idea ya había sido concebida por su predecesor Monseñor José Carranza Chepes, quien murió en 1980 sin llevarla a la práctica (Pedroza, 2005c).

Una líder de comunidad dio su punto de vista sobre su pertenencia a la comunidad de base:

Hemos reconocido que no es solamente el culto a Dios, ni sólo cantar ni sólo orar, sino que acompañado a eso tiene que ir la acción; y la acción nosotros la tomamos así: el sentirnos solidarizados con el dolor de los más pequeños, el de los demás [...] Nosotros creemos que la comunidad eclesial de base es uno de los caminos [supone que hay otros] donde sí se puede llegar a alcanzar un poco de liberación. (Pedroza, 2005e)

Los sacerdotes fueron clave para este proceso de conformación de las comunidades pues el obispo constituyó su equipo de pastoral con presbíteros ordenados por él, afectos a él y a sus ideas, lo que facilitó mucho el trabajo. En 1991 inició su actividad pastoral en la región de Lempira, una de las zonas indígenas hondureñas, su labor se extendió a otras regiones a lo largo de la década de los 1990. Para 2005 la diócesis contaba con unas cinco mil Comunidades Eclesiales

de Base (Pedroza, 2005b). No es difícil considerar el formidable potencial político de un fenómeno de tal envergadura.

Es necesario aclarar que, en la realidad, el perfil de los integrantes de la CEB no siempre es tan claro ni delimitado, es todo un mosaico; por ejemplo, hay gente de CEB que también está en grupos de la Renovación Carismática, más evocado a la vivencia interna de la fe a través de cantos de alabanza (Pedroza, 2005f). Esto es necesario no perderlo de vista pues puede generarse una idea esencialista de las comunidades. Sin embargo, las CEB más genuinas son las que tienen como actividad central y primordial la Lectura Popular de la Biblia.

Los Celebradores de la Palabra.

Originalidad de la iglesia hondureña

El movimiento de los Celebradores de la Palabra o Delegados de la Palabra es con mucho el más representativo de la iglesia popular hondureña. Lo destacable es que nació a iniciativa de un obispo y que la Iglesia jerárquica hondureña, es decir, la Conferencia Episcopal de Honduras la ha convertido como su brazo extensivo. No se trata de un movimiento eclesial sino de un ministerio eclesial; es decir, una extensión de la labor pastoral del obispo de cada diócesis.

Debido a la baja densidad poblacional de Honduras, el Vaticano le dio poca importancia. Era una Iglesia de Misión que contempló un proceso que venía desde 1954, cuando el sindicalismo rural fue reanimado, principalmente con la organización de los trabajadores rurales en plantaciones bananeras (Pedroza, 2005a). El clero local era sumamente escaso, lo que era suplido con algunos eclesiásticos extranjeros que no alcanzaban a cubrir las necesidades espirituales de todo el país, el cual se declaraba católico casi en su totalidad.

En 1966 nacieron los Celebradores de la Palabra en Choluteca al sur de Honduras cuando diecisiete campesinos fueron llamados por el obispo, Marcelo Gerín, a un curso para que pudieran animar las celebraciones litúrgicas de la semana santa en sus comunidades donde no podía llegar un sacerdote. El entusiasmo generado en las comunidades a donde fueron enviados estos campesinos las llevó a pedir al obispo que tales personas realizaran también las celebraciones los días domingo. Las celebraciones de la Palabra de Dios llevadas a cabo por laicos no son un invento del referido obispo, sino que se encuentran

contempladas en el Código de Derecho Canónico. No equivalen a una misa, pero buscan suplirla pues se entiende que el sacerdote no puede celebrarla. Las lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento que se leen en estas celebraciones corresponden a las que ese día se leen en las misas; las cuales, como es sabido, son idénticas en todo el mundo católico. Los celebradores o delegados también realizan otras actividades como atender espiritualmente a los enfermos y llevar a cabo los ritos funerarios. Se diferencian de los sacerdotes en que no son ministros ordenados, por tanto, no pueden celebrar los sacramentos a excepción del bautismo en caso de necesidad.

El delegado de la Palabra equivale en cierto modo a la figura del catequista de otros países de Centroamérica. La diferencia radica en que los celebradores son depositarios de un ministerio conferido directamente por su obispo. Esto significa que, junto con los presbíteros y los diáconos, participan del ministerio y misión principal del Obispo: difundir y cultivar la fe entre los fieles católicos. Si a esto agregamos que se trata de hombres y mujeres, podemos afirmar que estas Celebraciones de la Palabra constituyen una verdadera popularización y democratización de la Iglesia.

Por otra parte, si bien los celebradores o delegados son capacitados para dar la “homilía” de las lecturas ante la gente, también existe un importante ejercicio de interpretación popular de la Biblia pues son ellos y ellas quienes preparan lo que van a decir a partir de la formación que han recibido la cual no es solamente de tipo religioso.

En efecto, la formación de los celebradores se convirtió en una prioridad para los obispos y desde el principio tuvo un sentido social muy marcado, como se distingue en los manuales de formación en Choluteca. Ello derivó en un proceso de concientización a nivel nacional pues pronto el modelo fue implementado por otras diócesis hasta ser formalmente adoptado por la Conferencia Episcopal de Honduras, de modo que los Celebradores de la Palabra se multiplicaron por todo el país desde finales de la década de 1960.

En torno a la Celebración de la Palabra, surgieron decenas de comunidades en las aldeas y en los caseríos, que solían reunir a los actores más importantes de cada comunidad: profesores, líderes campesinos, mujeres, etc. El modelo de

los Celebradores de la Palabra también se exportó a otros países, muchas veces conjugado con las Comunidades Eclesiales de Base.

Lo que más fortaleció a estas comunidades fue que éstas nacieron con un profundo sentido comunitario y que estuvieron muy vinculadas desde el inicio a los problemas del campesinado hondureño. Los celebradores o delegados se convirtieron prácticamente en promotores de los servicios sociales de la comunidad: escuelas, agua, etc., y hubo desde luego una transformación de la mentalidad y de la conciencia; lo cual, en la época de su florecimiento, no fue visto por los obispos como algo negativo sino por el contrario, como algo a lo que había que impulsar.

Lo anterior constituye una marcada diferencia entre el caso de Honduras y los otros países centroamericanos. La diferencia era tal que en 1972 se podía asistir en muchas partes del país a seminarios sobre la reforma agraria y otros temas semejantes, organizados por la Iglesia, cosa que no ocurría con facilidad en otras partes de América Latina sin poner en riesgo la libertad o la propia vida (Pedroza, 2005a).

A partir de 1975, las CEB sufrieron una merma debido a que comenzaron a identificarse con partidos políticos inspirados en la Democracia Cristiana. El Arzobispado de Honduras prohibió que los Celebradores de la Palabra se involucraran en asuntos políticos (1972). Debido a que las CEB consideran la actividad política como una parte fundamental de su existencia, las diferencias entre éstas y los celebradores o delegados se volvieron más pronunciadas. No obstante, un sacerdote hondureño de la diócesis de Santa Rosa de Copán manifestó:

Históricamente, en Honduras, los que realmente han llevado las luchas han sido grandes Delegados de la Palabra que, inspirados en el Evangelio, en la Biblia, lograron ellos definir una opción de vida y esa opción fue por la justicia, entonces podemos decir que son mártires de la Biblia y todos son campesinos muchos, como dicen, aprendieron a leer en la Biblia. (Pedroza, 2005b)

En 1975 el gobierno llevó a cabo una cruel represión que tuvo su momento más difícil en la masacre de Los Horcones, en la carretera que va de Olancho, el departamento más grande de Honduras, a Tegucigalpa; a donde los campe-

sinos se dirigían en marcha nacional, en una lucha por recuperar tierra y por algunas otras reivindicaciones sociales. A partir de entonces, las comunidades se volvieron menos beligerantes, más reflexivas y el papel del celebrador se volvió de tipo más litúrgico que de animador social. Esto se agravó con la proliferación en toda Centroamérica del evangelismo norteamericano, el cual trata de desvincular la religión de la vida. Su influencia pesó sobre el Celebrador de la Palabra porque la gente empezó a comparar al celebrador con el pastor. El pastor evangélico desprestigió al Celebrador de la Palabra bajo el argumento de que realizaba una vida que no era correcta a los ojos de Dios, porque el creyente no puede confrontar a la autoridad, que ha sido puesta por Dios. Este discurso provocó que la gente comenzara a rechazar la actividad política de los celebradores o delegados, mismos que se volvieron más pasivos.

En los años ochenta, tanto las CEB como los Celebradores de la Palabra fueron perseguidos por lo que ambos pasaron a la clandestinidad. La mentalidad era que todas las comunidades cristianas eran de izquierda y, por tanto, subversivas. Sectores de la Iglesia defendían a los refugiados salvadoreños y nicaragüenses lo cual también fue un punto de choque con el gobierno. A partir de 1989, el periodo de recesión se vio superado y los Celebradores se volvieron a la lucha por la justicia, los derechos humanos y reivindicaciones sociales en general. En los años noventa resurgieron con mucha fuerza y durante la primera década de este siglo, los Delegados de la Palabra recobraron mucho vigor. En la actualidad, hay alrededor de 15 mil celebradores de la palabra activos, hombres y mujeres, en todo el país y cada uno/a anima una comunidad (Pedroza, 2005a).

Los centros de formación popular y las escuelas radiofónicas

Entre 1968 y 1975 algunas Iglesias locales se pusieron a capacitar a trabajadores rurales y comenzaron a formarse centrales obreras y sindicatos. Se establecieron los Centros de Capacitación Bíblica y Social. En 1972, a raíz de una masacre de seis campesinos ocurrida en Talanquera, Departamento de Olancho, la Iglesia emitió un documento, en el cual se encuentra lo que podría ser una definición de los Centros de Capacitación realizada por los obispos:

Los Centros de Capacitación tratan de cumplir simplemente la misión de la Iglesia, buscando la promoción integral del hombre en el orden de la fe cristiana (con cursos de evangelización, Catequesis, Cristiandad, Celebración de la Palabra, etc.), en la concientización de los valores humanos, buscando una mayor dignidad en la vida de la persona humana (con cursos de Cooperativismo, desarrollo de la comunidad, higiene y salud, clubes de Amas de Casa, etc.) Las actividades y enseñanzas de estos centros han estado y están abiertos a toda clase de personas. (Conferencia Episcopal de Honduras, 1991, p. 93)

El trabajo realizado dio origen a varias experiencias de desarrollo popular. De ellas se deriva también la Escuela Popular, definida por uno de sus presbíteros como:

Un proceso de enseñanza de interacción y praxis que tiene como fin el análisis de la realidad, no cualquier realidad sino una realidad de opresión para suscitar una concientización, individual y colectiva que permita su organización, su formación y su transformación. (Pedroza, 2005b)

Lo más importante de esta escuela es el acompañamiento que se hace de los distintos proyectos y necesidades de los pobladores, los *educadores populares* y los *promotores* de la comunidad, previamente reciben una capacitación,

[...] caminan con la gente, se hace análisis de la cultura y de las estructuras de una forma participativa, que les permite resolver tanto pequeños problemas comunitarios como proyectos más grandes (por ejemplo, reforestación, producción de hortalizas, boicots a ciertas empresas, etc.). Implica un proceso bastante lento y en ocasiones se apoyan para el análisis en el trabajo de la Universidad Autónoma de Honduras. (Pedroza, 2005b)

Estas escuelas están ligadas a las CEB y su consolidación se dio en 2006, particularmente en lo que se refiere a su metodología y a sus contenidos. A través de distintas estrategias la Escuela Popular fortalece la educación básica a partir de un objetivo concreto: que sea liberadora. Este proceso lo podemos considerar

como toda una construcción cultural, que se ha desarrollado en distintas partes del occidente de Honduras. Como ejemplo, uno de los temas que se llevan a análisis ha sido el de cultura popular *versus* cultura dominante.

Ligada a estos proyectos de formación se encuentran siempre las estaciones de radio comunitarias. A raíz de la Conferencia de Medellín en 1968, la Conferencia Episcopal de Honduras (CEH) acordó potenciar la formación a través de las Escuelas Radiofónicas y Honduras fue uno de los primeros países donde se implementaron las estaciones de radio católicas. La primera se estableció en Suyapa, a principios de 1960. Su principal objetivo era la alfabetización de la gente y la promoción cultural popular. Escuelas radiofónicas se extendieron por todo el continente (Pedroza, 2012).

Para 1975, el Estado se dio cuenta de que el movimiento popular iba más allá de lo que estaba dispuesto a tolerar. Entonces ocurrió un rompimiento entre la Iglesia y el Estado, pues éste consideró que la primera estaba alimentando una conciencia revolucionaria. La Iglesia tuvo que cancelar varios centros de capacitación y una emisora de radio, los cuales eran muy importantes para la formación de la gente.

Vertiente cristiana popular de la resistencia al golpe de Estado

Los turbulentos acontecimientos ocurridos en Honduras a partir del golpe de Estado de 2009, nos obligan a preguntarnos por la identidad de los actores. Por un lado, tenemos a fuertes grupos oligárquicos que defienden sus intereses, sobre todo económicos, los cuales han contado con el apoyo abierto del arzobispo de la diócesis de Tegucigalpa y de eclesiásticos que lo secundan como el actual obispo de la diócesis de Santa Rosa de Copán, Darwin Andino. Por otro, tenemos una amplia gama de actores populares que buscan la justicia, la restauración de la democracia, el respeto a los derechos humanos y la creación de una Asamblea Constituyente. Entre ellos constatamos la presencia de luchadores sociales de extracción cristiana, entre los que igualmente se encuentran sacerdotes y obispos. Ello da cuenta de una Iglesia un tanto dividida.

La postura del Cardenal Oscar Andrés Rodríguez a favor del golpe de Estado puede reafirmar una postura interpretativa respecto a que el sector cristiano católico es reaccionario y conservador por definición, y orillar a pasar por alto que la

Iglesia latinoamericana constituye un amplio espectro. Hasta aquí he intentado describir el perfil popular de la Iglesia hondureña, pero ¿Podemos afirmar que actores del movimiento en contra del golpe de Estado, provienen de esa iglesia popular? No es posible contestar sin dedicar un espacio particular a la Alianza Cívica por la Democracia la cual no es un caso aislado, pero sí tal vez el más importante de organización civil de extracción cristiana en Honduras. Se trata de un frente amplio fundado por monseñor Luis Alfonso Santos, que llegó a aglutinar unas treinta y cinco organizaciones de la sociedad civil, entre ellas la Asociación de Organismos no Gubernamentales de Honduras (ASONOG), Alianza 72, Comunidades Afectadas por la Minería, Municipios Sur de Lempira e Intibucá, Coordinadora Sociedad Civil Valle de Siria de San Andrés, Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), fundado por Berta Cáceres, el Organismo Cristiano de Desarrollo Integral de Honduras (OCDIH), Red de Patronatos de Occidente, Espacio Regional de Occidente de Honduras (EROC) y la Escuela Regional de Auditoría y muchas otras. Sin embargo, algunos de éstas últimas cuentan con financiamiento de organizaciones extranjeras, tanto de Europa como de Norteamérica, mismas que generalmente no contrarrestan la ideología neoliberal.

Una de las más importantes luchas, desde finales de la década de los noventa del pasado siglo, ha sido por la derogación de La Ley de Minas aprobada por el Congreso en 1998, que entregó la mayoría de la industria extractiva del país a empresas canadienses. El principal promotor de los cambios legales a favor de las empresas mineras ha sido el propio Roberto Micheletti, gran empresario que se desempeñaba como presidente del Congreso al momento del golpe y que por esto asumió la presidencia de la república en el gobierno de facto.

La Alianza Cívica por la Democracia había propuesto una nueva Ley de Minas que diera participación en la toma de decisiones a las comunidades directamente afectadas por las explotaciones mineras al aire libre. Su propuesta se basó en la defensa de los intereses populares, la contención del daño ambiental y la protección de los derechos humanos que son violentados constantemente por las empresas mineras. En septiembre de 2006, miembros de la alianza Cívica por la Democracia y el propio monseñor Santos se reunieron con el entonces presidente, Manuel Zelaya, el presidente del Congreso Roberto Micheletti y Vilma

Morales, titular del poder Judicial, para exigir la aprobación de la Ley de Transparencia y tratar el asunto de la Ley de Minas.

La respuesta de Micheletti la dio el abogado Pablo Valladares, asesor del Tribunal Supremo Electoral, solicitando al Vaticano suspender a Monseñor Santos por “violentar” disposiciones del Derecho Canónico que instan a los Obispos a fomentar la paz y la concordia (MNMM, 2009).

A raíz de las movilizaciones por el cierre de las minas a cielo abierto, el obispo Santos tuvo también fricciones directas con el arzobispo de Tegucigalpa, cardenal Oscar Andrés Rodríguez, quien en 2006 lo reprendió públicamente por encabezar un bloqueo a la carretera Panamericana para presionar al Congreso para que derogara la ley que permitía la explotación de las minas a cielo abierto en Honduras. En la protesta participaron alrededor de 10 mil personas de diversas entidades del país, encontrándose entre éstas, estudiantes, campesinos, indígenas, profesionales y sacerdotes, muchos de ellos pertenecientes a la Alianza Cívica por la Democracia (Cardinalrating, 2006).

Como consecuencia de la concientización y movilización de los años prece- dentes, la Alianza Cívica por la Democracia se mantuvo muy activa en el golpe de Estado de 2009. Aunque el protagonismo del movimiento social contra el golpe se concentró en la Coordinadora Nacional de Resistencia Popular, movimiento social nacido como un frente amplio a raíz del golpe, no debe olvidarse el papel jugado por la Alianza Cívica por la Democracia. No puede obviarse tampoco que al FNRP y a la Coordinadora Nacional se sumaron miles de agentes cristianos activos en sus comunidades o que fueron formados en las Escuela Populares o Escuelas Radiofónicas o que de alguna manera guardan un vínculo con lo que hemos llamado aquí la iglesia popular. También, una importante base de simpatizantes y militantes del Partido Libertad y Refundación (Libre), fundado en el seno del Frente Nacional de Resistencia Popular bajo el liderazgo de Manuel Zelaya, proviene de estos grupos.

Otras actividades de la ACD fueron su oposición a la construcción de un Aeropuerto a 16 km de la zona arqueológica maya de Copán en 2006. El apoyo de proyectos de economía campesina y solidaria, la oposición al Tratado Libre Comercio con los Estados Unidos, entre otras.

En esta lucha, otras organizaciones como las agrupadas en la Coordinadora Nacional de Resistencia Popular y en el Bloque Popular de Honduras se han unido a la Alianza Cívica por la Democracia. Las tres organizaciones se opusieron a la extracción a cielo abierto de la Mina San Andrés, ubicada en el municipio de La Unión (Copán), perteneciente a la empresa canadiense Minerales de Occidente, que causaba severos daños a los pobladores cercanos al mineral, debido a la descarga de cianuro en el río Lara, afectando las fuentes de agua de muchas comunidades del occidente del país, incluyendo a Santa Rosa de Copán, la ciudad de mayor importancia en esa zona.

En mayo de 2009, el presidente Manuel Zelaya promovió una nueva ley minera que prohibía las minas a cielo abierto, eliminaba el uso de cianuro y otorgaba a las comunidades derecho a decidir sobre los proyectos mineros. La negativa a renunciar a las ganancias que les permite la actual Ley de Minería provocó que las empresas mineras, encabezadas por la Asociación de Minería Metálica de Honduras, dominada por empresas canadienses, reaccionaran con una enconada campaña en contra del presidente.

De llevarse a cabo las pretensiones de la Alianza Cívica por la Democracia y la Ley Presentada por Presidente Zelaya, los intereses de empresarios nacionales y empresas extranjeras se verían muy afectados, por lo que la Alianza se volvió un actor muy incómodo para la política nacional desde su fundación en 2006.

Grupos de la clase política se sintieron amenazados al constatar que la resistencia popular estaba alcanzando preocupantes niveles de organización y articulación, como ocurría también con la lucha de los indígenas Lencas por proteger los ríos de los proyectos hidroeléctricos, entre otras muchas organizaciones. El pretexto perfecto llegó a raíz de las pretensiones del presidente Zelaya de colocar en las cercanas elecciones la famosa “cuarta urna” en la que se consultaría a la población respecto a su acuerdo o desacuerdo con la creación de una Asamblea Constituyente, lo cual se enmascaró como una previsión a supuestas pretensiones del presidente de cambiar la constitución para reelegirse.

Aquí propongo que el golpe de Estado del 28 de junio de 2009 no se explica únicamente por las medidas populares tomadas por Manuel Zelaya durante su gobierno, el cual estaba por concluir, sino que está íntimamente vinculado al creciente movimiento social en Honduras, lo cual se había convertido

en una fuerte amenaza para la clase política empresarial. La participación de estos actores en una Asamblea Constituyente hubiera sido fulminante para las empresas extranjeras y nacionales, particularmente las dedicadas a la minería, la hidroelectricidad y la palma africana. Ello explica también la complicidad de Estados Unidos. En los días previos al Golpe de Estado, el obispo de la Diócesis de Copan recibió amenazas de muerte; del mismo modo que las recibieron otros líderes populares, no perdamos de vista que muchos eran de las comunidades cristianas.

La toma de *Radio Progreso* apenas unas horas después de que el presidente había sido expulsado tampoco fue únicamente para evitar que se informara a la población, como reiteradamente se ha interpretado, sino que era parte importante de la planeación y objetivos del golpe. Del mismo modo, la encarnizada defensa que hizo la sociedad para evitar su cierre provino del sector cristiano popular, el cual conocía la importancia de la estación de radio para la concientización, formación e información de las comunidades.

Consideremos que el 25 de junio de 2009, más de veinte mil personas que simpatizaban con el movimiento antiminero, habían tomado varios puntos de la carretera internacional que comunica a Honduras con Guatemala y El Salvador. Tres días después se dio el golpe de Estado que destituyó al Presidente Constitucional. En los primeros días de julio, nuevamente, miles de personas se congregaron en protesta por las nuevas amenazas de muerte al obispo de Copán, y se integraron al Frente Nacional Contra el Golpe de Estado (*En Marcha*, 2009).

El primero de julio de 2009 la Diócesis de Santa Rosa de Copán publicó un mensaje a raíz del golpe de Estado. En éste llama a los hondureños a realizar un esfuerzo por restablecer la paz social, repudia la sustancia, las formas y el estilo con el cuál se ha impuesto un nuevo ejecutivo nacional tras el golpe, llama al ejército a no reprimir a los hondureños y pide el respeto a su integridad y a sus derechos humanos (Diócesis Santa Rosa de Copan, 2009).

A la posición de la diócesis de Copán, se sumaron las Diócesis de Trujillo y Juticalpa, ambas en su oportunidad se manifestaron en contra del golpe y condenaron los atentados sufridos por *Canal 36*, *Radio Progreso* y *Radio Globo*.

Entre tanto, otra parte de la Iglesia, en voz del cardenal Óscar Andrés Rodríguez, que apareció en las televisiones y emisoras de radio, dio su respaldo a

las nuevas autoridades al asegurar que “los tres poderes del Estado, Ejecutivo, Legislativo y Judicial, están en vigor legal y democrático de acuerdo a la Constitución de la República” (Conferencia Episcopal de Honduras, 2009). Por estas acciones, para muchos católicos, aún resulta sorprendente que el cardenal haya sido llamado por el actual papa para coordinar el consejo de cardenales encargados de la reforma de la Curia.

La vinculación del golpe de Estado con la industria minera a cielo abierto ha sido claramente explicada por muchos analistas. Tan pronto como en octubre de 2009, Santos Gabino Carvajal, de la Asociación Nacional de Mineros, solicitó al Congreso la aprobación de una nueva Ley de Minas, con un proyecto distinto al presentado por Manuel Zelaya. (*La Tribuna*, 2009). En 2013, el Congreso aprobó la Nueva Ley General de Minería, la cual favorece los intereses de las empresas extractivas transnacionales y deja en situación muy vulnerable a las comunidades locales.

Vale agregar a lo que originalmente se escribió en esta ponencia que las comunidades eclesiales de base de la diócesis de Santa Rosa de Copán están siendo sistemáticamente desarticuladas por el obispo actual, quien asumió su cargo a finales de 2011. En este caso, se está promoviendo fuertemente a movimientos católicos tradicionales muy lejanos a la experiencia de la iglesia popular a las cuales el obispo llama, de manera inapropiada “comunidades de base”. Sin embargo, la resistencia de las CEB está activa.

Conclusión

El fenómeno llamado iglesia popular (*sui generis* en América Latina) amerita ser analizado no sólo al nivel de producción de las ideas sino también al nivel de los actores de las bases, lugar donde las ideas se hicieron *praxis* y la *praxis* inspiró nuevas ideas. Estas transformaciones fueron duraderas y resisten hasta el presente, no como objetos petrificados sino sujetas al devenir sociohistórico, por lo que podemos considerarlas perdurables.

Las Comunidades Eclesiales de Base, expresión más visible y dinámica de la Iglesia Popular Latinoamericana, son fruto de la apertura de la Iglesia, pero también el reflejo de una vital y autónoma experiencia de fe cuya riqueza es un valioso aporte a la tradición eclesiástica.

En Honduras existe una versión de Iglesia popular *sui géneris* en torno a la Celebración de la Palabra. Esta experiencia es particular porque, aunque está conformada por los cristianos de las comunidades, tiene su origen y continuidad en la propia jerarquía eclesiástica hondureña. Las Celebraciones de la Palabra constituyen el pilar de la Iglesia de base en Honduras y el modelo ha sido adoptado en otros países. Por otra parte, las CEB, que en el resto de América Latina son marginales en la pastoral diocesana, algunas veces apenas “toleradas por los obispos”, en Honduras han llegado a ser promovida por propios obispos. Las diócesis más llamativas en este caso son la de Santa Rosa de Copán y en menor grado la de Trujillo.

Ante una situación de pobreza y marginación crónica, como ha sido el caso en toda América Latina, importantes luchas por la tierra, mejores niveles salariales, derechos laborales y sindicales y acceso a la educación, han estado presentes en la historia de Honduras; demandas a las que más recientemente se han sumado, el respeto a los derechos humanos, el rechazo a las compañías extranjeras que depredan los recursos naturales y deterioran el medio ambiente, y la reinstauración de la democracia a raíz del golpe de Estado de 2009. En estas causas, siempre ha estado presente un tipo de cristianos que en América Latina se conoce como Iglesia Popular.

Bibliografía

- Cardinalrating, 2006. “Cardenal reprende públicamente a obispo en Honduras”, [html] URL http://www.cardinalrating.com/cardinal_89__article_4619.htm
- Cockcroft, J. D., 2001. América Latina y Estados Unidos: Historia y política país por país. México, Siglo XXI.
- Carney, G., 2004. *Sólo díganme Lupe, autobiografía del Padre Guadalupe Carney, sacerdote de los pobres*, Traducción Marcela Carías, Equipo de Reflexión, Investigación y Comunicación ERIC/Editorial Guaymuras, Honduras.
- Castro, R., (septiembre-febrero, 2011), “El golpe en Honduras. Ofensiva conservadora y resistencia” [versión electrónica] *Bajo el Volcán*, 11(17), 43-74, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Recuperado el 27 de diciembre de 2018 de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28625451005>

- Comisión Económica para América Latina y el Caribe 2017, *Panorama social de América Latina*, Naciones Unidas, Santiago. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/42716/7/S1800002_es.pdf
- Conferencia Episcopal de Honduras, 1991. Declaraciones de la Conferencia Episcopal de Honduras. 13 de abril de 1972, *Documentos Oficiales de la Conferencia Episcopal de Honduras. 1968-1978*. Tomo II. Equipo de Promoción de Comunidades Cristianas de la Conferencia Episcopal de Honduras, Tegucigalpa.
- _____. 2009. [Html] URL Conferencia Episcopal de Honduras “Edificar desde la crisis” (julio de 2009) emitido por la Conferencia Episcopal de Honduras tras los hechos acaecidos el pasado 28 de junio de 2009. En: <http://6865.blogcindario.com/2009/07/07462-comunicado-de-la-conferencia-episcopal-de-honduras-julio-2009.html>
- Diócesis Santa Rosa de Copán, 2009. Mensaje de la Diócesis de Santa Rosa de Copán. 2009 En: <http://www.redescristianas.net/2009/07/08/mensaje-de-la-diocesis-de-santa-rosa-de-copan-honduras/>
- En Marcha, 2009/07. “Amenazado de muerte Monseñor Santos”. 2009. [Html] URL <http://noticias.blog.excite.it/permalink/509873>
- Hernández, L., 2009. “Rafael Alegría: ¿Las raíces de la resistencia hondureña” [html] URL www.jornada.unam.mx/2009/07/26/index.php?section=opinion&article=022a1mun
- Instituto Nacional de Estadística INE, 2018. *LXI Encuesta Permanente de Hogares de Propósitos Múltiples, Resumen ejecutivo*, <https://www.ine.gob.hn/images/Productos%20ine/encuesta%20de%20hogares/EPHPM%202018/02%20EPHPM%20Resumen%20Ejecutivo%202018.pdf>
- Martínez, J. R., 1998. *Honduras. Las fuerzas del desacuerdo*. Honduras, Editorial Universitaria. Universidad Nacional de Honduras.
- MNMM, 2009/07. Minería y Golpe de Estado. [Html] URL www.diariocolatino.com
- OCDE/CAF/CEPAL, 2018, *Perspectivas económicas de América Latina 2018: Repensando las instituciones para el desarrollo*, Éditions OCDE, París. <http://dx.doi.org/10.1787/leo-2018-es>

- Pedroza, B., 2005^a. Entrevista al Padre Guadalupe Ruelas, coordinador nacional de la Unidad de Incidencia Política en Cáritas Nacional. Tegucigalpa, Honduras.
- _____. 2005b. Entrevista al Padre Saúl Orellana, Director de la Pastoral Social y Cáritas de Santa Rosa de Copan. Santa Rosa, Honduras.
- _____. 2005c. Entrevista al Obispo de Santa Rosa de Copán, Luis Alfonso Santos. Santa Rosa, Honduras.
- _____. 2005d. Entrevista a vecina de Gualán y facilitadora de la CEB. Parroquia de Santiago Apóstol de la Diócesis de Copán. Honduras.
- _____. 2005e. Entrevista a líder y facilitadora de CEB en Gualán, Parroquia de Santiago Apóstol de la Diócesis de Copán. Honduras.
- _____. 2005f. Entrevista a participante de la CEB, Santa Rosa, Honduras.
- _____. 2005g. Entrevista al sacerdote Conrado Sanjur. Párroco de San Miguelito, Panamá.
- _____. octubre-diciembre, 2012. “La Lectura Popular de la Biblia y el compromiso social: Las Comunidades Eclesiales de Base”, [versión electrónica] *La Pacarina del Sur*, núm. 13. Recuperado el 28 de diciembre de 2018 de <http://www.pacarinadelsur.com/home/mascaras-e-identidades/535-la-lectura-popular-de-la-biblia-y-el-compromiso-social-las-comunidades-eclesiales-de-base?ml=1>
- Pérez, F. J., 2009/07. Honduras en Golpe: La solución está en el pueblo (III), [html] URL <http://www.aporrea.org/tiburona/a82805.html>
- La Tribuna*, 2009/10. “Mineras quieren rápido su ley en Honduras”, [html] URL <http://www.latribuna.hn>
- Selser, G., 1983. *Honduras: República alquilada*, México, Mex-Sur Editorial.

SEGUNDA PARTE

Testimonio, prensa y cultura en las izquierdas

¿Qué leyeron los guerrilleros? Bibliotecas, lectores y libros en los movimientos armados guatemaltecos

José Domingo Carrillo Padilla

Introducción

Una inquietud que guió este trabajo fue conocer qué valores y con cuáles libros difundieron las guerrillas el programa de la revolución guatemalteca. El objetivo de este artículo es conocer el uso de los libros, el hábito de la lectura y la circulación de libros entre los militantes de los movimientos armados guatemaltecos. El artículo explora el uso del tiempo libre dedicado a la alfabetización y la educación en el seno de los movimientos armados.

El tema de la circulación y difusión de los libros en las filas de la insurgencia guatemalteca no es frecuente entre los estudiosos de la guerra librada en Guatemala entre los años 1960-1996. Esta ausencia se debe, a que se privilegia el relato con énfasis en la acción política y militar de la insurgencia o de su contraparte, las reacciones represivas de las fuerzas de seguridad del Estado (Vela Castañeda, 2014). Por consiguiente, se desconocen ámbitos de la cultura insurgente creada a partir de la vida cotidiana de las personas inmersas en el conflicto. Esta contribución podría ser estratégica en el conocimiento de los valores portados por líderes y tropa regular. Asimismo, podría aportar hipótesis al conocimiento de las disputas por imponer hegemonías étnicas, de clase y de género en las guerrillas de Guatemala.

Terminología

Se precisa entonces responder a la interrogante: ¿qué es un libro? De acuerdo a la síntesis bibliográfica realizada por Ramírez Leiva (2008), el libro es descrito

por las múltiples funciones sociales que cumple. Entre ellas ser el soporte material de la definición de lectura. Es el objeto de culto de la cultura culta, la letrada.

En el libro confluyen la actividad lectora y el lector: sea por placer, por afinar conocimientos o para transmitir los valores de la cultura letrada. Las representaciones sobre la lectura, el lector y el libro, suponen que el lector asiduo de libros se encuentra más cercano al saber. De acuerdo a la autora citada, esta descripción excluye la calidad de la lectura realizada por el lector (Ramírez Leyva, 2008).

Roger Chartier (2017) apunta que existen dos tipos de lectores. El primero, es aquel para quien los libros siempre han estado presentes en su vida. Bibliotecas familiares, personales, repletas de títulos, de arte, literatura, historia, entre otras lecturas. Estos lectores por herencia, les denomina Chartier, son consumidores y conocedores de las últimas tendencias bibliográficas. Generalmente ávidos lectores, herederos de colecciones de libros y, en ocasiones, de bibliotecas especializadas de alta demanda entre instituciones académicas.

Existe también el lector que nació en un medio social sin libros o muy escasos en casa. Él asume la lectura como una conquista, no como una herencia. Las lecturas podían ser revistas de moda, farándula, mecánica popular e incluso importadas como *Selecciones* o *Life*. En este segundo tipo la escuela desempeña un papel determinante en el tipo de lecturas e incluso en la obligatoriedad de leer con el objetivo de cumplir con las tareas escolares. De acuerdo con Chartier, leer las lecturas, es decir, conocer lo que leen las personas significa aproximarse no solamente a inventarios de títulos y precios de los libros. Se trata también, de conocer cómo narran los lectores sus recuerdos de los libros favoritos, los de cabecera al alcance de la mano y sobre el lugar y el tiempo dedicado a la lectura (Chartier, 2017).

En el análisis de las experiencias lectoras, me inclino por el concepto de cultura; definida como los hábitos adquiridos y reproducidos habitualmente que dotan de identidad a una persona o a un grupo social. Quien no ha experimentado esos hábitos específicos, no posee esa identidad ni es portadora de esos valores (Burkhart, 1992). Con el propósito de inculcar hábitos de lectura entre la tropa, congruentes con la cultura ladina, los recursos utilizados por los líderes guerrilleros fueron la alfabetización en idioma español. La cultura letrada prove-

niente de las elites ladinas revolucionarias fue transmitida a través de los libros, algunos de ellos ilustrados con caricaturas.

Me interesa conocer cómo el establecimiento de horarios dedicados al aprendizaje de las primeras letras, a la lectura, contribuyeron a la disciplina de la tropa. Esto forjó una mística revolucionaria, una identidad política: la del guerrillero. Llamada así, por el comportamiento que debía observarse para salvaguardar la integridad de la organización. También por formar parte de un colectivo que pretendió relevar al poder gobernante. Se forjó así la imagen del guerrillero heroico, legado de la gesta de Ernesto *Che* Guevara en Bolivia.

El *corpus* de análisis proviene de la literatura testimonial escrita por militantes de las guerrillas guatemaltecas (Vásquez Medeles, 2009), de entrevistas realizadas en Guatemala durante los años 2000 y 2002. La metodología se sirve de enumerar los libros que aparecen en los textos testimoniales y describir los contextos en los cuales se leyeron. Este procedimiento ayuda a explorar el imaginario de los revolucionarios ladinos, en el afán de imponer su proyecto de cambio social, en un medio en el cual la mayoría de la población fue indígena y analfabeta.

Fuentes, estrategia metodológica y estado de la cuestión

Fuentes

La literatura testimonial, definida como un género híbrido (Liano, 1997) por su origen multidisciplinario, forma parte de las letras guatemaltecas contemporáneas (Carrillo y Penedo, 2006). Desde inicios del siglo xx se encuentran relatos de quienes testificaron su oposición hacia los regímenes de Manuel Estrada Cabrera (1898-1920) y Jorge Ubico (1931-1944). La segunda generación de autores inicia con la obra de Miguel Ángel Albizúres dedicada a las luchas del Sindicato de la Embotelladora de Guatemala Coca-Cola (Zimmerman, 1991).

Durante las décadas de los años ochenta y noventa, la literatura testimonial persiguió despertar las simpatías de los lectores hacia el movimiento social al que el autor pertenece y que la narrativa expone. La denuncia forma parte del relato porque el propósito es despertar la solidaridad con la lucha del grupo o clase que el declarante afirma representar. La literatura testimonial está dirigida al rescate de las luchas populares, particularmente las que libraron las guerrillas.

La calidad literaria y la descriptiva convierten las obras en un referente fundamental para conocer los años de la guerra. Esto se debe a las descripciones que realizan los autores de la fauna, la flora y la población. Algunos autores se valen de recursos narrativos que muestran el dominio de la cultura letrada, mientras que otros no alcanzan esos estándares de calidad. Por esto se explican las diferencias existentes entre la literatura testimonial escrita por los líderes y aquella proveniente de las bases de los movimientos armados.

A partir de la finalización del conflicto armado guatemalteco en el año de 1996, con la firma de la paz, la función propagandística y de nexo entre la literatura testimonial y el movimiento revolucionario perdió su cometido. Actualmente este género proporciona invaluable información sobre la vida cotidiana y el perfil de los guerrilleros.

Estrategia metodológica

Seleccioné los textos escritos por Miguel Ángel Sandoval (1998), Mario Payeras (1998), Yolanda Colom (2000), Santiago Santa Cruz (2004), Gustavo Porras Castejón (2008) y Pablo Monsanto (2013). Las fuentes orales derivadas de las entrevistas realizadas a Rodrigo Asturias Amado durante mi trabajo de campo en la ciudad de Guatemala.

Los autores de los textos citados militaron en el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Organización del Pueblo en Armas (ORPA). De origen urbano y, provenientes de estratos medios tuvieron acceso a la educación universitaria. Desde la perspectiva de esta ponencia, los autores son a su vez, lectores por herencia.

Los autores citados y la persona entrevistada son ladinos. Un nombre para quienes nunca tuvieron costumbres indígenas o que si las tuvieron las abandonaron. Ladino es el no indígena (Adams, 1956).³ El origen del ladino se remonta al siglo XVIII, cuando fue notable el debilitamiento de las comunidades indígenas y el aumento del número de campesinos ladinos. En las primeras décadas del

³ Revisar la información en: “Encuesta sobre los ladinos en Guatemala”.

siglo xix los indígenas que abandonaron sus comunidades étnicas de origen, en una o dos generaciones perdieron su identificación cultural (Solórzano, 1985).

Estado de la cuestión

Los libros que leyeron los guerrilleros, la lectura y los lectores son tópicos soslayados por la historiografía guatemalteca contemporánea. Generalmente se hace énfasis en experiencias de personas que ocuparon puestos de dirección en los movimientos armados (Dirk, 2009) y se dejan por fuera las experiencias y las narrativas de la tropa regular. La historiografía que hace hincapié en los eventos y en los caudillos revolucionarios esconde el rostro del guerrillero raso, de militantes de carne y hueso que leyeron y lucharon.

Las versiones publicadas por oficiales del ejército nacional (Díaz López, 2008) ponen de relieve las causas que originaron la guerra (Gramajo Morales, 2003) y/o del proceso de negociación que condujo a la finalización del conflicto armado interno por medio de los acuerdos de paz. Esta tendencia, en los estudios sobre la historia reciente del país, expresa que la narrativa monopolizada por ladinos hoy se confronta en el terreno de la historia.

Esta contribución se inscribe en el campo de los estudios culturales, cuyo propósito es develar cómo a través de los libros y la lectura se construyó una identidad política: la del guerrillero. Identidades que provienen de las propias experiencias armadas, vividas por quienes estuvieron en el frente de guerra, así como de la enseñanza a través de la alfabetización y la lectura de los programas de las organizaciones armadas.

El artículo describe la circulación de libros y la alfabetización: vetas inexploradas sobre el estudio de las guerrillas. Contrario a otras contribuciones que detienen su análisis en las causas estructurales que provocaron las guerrillas o exclusivamente en el punto de vista de los líderes de la insurgencia, pero que soslayan los episodios que se apartan de las epopeyas bélicas y de los héroes individuales (Bataillon, 2008).

El aula en la montaña: libros y lectores en las guerrillas guatemaltecas

El 14 de marzo del año 1962, *El Imparcial* en la página catorce reseñó la desarticulación del intento guerrillero realizado en la sierra de Chuacús, en Concuá, municipio del departamento de Baja Verapaz. El vespertino informó que, en seguida del enfrentamiento armado, la patrulla del ejército recogió los pertrechos que la bisoña guerrilla abandonó apresuradamente.

Recogidas las 19 mochilas, se encontró un diario escrito por Carlos Toledo, en forma lírica se complace de tomar parte en la acción militar y se siente orgulloso de ser el último de esta columna de valientes. Se encontró también un libro del Dr. Jaime Díaz Rozzoto titulado *El carácter de la revolución guatemalteca*; un ejemplar de *La Guerra de guerrillas*, por el Ché Guevara, otro libro intitulado “Rifle Company; Rifle Regiment” del ejército de los Estados Unidos, propiedad según está escrito, del teniente coronel Carlos A. Paz Tejada. Hay también un ejemplar de *Las Obras Escogidas* de Mao Tse Tung, con una dedicatoria que dice: “Rodrigo: Estos libros, mi corazón y mi vida.” María del Rosario. Un ejemplar mimeografiado de “150 preguntas a un guerrillero”⁴ usado en la revolución cubana y muchos ejemplares de revistas “Obra revolucionaria” editada en Cuba.

¿Por qué transportar libros y revistas en una incipiente campaña militar? El cargamento fue, a la luz de la noticia, abandonado en el fragor de la emboscada. Sin embargo, los líderes de las guerrillas se empeñaron en llevar consigo textos de diversas disciplinas en un medio que atentaba contra la conservación de los impresos. Mario Payeras (1998) relata que la *espléndida biblioteca* que atesoró durante meses fue destruida por natura.

⁴ Obra del militar republicano español Alberto Bayo Giraud (1892-1967), considerada un clásico en la literatura guerrillera. Melgar Bao, Ricardo, “La memoria sumergida. Sacralización de la violencia en la guerrilla latinoamericana”, en *Memoria*, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, México, No. 164, octubre de 2002, p. 44.

Los tomos que contenían la sabiduría social del siglo xx aparecían perforados por la voracidad del comején o con páginas enteras desteñidas por la lluvia. *El año de la Revolución rusa*, *Cien años de soledad* y *el País de las sombras largas* fueron las únicas obras que logramos rescatar del desastre. El resto lo abandonamos al invierno (Payeras, 1998).

El aula en la montaña

En los inicios de la década de los años sesenta del siglo xx, inició operaciones la guerrilla en Guatemala (Brett, 2007) encabezada por militares y comunistas agrupados en frentes distribuidos en el oriente del país. La composición social y étnica de los primeros esfuerzos guerrilleros fue, en su mayoría, de ladinos. El censo del año 1964 señala que la población económicamente activa en el departamento de Zacapa, departamento en el que se instaló uno de los frentes guerrilleros, se ocupó principalmente en la agricultura, la silvicultura, la caza y la pesca; en industrias manufactureras, en el comercio y en los servicios. En su mayoría población ladina (<http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/guatemala/1964/64c09-gt.pdf>).

Julio César Macías (1999) relata que la instrucción que recibió la tropa regular en ese contexto, cuya composición social fue de campesinos sin tierra, peones de la frutera, obreros agrícolas, portuarios y ferrocarrileros, fue sencilla: combatir a los ricos y a las empresas monopolistas extranjeras, luchar por la tierra y por la patria (Macías, 1999).

La lectura y circulación de libros estuvo ausente en la enseñanza de los primeros frentes guerrilleros. La preparación ideológica se redujo a enunciados fáciles, generales, que no exigían el estudio y la formación de un criterio propio de los militantes en el cual ejercieran críticamente sus puntos de vista sobre la marcha de la revolución guatemalteca.

Décadas posteriores, en el altiplano occidental de Guatemala. En el segundo intento armado encabezado de nuevo por ladinos de origen urbano clase medieros, la composición social de la insurgencia modificó significativamente no solamente la táctica de las guerrillas. Significó la confluencia en el frente de batalla de indígenas y ladinos. La educación de los nuevos militantes requirió

planes específicos de aprendizaje, de lecturas, de nuevos hábitos inducidos a través de libros y de formar lectores.

Yolanda Colom (2008) advirtió que, entre los indígenas que formaron parte del destacamento inicial del EGP, se privó el atraso político y el analfabetismo; el pensamiento mágico, la visión localista, el empirismo, el machismo, la subestimación de la mujer y la hostilidad defensiva del indio hacia el ladino. Con el propósito de superar esa cosmovisión indígena basada en mitos, tradiciones, costumbres locales; ella elaboró un programa de alfabetización adaptado a las necesidades de los campamentos guerrilleros que condujera progresivamente a superar ese pensamiento mágico.

En el curso de año y medio elaboré el método de alfabetización que me solicitaron. El trabajo abarcaba dos dimensiones: la parte motivadora e instructiva y la parte metodológica y de contenido adecuado para el ámbito de las montañas del noroeste. Para realizar dicha labor me apoyé en los postulados de Antón Makárenko, pedagogo soviético, también recurrí a Paulo Freire, educador brasileño (Colom, 2000).

Colom apunta que, sólo gracias a un trabajo educativo, la conciencia étnica localista fue progresivamente transformándose en una toma de conciencia de sus derechos ciudadanos. La educación impulsada entre la militancia procuró que las lealtades que profesaban los indígenas hacia sus terruños, fueran redirigidas hacia la organización armada y de ahí hacia la nación.

Al fomentar esta toma de conciencia, la guerrilla olvidó que el apego al municipio de origen y al conjunto de costumbres relacionadas con el nacimiento, bautismo, entierros y parentescos, les confiere a los indígenas un sentido de participación en grupos regionales o étnicos. Relaciones basadas en una red de cargos establecidos en las cofradías, a los lazos de compadrazgo y a la adscripción étnica realizada por los mismos individuos (Noval, 1992). Estos conocimientos de las culturas indígenas, advertidos por antropólogos desde la década de los años cincuenta, no fueron, aparentemente, leídos por los comandantes ladinos (Adams, 2000) empeñados en construir una guerrilla indigenista (Tax, 1959).

El atraso político que, según Yolanda Colom, imperaba en la mentalidad de los indígenas una atadura a las tradiciones de las comunidades de origen que debía suplirse por una conciencia de clase a través de la educación impartida en el aula en la montaña. Por esa razón, una de las prioridades fue alfabetizar en idioma español, se perseguía que los indígenas renunciaran a la identificación con los municipios de origen como referente de identidad étnica, de esa forma proporcionarles lo que el Estado les había quitado: la cultura nacional, la cultura letrada, impresa en libros encaminada en la misma dirección, forjar patriotas, ciudadanos, y fomentar el nacionalismo del cual los revolucionarios ladinos fueron deudores.

El analfabetismo entre la población rural del país provocó nuevos desafíos en las filas insurgentes. El finado Rodrigo Asturias Amado, quien fuera comandante de la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA), cuando le pedí narrar un día común en un campamento de la guerrilla relató:

Cuando llegaba alguien se sabía su escolaridad, desde muy grande hasta compañeros que no sabían leer ni escribir, empezaba su formación a partir de aprender a leer y escribir y también la formación política. La historia nuestra desde la época prehispánica hasta nuestros días. Editábamos distintos libritos clandestinos, se hicieron manuales de información, del buen combatiente, del buen oficial y tenía que hacerse la formación más acelerada para que los combatientes tuvieran de entrada una idea.

Gustavo Porras Castejón (2008) relata que en el transcurso del año 1981 se incorporó al frente “Augusto César Sandino” del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), ubicado en el sur del departamento del Quiché y que operó en los departamentos de Chimaltenango y Sololá. En el frente de guerra, Porras Castejón se dedicó a lo que había sido una inspiración en su vida: *formar, enseñar, capacitar*.

Explicaba a la gente ideas profundas de Pierre Teilhard de Chardin... íbamos del átomo cósmico y el punto alpha al punto omega, donde la evolución iba a ser rematada por una sociedad con un alto grado de perfección que por ello iba

a encarnar a Dios... impartía capacitación a un grupo de indígenas k'ichés con quienes leímos los diálogos de Sócrates, sobre los cuales ellos opinaban con toda pertinencia (Porrás Castejón, 2008).

Sin embargo, el relato de Santiago Santa Cruz (2004) pone de relieve la brecha existente entre la cultura letrada de la cual eran portadores los ladinos originarios de la ciudad, herederos de bibliotecas familiares, y los indígenas del área rural cuyo acceso a los libros y a la lectura estuvo mediado por los gustos bibliográficos de los líderes de la insurgencia.

Al subir a la montaña, llevaba manuales de bolsillo de la colección Boston para mantenerme actualizado, y ante las simples preguntas de los compañeros me extendía con pormenores y minuciosidades para explicarles conceptos anatómicos, fisiológicos y bioquímicos que seguramente no entendían, aparte de detallar aspectos de historia y examen físico que tampoco les era fácil captar... los manuales fueron enterrados y pasaron a formar parte de la tierra volcánica de Atitlán, los sustituí por libros que me introdujeron a dimensiones humanas, políticas y bélicas, hasta entonces desconocidas (Santa Cruz Mendoza, 2004).

La experiencia educativa y los libros que leían los guerrilleros de la resistencia urbana diferían en la ciudad, según recordó Miguel Ángel Sandoval. En la escuela del partido comunista las charlas versaron sobre temas como: el colonialismo, el papel de la clase obrera, del partido en la construcción de la sociedad socialista y otros que formaron parte del curso de una semana que tenía como propósito *crear en la militancia esa mística de los comunistas* (Sandoval, 1998). Miguel Ángel Sandoval relató que los jóvenes comunistas de los años sesenta leían a George Politzer y a Miguel Ángel Asturias como parte de su formación política.

Cuando yo me organizo con la juventud comunista los círculos que se juntaban tenían una exigencia académica, es curioso, se reclutaba a los buenos estudiantes y se discutía, se traspasaban libros de mano en mano. Para empezar Politzer y alguno que otro folletito, algunas novelas soviéticas y por supuesto la literatura

guatemalteca. Novela, ese tipo de cosas, la trilogía bananera de Asturias⁵ era parte de lo que se leía.

La educación política e ideológica de los aspirantes a comunistas se apoyó en un conjunto de lecturas previamente definidas por las organizaciones. Estos textos incluyeron una amplia variedad temática que comprendió historia de Guatemala, lecturas de tinte militar y otras cuya elección dependía del propio candidato. Con el paso de los años, los requisitos y los textos de apoyo utilizados para la instrucción de los nuevos contingentes de guerrilleros fueron menos exigentes, en proporción a las credenciales académicas de los aspirantes. Para estas nuevas generaciones fue necesario utilizar manuales cuyos contenidos abreviaran el programa político de las organizaciones guerrilleras. De esa manera, la lectura podía convertirse en algo beneficioso para la tropa, aprender las primeras letras y leer el proyecto revolucionario.

Las escuelas de formación política estuvieron en manos de estudiantes universitarios dedicados a la enseñanza de la *teoría revolucionaria* entre los jóvenes reclutas (Saxon, 2017). El Chino Arnoldo, estudiante universitario, tuvo a su cargo la instrucción en el frente guerrillero instalado en Zacapa durante los años sesenta. Entre los libros enviados por la resistencia urbana hacia la guerrilla en la montaña, se enumeran libros de teoría militar y revolucionaria, de historia, manuales y libros como *El comité Clandestino actúa*, *La Madre*, *Así se templó el acero*, *La Joven Guardia*, *De la guerra*, de Clausewitz; *Operaciones de Contrainsurgencia*, *La experiencia Filipina*; *Lo que todo revolucionario debe saber sobre la represión*, *De la tempestad surgieron*, *Guerra del pueblo ejército del pueblo de Viet-Nam*, los escritos de Mao Tse Tung. Pablo Monsanto apunta que les enviaron novelas latinoamericanas así como manuales que favorecieron la enseñanza de lecciones elementales de materialismo histórico entre la tropa regular (Monsanto, 2013).

⁵ La trilogía bananera la componen las novelas de Miguel Ángel Asturias intituladas *Viento fuerte* (1949); *El papa verde* (1950) y *Los ojos de los enterrados* (1960) inspiradas en las condiciones de vida de los trabajadores de las plantaciones bananeras.

El proceso educativo significó que a través de los libros acudieron al encuentro formas de pensamiento opuestas. Una, la del mundo ladino proveniente de la cultura letrada. A partir de un conjunto de lecturas conocidas a través de bibliotecas familiares y de estudios realizados en universidades nacionales o extranjeras. Con base en esos supuestos teóricos conceptualizaron la presencia del indígena en la revolución. Provistos de ese utillaje teórico aprendido, confrontaron la mentalidad indígena imbuida de una cosmovisión propia.

Puede deducirse por la bibliografía utilizada en la enseñanza de las primeras letras, editada en idioma español por las propias organizaciones rebeldes, que el mundo indígena debió adaptarse a criterios culturales ladinos y que la ladinización, es decir la incorporación indígena a la cultura impresa de los ladinos, se concibió como un proceso natural, no exento de resistencias de los indígenas incorporados a la guerrilla. El contacto con el mundo ladino impregnó la mentalidad de las etnias, cuyo territorio era el escenario de la guerrilla de los años setenta y ochenta.

Las habilidades lectoras, aprendidas durante la fase de estudio, supusieron la consolidación de la aculturación ladina entre los indígenas sin que, por ello, llegara a ser un proceso completo. Los indígenas mantuvieron espacios propios de identidad étnica tales como el idioma, aunque la alfabetización les indujera a aprender el español. Sin embargo, el aprendizaje del idioma oficial de Guatemala supuso la apertura a un nuevo horizonte de información.

Conclusiones

Este artículo explora las posibilidades que se abren en el estudio del libro, su circulación, de la producción editorial y de la escritura entre los militantes de los movimientos armados. Esta reflexión requiere correlacionar índices de alfabetización y circulación de libros en un contexto que no alentó la lectura. Cuando se hizo fue con el propósito de animar los esfuerzos de la guerra, puesto que los libros se concibieron no solamente como portadores de conocimiento, ese conocimiento a su vez era socialmente útil al ponerse al servicio de la revolución.

La alfabetización, la edición y lectura de libros se incrementaron no solamente por los denuedos de la insurgencia, también la presencia de la iglesia católica desde el año 1946 en el área rural de Guatemala, a través de las comunidades

de base de Acción Católica, facultó el acceso a la palabra escrita. La enseñanza de las primeras letras entre los indígenas estuvo dirigida hacia la consolidación de un proceso de aculturación y, por las evidencias encontradas, no propició la recepción de textos que no fueran los transmitidos por los programas y proyectos de las guerrillas. Simultáneamente, la lectura especializada de los clásicos de literatura y de las ciencias sociales alude a los libros que llevaron consigo los líderes de la insurgencia, que representa la circulación y la lectura de autores y textos que no descendieron hacia las bases de los movimientos armados.

La lectura que se hacía por placer se limitaba a los revolucionarios provenientes de la ciudad, quienes leyeron la obra literaria de Gabriel García Márquez, Miguel Ángel Asturias, la filosofía de Sócrates y George Politzer. Para la tropa, que se entusiasmó ante la promesa de forjar su propia historia, quedó la narración del pasado bajo el formato de *cómic* –historieta, como puede apreciarse en el libro de la historia de Guatemala editado por ORPA.

La idea que se desprende de las experiencias narradas en los testimonios parece ser un riguroso código de conducta que fue culturalmente predeterminado y no orientado a una guerrilla por consensos. Podría argumentarse que, en un contexto sumamente represivo, las condiciones para definir lecturas eran imposibles. Esa dificultad dio margen a consolidar un estilo de conducción que inhibía la plena participación de la militancia, de tal forma que en el seno de las guerrillas se fraguase un proyecto alternativo de sociedad genuinamente representativo y democrático.

A diferencia de otras experiencias latinoamericanas, en Guatemala los movimientos armados no persiguieron que los militantes provenientes de estratos medios se proletarizaran, descendieran en la escala social. En Guatemala el movimiento fue a la inversa: se trató que los grupos sociales y étnicos ascendieran, al adquirir el punto de vista de los grupos ladinos ilustrados.

Bibliografía

- Adams, R. N. 1956. *Encuesta sobre los ladinos en Guatemala*. Guatemala: Seminario de Integración Social.
- Adams, R. N. 2000. *Joaquín Noval como indigenista, antropólogo y revolucionario*. Guatemala: Universidad de San Carlos.

- Bataillon, G. 2008. *Génesis de las guerras intestinas en América Central (1960-1983)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brett, R. 2007. *Una guerra sin batallas: del odio, la violencia y el miedo en el Ixil y el Ixcán*. Guatemala: F&G.
- Burkhart, L. M. junio de 1992. *Mujeres mexicas al frente del hogar: trabajo doméstico y religión en el México azteca*. MESOAMÉRICA (23), 23-54.
- Carrillo, J. D., & Penedo, L. M. 2006. Voces del silencio. Literatura y testimonio en Centroamérica. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Chartier, R. 2017. *Revista Álabe*. doi:10.15645/Alabe2017.15.10
- Colom, Y. 2000. *Mujeres en la alborada. Guerrilla y participación femenina en Guatemala. 1973-1978*. Guatemala: Artemis Edinter.
- Díaz López, G. 2008. *Guatemala en llamas: visión política-militar del conflicto armado interno 1960-1996*. Guatemala: Oscar de León Palacios.
- Dirk, K. 2009. *Guerrilla: guerra y paz en Centroamérica*. Guatemala: F&G.
- Gramajo Morales, A. 2003. Alrededor de la bandera. Un análisis praxiológico del enfrentamiento armado en Guatemala 1960-1996. Guatemala: Tipografía Nacional. <http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/guatemala/1964/64c09-gt.pdf>. s.f... Recuperado el 7 de enero de 2019, de Universidad de Costa Rica: www.ucr.ac.com
- Liano, D. 1997. *Visión crítica de la literatura guatemalteca*. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- Díaz López, G. 2008. *Guatemala en llamas: visión política-militar del conflicto armado interno 1960-1996*. Guatemala: Oscar de León Palacios.
- Dirk, K. 2009. *Guerrilla: guerra y paz en Centroamérica*. Guatemala: F&G.
- Gramajo Morales, A. 2003. Alrededor de la bandera. Un análisis praxiológico del enfrentamiento armado en Guatemala 1960-1996. Guatemala: Tipografía Nacional. <http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/guatemala/1964/64c09-gt.pdf>. s.f... Recuperado el 7 de enero de 2019, de Universidad de Costa Rica: www.ucr.ac.com
- Macías, J. C. 1999. *Mi camino: la guerrilla*. México: Planeta.
- Monsanto, P. 2013. *Somos los jóvenes rebeldes*. Guatemala: F&G.
- Noval, J. 1992. *Resumen etnográfico de Guatemala*. Guatemala: Piedra Santa.

- Payeras, M. 1998. *Los días de la selva* (17-18 ed.). Guatemala: Piedra Santa.
- Porras Castejón, G. 2008. *Las huellas de Guatemala*. Guatemala: PROPAZ.
- Ramírez Leyva, E. M. 20 de enero/Abril de 2008. scielo.org.mx. Recuperado el 22 de diciembre de 2018, de www.scielo.org.mx
- Sandoval, M. Á. 1998. *Los años de la resistencia: relatos sobre las guerrillas urbanas de los años 60*. Guatemala: Piedra Santa.
- Santa Cruz Mendoza, S. 2004. *Insurgentes. Guatemala la paz arrancada*. Santiago de Chile: Ediciones LOM.
- Saxon, D. 2017. *Para salvarla. La desaparición y liberación de Maritza Urrutia*. Guatemala: Ediciones del Pensativo.
- Solórzano, J. C. 1985. Las comunidades indígenas de Guatemala, El Salvador y Chiapas durante el siglo XVIII: los mecanismos de la explotación económica. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 11(2), 93-130.
- Tax, S. (1959). *La visión del mundo y las relaciones sociales en Guatemala*. En J. L. Arriola, *Cultura indígena de Guatemala* (p. 107). Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Vásquez Médeles, J. C. 2009. Tradición testimonial guatemalteca. III Congreso de la Red para el Estudio de las Izquierdas en América Latina, (pp. 15-17). Guadalajara.
- Vela Castañeda, M. E. 2014. *Los pelotones de la muerte. La construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco*. México: El Colegio de México.
- Zimmerman, M. 1991. Testimonio in Guatemala: Payeras, Menchú and beyond. *Latin American Perspectives*, 18(4), 21-27.
- Noval, J. 1992. *Resumen etnográfico de Guatemala*. Guatemala: Piedra Santa.
- Payeras, M. 1998. *Los días de la selva* (17-18 ed.). Guatemala: Piedra Santa.
- Porras Castejón, G. 2008. *Las huellas de Guatemala*. Guatemala: PROPAZ.
- Ramírez Leyva, E. M. 20 de enero/abril de 2008. scielo.org.mx. Recuperado el 22 de diciembre de 2018, de www.scielo.org.mx
- Sandoval, M. Á. 1998. *Los años de la resistencia: relatos sobre las guerrillas urbanas de los años 60*. Guatemala: Piedra Santa.
- Santa Cruz Mendoza, S. 2004. *Insurgentes. Guatemala la paz arrancada*. Santiago de Chile: Ediciones LOM.

- Solórzano, J. C. 1985. Las comunidades indígenas de Guatemala, El Salvador y Chiapas durante el siglo XVIII: los mecanismos de la explotación económica. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 11(2), 93-130.
- Tax, S. 1959. La visión del mundo y las relaciones sociales en Guatemala. En J. L. Arriola, *Cultura indígena de Guatemala* (p. 107). Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Vásquez Medeles, J. C. 2009. Tradición testimonial guatemalteca. III Congreso de la Red para el Estudio de las Izquierdas en América Latina, (pp. 15-17). Guadalajara.
- Vela Castañeda, M. E. 2014. *Los pelotones de la muerte. La construcción de los perpetradores del genocidio guatemalteco*. México: El Colegio de México.
- Zimmerman, M. 1991. Testimonio in Guatemala: Payeras, Menchú and beyond. *Latin American Perspectives*, 18(4), 21-27.

Tradición testimonial guatemalteca

Juan Carlos Vázquez Medeles

Introducción

La génesis del género testimonial tiene como marco referencial la revista cubana *Casa de las Américas*, desde donde se difundió hacia América Latina. Ya que no haré un análisis minucioso de la emergencia de este proceso cultural, puesto que el tema ha sido trabajado constantemente y retomado por diversos autores y disciplinas, únicamente resaltaré las palabras de Anna Forné (2015) quien asegura que: “no es una coincidencia que el premio testimonio se instaure en esta época ya que es un género que claramente responde a las exigencias de una agenda político-cultural marxista-leninista” (p. 254).

En Guatemala, específicamente el testimonio se circunscribe a la lucha armada, lo que favoreció la producción de una variedad de ellos que es posible ubicar en tres momentos: el primero durante el enfrentamiento político-militar. El segundo, al finalizar este conflicto dada la necesidad de hablar sobre los eventos recientes y se extiende hasta el contexto de los Acuerdos de Paz firmados en 1996. Y el último, es la etapa postconflicto que continúa hasta nuestros días, que no sólo se condiciona a la militancia revolucionaria, sino que se ha ido complejizando con la aparición de relatos de ex militares que tuvieron relevancia en la estrategia contrainsurgente.

El objetivo de este trabajo es abordar cuatro trabajos que se pueden colocar en las etapas que arriba menciono. Dentro de la primera etapa están los testimonios de Elizabeth Burgos (1983), *Me llamó Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* y de Mario Payeras (1981), *Los días de la selva*. A parte, están dos

más elaborados en la segunda etapa al finalizar el conflicto armado y son: *Los que se fueron por la libre* de Mario Roberto Morales (1998) y *Mi camino: la guerrilla* de Julio César Macías (1999),

Es necesario puntualizar que la escritura histórica sobre el conflicto armado se vio seriamente afectada durante este periodo, ya que el quehacer de las Ciencias Sociales y los espacios académicos fueron politizados ante la urgencia de fijar una postura respecto a los grupos en disputa. Por su parte, los intelectuales mantuvieron un compromiso ante la sociedad influenciados por el paradigma establecido por la revolución cubana, bajo esta idea la militancia formaba parte del propio trabajo creativo y los textos se concibieron como “máquinas de ataque ideológico” (Rueda, Vázquez, 2015, p. 465). Reforzando este argumento, Marta Rubolini (2006) señala que: “Finalmente, hubo quien optó por un camino que comprendiera ambas opciones: la lucha armada y la escritura del testimonio” (p. 192). Es así que la oralidad fue una forma de referir al pasado inmediato que dialogaba con las narrativas históricas, a su vez la literatura la abrazó inmediatamente como un recurso para representar la realidad, de esta manera: “La historia de Guatemala ha sido contada más que por sus historiadores, por sus literatos” (Carrillo, 1998, p. 55). El testimonio fue una de las expresiones estimuladas desde la resistencia y la rebelión contra el sistema, desempeñó una función liberadora para quien enunció su experiencia, y para quien la sigue leyendo permanece operando de manera didáctica y reveladora. En su aparición fue considerado extrínseco al campo de la literatura y de la historia. No obstante, en el “discurso literario de los años setenta y ochenta en Centroamérica, el ímpetu anticanónico del testimonio se convirtió a su vez en un nuevo canon” (Mackenbach, 2015, p. 416), el cual se instrumentalizó en las luchas revolucionarias.

En su conjunto, los testimonios guatemaltecos presentan formas heterogéneas que se entremezclan con las tendencias literarias de la región, derivadas esencialmente de los conflictos de carácter armado. En ellas, el Yo narrativo no es necesariamente el protagonista o quien experimentó los hechos referidos, por lo que la voz del relato responde a un sujeto gramatical que puede ser individual o colectivo. Ante eso, Mario Roberto Morales (2001) destaca que:

[...] el hecho de que el testimoniante no sea necesariamente un testigo ocular de lo que narra, sino que su versión pueda ser una ficcionalización personalizada de lo ocurrido, tampoco causa gran sorpresa en Centroamérica, donde el Testimonio y la testimonialidad, como ejes de la narrativa de los últimos veinte años, han explorado la relación entre historia y ficción con gran amplitud y exuberante riqueza de recursos, sin circunscribir jamás el género al requisito del testigo ocular. Lo que ha caracterizado al Testimonio centroamericano ha sido su carácter imaginativo y multivocal, lo cual implica que de hecho puede ser una expresión multclasista, multiétnica e intercultural, y no exclusiva de la subalteridad iletrada y oral, como exige la teoría estadounidense del Testimonio.

En estos textos se rememoran las experiencias de la guerrilla tanto rural como urbana, la lucha campesina e indígena, la cooperación internacional, las desavenencias del propio movimiento armado, así como de otros temas relacionados con el periodo revolucionario de Guatemala. El ejercicio de trasladar la experiencia vivida al dispositivo concebido como testimonio opera, en algunos casos, como catarsis de las circunstancias traumáticas experimentadas en el pasado. Es aquí que la batalla por la liberación individual y la propia representatividad del sujeto trasciende a la lucha colectiva por la liberación nacional. De esta manera, el testimonio es el principal instrumento de información, que lleva en sí una intención inmediata de denuncia desde un espacio marginal frente a los mecanismos de opresión del sistema.

Nace la conciencia del testimonio guatemalteco

Las obras guatemaltecas pudieran considerarse cuantitativamente escasas en comparación con las que se han elaborado en otros países centroamericanos. Sin embargo, la realidad es que han permanecido aisladas de la crítica internacional y carecen del reconocimiento que merecen. Pese a ello, uno de estos textos ha trascendido no sólo por sus características, sino que ha sido objeto de un sinnúmero de estudios alrededor del relato de la protagonista, así como de disertaciones sobre las problemáticas que convergen en torno al género. Me refiero a la publicación de Elizabeth Burgos titulada *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, impresa por primera vez en 1983.

La obra de Elizabeth Burgos está estrechamente relacionada con la historia de Guatemala, el certamen literario y al Género Testimonio, además de plasmar los rasgos emblemáticos del género. Antes de su configuración, en 1982, Rigoberta Menchú realizó una gira internacional en la que denunció la violación de los derechos humanos que sufrían los pueblos indígenas de su país. Señalaba la deplorable situación política y social de Guatemala después de enfrentar más de veinte años de lucha revolucionaria y una política estatal contrainsurgente. Mientras se encontraba en Francia conoció a la antropóloga venezolana Elizabeth Burgos, quien le planteó un trabajo vinculado con su gira por Europa. La idea primigenia era que, a través de la recopilación del testimonio de Menchú, se diera a conocer la situación de los grupos vulnerados por la violencia, en su realización se incluiría la participación de otros sujetos, pero únicamente sería la voz de Menchú la que aparecería como el narrador.

La presencia de Burgos iba más allá de su quehacer como antropóloga. Ella y su marido Regis Debray eran amigos de Ricardo Ramírez de León, *Rolando Morán*, comandante en jefe del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), organización revolucionaria en la que militaba Menchú. Esta amistad propició dilucidaciones sobre su participación en el proyecto, por lo que es la propia autora quien elimina casualidades y explica que:

La razón por la que me vi involucrada con Rigoberta Menchú cuando realizó su primer viaje a París, no se debió a mi condición de antropóloga, se debió a mi amistad y colaboración política con Ricardo Ramírez y con la que entonces era su compañera, Aura Marina Arriola. Todo cuanto se haya podido decir posteriormente al respecto son elucubraciones sin fundamento. (Burgos, 2001, p. 63)

Hoy en día es innegable que la obra se constituyó bajo un proyecto político definido. Sin embargo, la publicación de la investigación del antropólogo David Stoll (1999) motivó un serio debate ante los resultados presentados respecto a la referencialidad del relato y sus observaciones en el área quiche. El texto titulado *Rigoberta Menchú, and the Story of All Poor Guatemalans* fue para muchos una diatriba contra la Premio Nobel, pues a partir de su aparición se retomó el interés por demostrar la veracidad de los hechos y la participación de otros individuos

en la elaboración de la obra de Burgos/Menchú. Esta problemática es uno de los tópicos recurrentes al abordar este testimonio, destacando la participación del historiador Arturo Taracena y la siquiatria Marie Tremblay.

Uno de los primeros en abordar esta tarea colectiva fue Mario Roberto Morales (2008) en *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*. Además de escudriñar en el debate interétnico en Guatemala, señala –a través de la entrevista que realizó al historiador guatemalteco– la *hechura* del testimonio de Menchú (pp. 127-200). En esta colaboración se enfatiza la labor de Burgos y Taracena desde París, ya que éste último fue el responsable de acercar a Menchú con la antropóloga. Como parte de un proyecto de carácter político fue imperativo que la Dirección Nacional del EGP instalada en México, hiciera una revisión del producto final. Después de unas sugerencias fue enviado al certamen literario de la revista cubana *Casa de las Américas*. Cabe señalar que primero se publicó en francés y, tras obtener el galardón del *Premio Casa* de 1983 bajo el título de *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, fue publicado por la editorial de *Casa de las Américas*. Como se mencionó, las representaciones culturales en América Latina emanadas desde las organizaciones político-militares que lucharon contra los gobiernos dictatoriales, tuvieron un marco de referencia dentro del ámbito literario: la revista cubana *Casa de la Américas* y su concurso anual.

En el texto se relatan diversos aspectos de la vida política de Guatemala que tuvieron algún portento en la historia del país, como la creación del Comité de Unidad Campesina (CUC) y del Frente Popular 31 de enero, ambos pertenecientes al frente amplio del EGP. El Frente Popular se estableció al conmemorarse un año de la quema de la Embajada de España en la que murieron casi todos sus ocupantes, entre ellos Vicente Menchú, el padre de Rigoberta. También en el relato ella habla de la cultura de su pueblo, de sus tradiciones y destaca cómo la organización campesina fue un mecanismo que les permitió resistir a las formas de dominación y exterminio del gobierno guatemalteco, por lo que la lucha revolucionaria se complementa con las formas de resistencia campesina e indígena. Su testimonio es la historia de un pueblo que después de soportar los embates del sistema tuvo exiliarse y enfrentar más persecución. No sólo es la denuncia de la problemática indígena en Guatemala, es la constante lucha contra el etnocidio,

“Lo que ella exige, es el reconocimiento de su cultura, la aceptación de su alteridad; y la parte de poder que le corresponde por derecho” (Burgos, 1998, p. 11).

Entre los debates que se han producido alrededor del testimonio de Menchú, desde la aparición del mencionado libro de David Stoll (1999) hasta la actualidad, está el problema sobre la presunción de verdad, sostenida académicamente, lo que origina el debate real, “Se trata de una verdad que para Stoll, tanto los intelectuales de izquierda como aquellos entusiasmados con la era posmoderna se habían mostrado dispuestos a sacrificar” (Cortez, 2010, p. 76), por lo que el principal empeño del antropólogo es la demostración de la carencia de veracidad en el testimonio de Menchú. Para diversos ámbitos académicos y políticos su investigación fue una reacción contestataria y tendenciosa, principalmente movida por la búsqueda de un renombre y auspiciada por la derecha estadounidense. Además, su trabajo fue vinculado con el periodista del *The New York Times*, Larry Rother. Cabe resaltar que la posición de la derecha y de los críticos literarios estadounidenses no se manifiesta a partir de la publicación de este libro, sino que apareció tiempo atrás como lo señaló John Berveley (1993) en un artículo publicado en la Revista *Casa de las Américas*, donde apunta algunos problemas que enfrentó el relato de Menchú como la propia subscripción del testimonio en la literatura y la posición del sujeto *subalterno* dentro del mismo. Lo que queda claro es la articulación de la estrategia política del EGP, en la que el trabajo realizado frente a la ola represiva que vivieron las comunidades indígenas pudo sostenerse como maquinaria de combate, que Morales (2008) define de la siguiente manera:

[...] el proyecto de hacer un testimonio fue un proyecto tanto de Burgos como del EGP, aunque hubiese surgido casi de la casualidad, lo cual dimensiona el mestizaje político del discurso testimonial como un discurso militante a la vez étnico-cultural y de izquierda “occidental”. (p. 134)

En términos de estrategia política, en lo que al trabajo cultural se refiere con base en la búsqueda del consenso, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* fue un éxito como representación colectiva que contribuyó a la escritura histórica, la literaria y los propios medios de expresión ideológica; a los que

se suman los recursos de referencialidad y representatividad que fueron manifiestos en la narración. En el terreno internacional el impacto fue inminente al encontrar apoyo de los grupos de solidaridad y hallar espacios para la denuncia por la represión institucional. El *Premio Casa* que, otorgó el reconocimiento a Burgos como autora, aportó al debate político en la izquierda guatemalteca, si bien, la obra encontró acogida dentro de la academia como parte de la literatura latinoamericana obligatoria, provocó tensión entre los intelectuales por la realidad y ficción presentes en el texto. Sobre esta cuestión, en la *Encyclopedia of Postcolonial Studies*, John Hawley (2001) menciona que: “No es adecuado para abordar esta cuestión, porque “la verdad” como tal es irrelevante para la narrativa testimonial, que es un testimonio independiente de la generación de la praxis transformadora” (p. 432), en contraposición Beverley (1993) expone que: “el núcleo del testimonio se encuentra en su función ética/estética, que puede ser realizada sólo si la narración es veraz y real” (p. 433).

En resumen, la obra *Me llamó Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* sigue abriendo brecha para el estudio del género, tanto en el debate académico literario-histórico como en el ámbito político. De la misma manera ha impulsado el desarrollo de investigaciones enfocadas en los estudios de género dentro de la temática testimonial (Franco, 1988, pp. 88-94). Sumado a las problemáticas sobre la representatividad del sujeto subalterno, la politización (Girona, Palazón, 2015, pp. 323-347), la autoría del texto (Picornell, 2015, pp. 349-378), entre otras tantas. Ante todo, es una obra que sin ser el retrato de Guatemala puso el interés sobre ella, denunció las circunstancias de un pueblo que enfrentó una lucha contrainsurgente y apuntaló los estudios y las diversas aristas de la producción testimonial en América Latina.

De la selva a la *Casa de las Américas*

Si bien, el texto de Burgos/Menchú estimuló estos debates, dos años antes la editorial de la *Casa de las Américas* publicó *Los días de la selva*, la cual se presentó como otra de las grandes obras testimoniales guatemaltecas que ha trascendido sus fronteras. La obra, de la pluma de Mario Payeras, es uno de los ejemplos de la estética guerrillera. El autor contó con una formación filosófica en tres distintas instituciones: la Universidad San Carlos de Guatemala (USAC), la

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Universidad de Leipzig en Alemania, y se le reconoce en el campo literario ubicándolo en el grupo de escritores revolucionarios que se conocen como la “Generación comprometida”, a la que pertenecen poetas como Otto René Castillo, Roberto Obregón y novelistas como Marco Antonio Flores, Mario Roberto Morales, Arturo Arias, Luis de León, entre otros. Payeras fue del grupo que inició el trabajo formativo con la Nueva Organización Revolucionaria de Combate (NORC), posteriormente conocida como EGP y uno de los 15 guerrilleros que entraron en la selva de Ixcán en 1972. Años más tarde se integró al Frente Urbano en 1978 hasta su rompimiento con esta Organización en 1983. Entre los títulos de Payeras encontramos *El trueno en la ciudad. Episodios de la lucha armada urbana de 1981 en Guatemala* (1987), que pertenece al género testimonial, además *Latitud de la flor y el granizo* (1988), en la que aborda de una manera crítica la cuestión ecológica desde una perspectiva marxista. En ella busca establecer el vínculo dialéctico entre el medio ambiente de Guatemala y la vida social, teniendo como punto de referencia el desarrollo capitalista y algunos fenómenos que han causado daños irreparables a la región.

El relato que ocupa el interés de este artículo se titula *Los días de la selva*, se publicó por primera vez en 1981 al obtener el *Premio Casa* de ese año. La obra está conforma por ocho capítulos o relatos e inicia con el denominado *19 de enero*, en él se destaca la búsqueda de apoyo a la guerrilla en las comunidades de la región y su adaptación al terreno que ocuparon durante esos años. En este sentido, Ana Lorena Carrillo (2006) señala que: “En este relato, el gradual triunfo del grupo guerrillero sobre la naturaleza hostil funciona como metáfora de la victoria militar, histórica y política que, a la postre, los personajes están absolutamente convencidos de alcanzar” (p. 315). A este planteamiento se le tienen que añadir las interpretaciones sobre las relaciones con los habitantes de la región, como la reflexión de Erick Aguirre (2001):

[...] se centran en asumir y tratar de enmendar el error cometido por el movimiento guerrillero guatemalteco de pasar por alto durante muchos años los símbolos y expresiones de la identidad indígena de los pobladores en la región

montañosa del Quiché, Ixcán y Huehuetenango, lo cual les dificultaba lograr su apoyo en la guerra revolucionaria.

En *Los días de la selva* se narran las peripecias que tuvieron que pasar los revolucionarios durante la preparación de la guerrilla. Son ellos quienes asumen el sacrificio de materializarla al ser los herederos del proyecto insurgente de la década que les antecede y llevan consigo la nueva propuesta surgida desde la autocritica, la evaluación y las tesis que posibilitan la Revolución. “Son presentados como mártires, pues dan su juventud y su vida por la guerrilla” (Narváez, 2015, p. 511). El capitulado responde a diversos momentos que vivieron en la selva del Ixcán, mismos que explican el proceso de desarrollo de la nueva estrategia revolucionaria que impulsó el EGP. Entre las acciones de gran relevancia que narra el autor se encuentra la planeación y la realización del ajusticiamiento del ex diputado anticomunista y terrateniente Luis Arenas Barrera conocido como “el Tigre de Ixcán”. Este hecho perpetrado el 5 de junio de 1975 representó un momento trascendental en la lucha armada de Guatemala, pues dio pie a la respuesta represiva del gobierno del general Lucas García en la zona del departamento del Quiché (Schirmer, 1998, p. 82).

La estructura del texto Payeras transmite algunas de sus intenciones y pueden observarse los recursos literarios utilizados, como bien lo señala Juan Duchsne (1992): “el cronotopo de la trayectoria estructura la trama, articula un curso de crecimiento de la colectividad y de los individuos definido por los requisitos ideológicos y morales de la acción revolucionaria (p. 126)”. Cuestión que llevó a *Los días de la selva* a trascender como obra testimonial fuera de las fronteras guatemaltecas, así como la radiografía de la naciente organización que refiere en donde los guerrilleros son vistos como personajes de carne y hueso, con virtudes y principios, pero que también muestra errores y vicios, lo que hace que la obra tuviera aceptación desde diferentes aristas de la izquierda latinoamericana.

En tanto que la producción testimonial se propagaba en Centroamérica, el trabajo antropológico continuó como herramienta metodológica para referenciar los hechos del pasado inmediato en Guatemala. En la década de los noventa se mantuvo la mirada interpretativa en el conflicto armado y la academia estadounidense auspició investigaciones en el área o por lo menos, sufragó las publi-

caciones en lengua inglesa. Bajo esta óptica, el aún desconocido David Stoll (1993) desarrolló su investigación sobre el proceso del enfrentamiento en la zona Ixil bajo el título de, *Between two armies in the Ixil towns of Guatemala* que, en menor medida de cómo lo haría años después con el testimonio de Burgos/Menchú, se sirvió del texto de Payeras para contrastar su propia investigación. Si bien, señaló la fortuna de contar con el testimonio, no desaprovechó los datos que recabó para contrapuntar el relato, como el pasaje sobre Luis Arenas del cual escribe que:

[...] contradiciendo a Payeras, él no era llamado “el Tigre” por los campesinos de la región, al menos no hasta que el EGP lo empezó a llamar así. El nombre fue creado por un periodista de la capital: cuando lo asesinaron, Arenas estaba llegando a los setenta y estaba tan minado por la gota que apenas podía caminar. (p. 73)

La preeminencia que ha gozado el libro testimonial de Burgos/Menchú, colocó a otras obras de origen guatemalteco en un lugar menos privilegiada, a pesar de su importancia han quedado prácticamente ignoradas o desconocidas fuera de sus fronteras. También, el monopolio de escritos testimoniales que refieren a los movimientos políticos y sociales guatemaltecos tiene como eje el aspecto étnico, su contenido permite decir que sostienen este elemento como una impugnación al pensamiento marxista que imperó en las organizaciones armadas y apelaba por una lucha de clases. Al mismo tiempo, la reflexión desde los años setenta sobre la realidad guatemalteca que llevaron a cabo las organizaciones político-militares, condujo a la participación intensa del sector indígena. Esto se fortaleció ante las corrientes de pensamiento que contenían un sentido político aunando el aspecto religioso, así la contribución de estas organizaciones sociales que trabajaron en el interior de las comunidades indígenas, con lo que se produjo una conciencia de sus individuos ante la importancia que tiene su papel en las transformaciones históricas en las que se hallan inmersos. Como lo refiere John Beverley (2004):

Uno de los aspectos más importantes del proceso de paz en Guatemala, como en otros países que pasaron por experiencias similares de genocidio, es el trabajo de la antropología forense reconstruyendo el genocidio cometido por los militares y paramilitares durante la guerra contrainsurgente. Lo que hace Menchú en su testimonio y lo que hace un científico forense en la reconstrucción de un pasado borrado por la violencia del poder, no es alterno ni antagónico, sino son proyectos complementarios, que durante su propio proceso de desarrollo crean formas de diálogo, cooperación y coalición entre intelectuales, científicos, maestros, artistas y movimientos sociales de subalternos que atraviesan previas fronteras de clase, género y etnia. (p. 6)

Utopía como vida. Una vida en la historia

A partir del diálogo y las negociaciones para establecer la paz entre las organizaciones que conformaron la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el Gobierno guatemalteco, lograron establecer en junio de 1994 el *Acuerdo sobre el Establecimiento de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las Violaciones a los Derechos Humanos y los Hechos de Violencia que han Causado Sufrimientos a la Población Guatemalteca*, firmado en Oslo, Noruega. Las finalidades de este Acuerdo se encaminaron a esclarecer e informar lo acontecido durante el enfrentamiento armado, para así formular recomendaciones enfocadas en la construcción de la paz, haciendo hincapié en preservar la memoria de las víctimas. De esta manera, en el diálogo fue pertinente puntualizar y asentar la plataforma necesaria para escribir el pasado, en donde las posibilidades de explicar la realidad guatemalteca estuviesen al alcance de la población. En este contexto, la publicación de testimonios referentes al conflicto armado interno matizó el escenario cultural durante los siguientes años. Aparecieron las experiencias de quienes confluyeron en el desarrollo de los hechos, como *La Ceremonia del Mapache* de Otoniel Martínez a la par del diálogo, *Los años de la resistencia* de Miguel Ángel Sandoval; *Mi camino: la guerrilla* de Julio César Macías; publicados en 1997, inmediatamente después de la firma. Un año después, apareció *Mujeres en la Alborada* de Yolanda Colom; *Las redes de la memoria* de Roberto Díaz Castillo; y *Los que se fueron por la libre* de Mario Roberto Morales.

Una característica de los testimonios latinoamericanos está vinculada con las circunstancias marginales del testimoniante. El lugar que ocupa dentro del sistema social, político, económico, etc., impide una presencia dentro de éste, a través del testimonio se pretende conferirles valor a sus aspiraciones y legitimarse junto a su colectividad. Sin embargo, su participación en los procesos sociohistóricos puede ser proyectada de manera apologética o en ocasiones antagónica al proyecto político al que perteneció, pero siempre se le dota de un carácter marginal. Esto le permitió a Beverley (1987) conceptualizar el fenómeno señalando que: “[...] La situación del narrador en el testimonio siempre involucra cierta urgencia o necesidad de comunicación que surge de una experiencia vivencial de represión, pobreza, explotación, marginalización, crimen, lucha (p. 157)”.

Para el caso guatemalteco, el conocimiento de su historia de finales del siglo xx implica una recurrente mirada a la violencia estatal que cobró la vida de miles de ciudadanos. Los testimonios emanados desde Guatemala contienen un invariable elemento de denuncia e impugnación de los mecanismos de exclusión, opresión, marginalización e intimidación por parte de las estructuras represivas controladas por el mismo Estado el cual abusó del monopolio de la violencia. Si bien, el género permite expresar la propia experiencia personal, en él se reclama el reconocimiento de su cultura que apela a una repercusión mayor ante su carácter escrito. En ocasiones, la auto-representación del sujeto social, muchas veces excluido, se construye a la par de las vicisitudes de la historia misma, muestra la dinámica social de la comunidad a la que pertenece, así como de la propia historia que irrumpe de manera violenta en la vida del testimoniante.

Asimismo, la experiencia de vida de quien ha dispuesto su existencia en aras de una utopía se transforma en una experiencia sociohistórica, como puede observarse en el texto de Julio César Macías, nombre real de César Montes. Este personaje fue un reconocido dirigente guerrillero desde los años sesenta. El testimonio de Macías se conoce como *Mi camino: la guerrilla* donde el autor narra su participación en la lucha armada de Guatemala. Sobre sus experiencias, el autor (1999) resalta las palabras del Ministro del Interior de Cuba, el General Abelardo Colomé Ibarra (Furrí): “Tus memorias no son patrimonio personal, forman parte de la historia de la lucha guerrillera de tu país y de América Latina. Tu versión

no será la historia oficial, pero seguramente estará más libre de compromisos o presiones” (p. 25). En el testimonio se da a conocer la versión de Macías desde su incorporación al Frente Guerrillero Edgar Ibarra (FGEI) de la Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) a cargo de Luis Turcios Lima (Herbert). Describe cómo se constituyeron los frentes guerrilleros, en los que destaca algunas andanzas propias de la juventud e inexperiencia guerrillera. Asimismo, habla de la personalidad y carácter de los integrantes de estos frentes, como de la gente que se interesó en ayudar a la naciente guerrilla guatemalteca.

La multiplicidad de acontecimientos referidos fue relevante para la vida política de Guatemala y marcaron el proceso de lucha revolucionaria. Existe también en el relato simultaneidad de experiencias insurgentes con Cuba, Vietnam, Corea del Norte y Moscú. Éstas son contadas por el autor entre las reflexiones que da continuamente de la situación política de su país.

Él, como parte fundamental en la creación de la NORC, y como mencionamos anteriormente del EGP, no puede dejar de lado su versión de esta etapa, así como de la forma en que penetraron a Guatemala por el territorio del Ixcán junto a Mario Payeras, Gilberto Ramírez, Antonio Fernández, entre otros. En su testimonio, Macías refiere el citado libro *Los días de la Selva* y de manera dialógica discrepa con su autor, lo que representa, por un instante, la *otra* verdad contrapuesta entre sí. Sin embargo, justifica a Payeras y consiente el confinamiento de su obra por el control que tuvo la Dirección del EGP durante el proceso de publicación. Asimismo, da cuenta de la situación que más tarde sufriría el propio Mario Payeras al ser relegado de su organización político-militar por las posiciones ideológicas y éticas, por lo que decide separarse de ella.

No sólo se puede conocer la aportación que hizo la vida de César Montes a la lucha revolucionaria de Guatemala, sino que también se cuenta su relación y participación en El Salvador con las Fuerzas Armadas de la Resistencia Nacional del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FARN-FMLN) en donde fundó el Servicio de Información Revolucionaria (SIR), así como la colaboración que tuvo con el gobierno sandinista. De la misma manera que Mario Roberto Morales, para Julio César Macías, dar a conocer su amplia experiencia de vida en el movimiento revolucionario de Centroamérica fue impulsado por

otros, en este caso, por militantes de organizaciones político-militares de Sudamérica, cómo lo explica en entrevista:

– A ver, ven acá, yo soy de tal organización sudamericana y soy el responsable militar de esa organización y necesito saber cómo le hicieron ustedes para montar un frente guerrillero—. Entonces voy preparando unas notas y cuando preparé las notas, empecé a escribir y a escribir y aquello no se acababa porque fluían un montón de cosas pues, y a la hora de presentárselos a ellos me quedó ahí todas las historias. (J. Macías, comunicación personal, 28 de julio de 2010)

Y continúa planteando que:

[..] muchas de las cosas que nosotros hicimos les sirvieron a otros, para otros lugares, entonces empecé a ver la necesidad de cómo tener muchos de esos recuerdos, que a demanda de uno les eran como recetas que estábamos dando así, como folletitos y de pronto ¿Por qué no hay uno completo? Entonces empezamos. (J. Macías, comunicación personal, 28 de julio de 2010)

Esta obra es una historia de vida, no de Julio César Macías, sino de César Montes. Se escribió como un epitafio del guerrillero, en la que el autor, además de compartir su experiencia, intenta enterrar ese personaje que lo acompañó durante muchos años y darle vida a Julio César. Sin embargo, el guerrillero resistió nuevamente y cohabita con su creador. En este sentido afirma que:

Hay una obra que escribió una nicaragüense que se llama Gioconda Belli que dice *La mujer habitada*, léelo, yo soy un hombre habitado. Yo le di vida a César Montes, pero cuando él nació yo me morí y hasta este momento traté que se muriera y más revivió el hijo de la chingada, entonces es un personaje ficticio y real, es un personaje producto de la imaginación de alguien, pero producto de una realidad muy dura. (J. Macías, comunicación personal, 28 de julio de 2010)

Con la pluma en la mano: Firma de Acuerdos, escritura de testimonios

En la década de los noventa en Guatemala se vivían los resabios de la escalada de violencia que encabezó el régimen desde 1954, instaurándose así el terror en la población, misma que se vio orillada a permanecer ajena al ambiente político (aunque ello no aseguraba permanecer con vida), exiliarse del país o vincularse a los grupos revolucionarios para hacer frente a las ofensivas militares. Los actores sociales buscaron un nuevo escenario político, el diálogo con el gobierno fortaleció a la URNG formada por el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) y la Organización del Pueblo en Armas (ORPA), ensombreciendo a otros pequeños grupos que fueron absorbidos por estos o desaparecieron en el camino, sin que ello menguara su actuación en el proceso.

La firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera en diciembre de 1996 fue el resultado de un camino de diálogo entre las principales fuerzas políticas que sobrevivieron en los 36 años de lucha. No obstante, el resultado no satisfizo a un sector importante de combatientes. Esta firma significó una nueva estrategia política, en la que la pluma –como un recurso común, irónico y recurrente– adquirió la propiedad de arma y los testimonios retomaron importancia en Guatemala, haciendo que la recopilación y escritura de las vivencias se convirtiera en una *praxis* más compleja, traspasando la única pretensión de documentar la experiencia de los movimientos libertarios o revolucionarios “en función de la acción político-social inmediata” (Prada, 2001, pp. 18-19). En cierta medida fue una forma de seguir dentro de un esquema ideológico que buscó transformar la realidad político-social, ya que no se abandonó la lucha por parte de los testificantes, los cuales se valieron de las alternativas adecuadas a la posición que ocuparon en la sociedad en las que se revaloraron los mecanismos con los que se condujo la lucha, del mismo modo se plantearon y consideraron los resultados y consecuencias de ese proceso. En ese sentido, Mackenbach (2015) señala que:

[...] en los mismos años noventa y a inicios del nuevo siglo, se ha visto en la narrativa centroamericana un reiterado uso de técnicas testimoniales en una serie de novelas que recurren al testimonio en forma de parodia, ironía y carica-

tura, al igual que un creciente número de publicaciones de índole autobiográfica de personajes públicos que –muy similar al caso chileno analizado por Nelly Richard– renuncian a los rasgos originales del testimonio centroamericano, en especial a su pretendida representatividad, haciendo énfasis en el papel particular y dominante del yo. (p. 412)

En el periodo diversos actores sociales inmersos en la lucha revolucionaria concertaron su participación con actividades culturales. Un ejemplo de ello fue Mario Roberto Morales quién desde sus inicios como escritor se arriesgó de diferentes formas; su experimentación con el género se percibe desde sus obras: *Los demonios salvajes* y *El esplendor de la Pirámide*. Ésta última fue ganadora del *Premio Latinoamericano* de la Editorial Universitaria Centroamericana en 1985, publicada un año más tarde y presentada como novela corta. Rememora la experiencia amorosa del protagonista mientras se encontraba en México en medio de la preparación de su propia organización que, sin ser mencionada, permite interpretarse como el Movimiento Revolucionario Popular-Ixim (MRP-Ixim).

La fugacidad de los acontecimientos plantea una situación recurrente en Morales: la utopía trastocada por la realidad política, social y económica guatemalteca, así como las vertientes culturales que intervienen en la sensibilidad del hombre revolucionario que obstaculizan la transformación al hombre nuevo guevarista. Es, en este caso, la experiencia con la mujer nombrada, Pirámide, la que plantea que:

La utopía de la relación amorosa se trunca, no sólo por la inhabilidad del guerrillero de ser verdaderamente un hombre nuevo y actuar bajo los preceptos de esa ideología brindándole a la mujer una verdadera oportunidad de integrarse a lo que él llama “su lucha”, sino por los diferentes obstáculos sociales que se interponen en la liberación femenina, que son más poderosos que la dependencia generada mediante la corta relación amorosa que se desarrolló entre estos dos personajes. (Contreras, 2006, p. 51)

Hay en el relato otros temas que enfrentaron los revolucionarios: el exilio y la persecución policial fuera de su patria, entre interrogatorios que muestran

incomprensión del movimiento insurgente por parte de las autoridades mexicanas, así como la desesperanza por la vida de los detenidos.

Una década más tarde publicó *Señores bajo los árboles*, que él mismo clasificó como *Testinovela*. La obra tiene como tema central las masacres cometidas en las comunidades indígenas y campesinas de Guatemala durante los años ochenta. Es una propuesta híbrida en la que hilvana fragmentos de testimonios con aspectos ficticios para documentar las masacres, en la que Morales no depende de una sola voz testimonial sino de varias, pues como el autor refiere, el fenómeno de *tierra arrasada* impulsado por el gobierno guatemalteco fue un fenómeno masivo. Es una denuncia a través de la escritura en la que queda de manifiesto su crítica a las actividades del ejército guatemalteco y la guerrilla, además, como lo destaca Marta Rubolini (2006): “En esta “estética testimonial del horror” la ficción tiene una función ética, sirviendo de modo instrumental al testimonio, y el escritor, a través de estas voces, trata de salvar la memoria colectiva” (p. 226). Para el propio Morales, *Señores bajo los árboles* se ubica dentro del género testimonial y marca las características que la obra debía poseer al sostener que: “Un libro que respondiera a esta estética tendría que ser, pues, polifónico, plural, diverso, según la experiencia individual de las víctimas” (Morales, 2005), en este sentido, pasó de narrar su propia experiencia a otorgar voz a sobrevivientes de la contrainsurgencia.

La constante experimentación del autor le llevó a realizar entre septiembre de 1996 y enero de 1997, una serie de publicaciones en su columna del diario *Siglo Veintiuno* de Guatemala, conformando la obra testimonial publicada bajo el nombre de *Los que se fueron por la libre* (1998). Morales vuelve a jugar con las palabras y clasifica el texto como *Folletimonio* (Morales, 1998, p. 123) por la mezcla que hace del folletín y el testimonio. La obra relata su participación en el conflicto armado en Guatemala desde los años sesenta, haciendo uso de su producción literaria para reconstruir su historia, desde el involucramiento con las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) en la década de los sesenta siendo un joven estudiante de la única universidad privada de Guatemala durante esos años, la Universidad Rafael Landívar, hasta que termina su testimonio con las vivencias en Costa Rica, sede de su exilio político, alrededor de una constante actividad revolucionaria. Para el autor, este trabajo respondió a la petición explícita del

director del periódico en el que colaboraba para contar su experiencia militante, considerando que:

[...] aquí en Guatemala la guerrilla, los guerrilleros siempre fueron o se tenía una actitud así muy machista, en el sentido del no hablar de lo que se hacía y mucho menos de uno ponerse de víctima o de héroe, eso de la victimización vino en los años noventa con la cooperación internacional y la influencia gringa, cuanto a multiculturalismo a *affirmative action*, *identity politics* y todo ese asunto que la gente aprendió a victimizarse, pero no estaba y mucho menos en la generación del sesenta, porque son dos grupos, más o menos la gente del sesenta y la gente del setenta y todavía hay gente, poca gente que vivió los dos procesos, pero en los sesenta el machismo era de otra manera, era más tosco, era más auto-reprimido, es decir, uno se tragaba sus dolores, no se exteriorizaba nada, entonces a mí no se me ocurrió ese libro. (M. Morales, comunicación personal, 20 de octubre de 2010)

La obra de Morales es apenas conocida fuera del istmo centroamericano, sin embargo, contiene en sí un lugar destacado dentro de los escritos testimoniales producidos en Guatemala. Su paso por el género responde a una voluntad subjetiva, como el mismo lo explica:

[...] la preocupación testimonial en mí ha sido vital, ha sido por experiencia y yo creo que terapéutica, más que otra cosa, más que pensar que esto es útil o lo voy a hacer para que no vuelva a pasar, yo no le he dado mucha importancia a la literatura, porque este es un país de analfabetos. (M. Morales, comunicación personal, 20 de octubre de 2010)

No obstante, Mario Roberto Morales deja el testimonio de su experiencia en la lucha armada, el cual trasciende por su importancia en el género producido por guatemaltecos, con el que se documenta la participación de los grupos marginales o disidentes que construyeron la historia de esta lucha y que tuvieron que avanzar contra corriente, no sólo del sistema político implantado por los militares, sino por el sistema que estableció la URNG y auspiciaron los gobiernos

de Cuba y Nicaragua. *Los que se fueron por la libre* es un testimonio que pudo salir a la luz sin tener que pasar por el consentimiento de la izquierda guatemalteca y que no tuvo temor a señalar los errores que cometieron los grupos insurgentes durante el conflicto armado, así como las contradicciones de los gobiernos latinoamericanos de izquierda de los años ochenta. Es una obra que mantiene vigente al género y reformula la visión de la lucha armada en Guatemala.

La estela del testimonio guatemalteco

La existencia de testimonios guatemaltecos tiene una relación intrínseca con el proceso armado en su propio territorio. Su contenido permite percibirlos como objetos de estudio capaces de aportar diversos elementos para el conocimiento de la realidad tanto del país como de la región latinoamericana, y con ello, comprender el desarrollo de sus procesos políticos, culturales, sociales e ideológicos. La perspectiva panorámica de su representación da pie para vincularlos con el contexto mundial polarizado por los proyectos económicos e ideológicos del capitalismo y el socialismo. Concretamente en América Latina, el triunfo de la Revolución cubana y las figuras de Fidel Castro y Ernesto Guevara, propiciaron una efervescencia política que intentó emular aquel paradigma revolucionario, ya fuese en los procesos políticos o en los culturales, como fue el caso del Género testimonial.

Algunos elementos de estas obras ponen atención en la recuperación de la memoria histórica como un instrumento idóneo para enfrentar el olvido, plantean cómo se construyó la idea de comunidad de los participantes en movimientos revolucionarios y son fuente de información necesaria para hacer historia de las ideas. La presencia de la cultura subsumida es manifiesta y se presenta como un proyecto integrador de las diversas culturas. El rasgo dialógico es notorio estableciendo comunicación con sus antecesores. Simultáneamente se experimentan formas de contar y se amplía el conocimiento del conflicto a través de nuevas miradas desde los intereses de los autores, como puede sintetizarse en la voz de Yolanda Colom, autora de *Mujeres en la alborada*, quien nos comparte sus impresiones del diálogo que sostuvo con Mario Payeras, su pareja sentimental, sobre la pertinencia de escribir su propio testimonio:

[...] y Benedicto [Mario Payeras] que todavía estaba vivo me dijo: –Estás loca, ese mamotreto no lo va a leer nadie. Mira, yo con *Los días de la selva*, ahí está ¿ya para qué vas a escribir otro libro, si es lo mismo?

–No, no es lo mismo, tú eres hombre, tus razones, sos filósofo, sos poeta, sos de dirección, tu camino fue el que seguiste, mi camino es otro. Soy mujer, soy subalterna, no soy filósofo, no soy poeta, no estoy ya en la dirección, soy mujer. Entonces yo tengo muchas cosas que quiero compartir, a estas alturas del partido, algunas cosas aparecen en tu libro, pero tu libro es otro.

Tú puedes ver que nada que ver un libro con otro, según mi visión él vuela como filósofo o un plano más macro y yo vuelo rasante, soy más concreta. (Y. Colom, comunicación personal, 22 de septiembre de 2010)

En la respuesta de Colom podemos percibir la problemática a la que se enfrentan los testimonios, en tanto que las relaciones de poder se establecen como el sostén argumentativo del relato y del propio sistema. No sólo expone la interacción con su interlocutor, sino que exterioriza un posicionamiento tácito y delimita los parámetros incluyentes y excluyentes en que se constituye o la constituyeron frente al otro. Escribir o dar su testimonio es un acto de rebeldía al mismo tiempo que es un ejercicio de poder en sí.

Así como observamos las particularidades configurativas de *Mujeres en la Alborada*, podemos inquirir en la multiplicidad de manifestaciones del testimonio guatemalteco, destacando sus características que lo apartan del resto de sus equivalentes en la región centroamericana, sin perder de vista que es necesario, para un discernimiento más amplio, franquear las limitaciones que se han impuesto a través del interés predominante en la obra Burgos/Menchú, lo que invisibiliza otros testimonios de gran importancia y puntualiza el carácter ambivalente de este tipo de textos, que si bien, surgieron en gran parte como mecanismo que enfrentó la opresión, la deslegitimación o la supresión de su cultura, estos pueden funcionar de la misma manera hacia otros.

Es de resaltar que una de las funciones comunes de todos estos textos es la presencia de voces referentes a los procesos históricos de la lucha armada,

mismas que fungieron como mecanismos de resistencia con rasgos políticos-ideológicos, sociales y culturales capaces de ofrecer un conocimiento para la comprensión de dichos procesos y dichos elementos, que difícilmente se enunciarían en la historia oficial. Para algunos autores, compartir su experiencia o experimentar en el género a través de la literatura, también es contribuir en el conocimiento histórico del proceso, como lo resalta el militante de ORPA y autor de *La Ceremonia del mapache*, Otoniel Martínez:

[...] los primeros años del proyecto de novela, yo quería poner los nombres verdaderos para que sirviera como denuncia, pero a medida que fue pasando el tiempo me di cuenta que no tenía sentido, en cuanto perdiera su eficacia de la denuncia, en cuanto el tipo se muriera, iba a dejar de importar el hecho, y que el asunto consistía, y que eso era la fuerza de la literatura, de un hecho coyuntural, un hecho incidental lo podía convertir en historia, que el mismo patrón que había movido las acciones de estos personajes, se iba a repetir a mediano o largo plazo, o iba a repetirse y había que hacer una especie de retrato arquetípico, ese fue el intento de quitarle sus verdaderos nombres, ya hacer parodia, hacer otro tipo de cosa. (O. Martínez, comunicación personal, 20 de julio de 2010)

La inestabilidad política en las últimas décadas ha impedido la configuración de una historia inmediata consensada, lo que dinamiza la misma narración histórica y el propio debate al que se puede enfrentar ante la proximidad de los acontecimientos y la constante producción de obras testimoniales post-conflicto ha aportado continuamente al debate historiográfico. Aunque, en palabras de Mackenbach (2015): “sigue siendo una forma privilegiada de narración para la construcción de la historia, especialmente por su carácter particular, es decir, la relación de lo narrado con una fuente extraliteraria auténtica” (p. 425), enfatizando que “no es más que una voz” (p. 426), por lo que el quehacer histórico debe de valerse de su metodología para validar sus referentes.

Los textos testimoniales son una manifestación cultural parte del devenir histórico de la región, con elementos para el conocimiento del estudio social, que es la propia experiencia del ser humano, en la que la subjetividad funciona como fuente en la producción del conocimiento, por lo que se toman en cuenta

para construirlo desde lo social, tanto histórico como literario de América Latina y Guatemala como parte de ella. Además, en los últimos años, han contribuido al debate sobre la disputa de la memoria a partir de los juicios contra perpetradores de delitos de genocidio y/o crímenes de lesa humanidad.

Bibliografía

- Aguirre, E., 2001. Control discursivo y alteridad en el testimonio centroamericano. Cinco modelos representativos. *Revista Istmo*. Núm. 2. Recuperado el 10 de diciembre de 2018, de <http://istmo.denison.edu/n02/articulos/control.html>.
- Beverly, J., 1987. *Del Lazarillo al Sandinismo: Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- _____. 1993. ¿Posliteratura? Sujeto subalterno e impasse de las humanidades. *Revista Casa de la Américas* (190), 13-24.
- _____. 2004. *Testimonio. On the Politics of Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Burgos, E., 1998. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo Veintiuno editores.
- _____. 2001. Memoria, Transmisión e Imagen del cuerpo: Variaciones y recreaciones en el relato de un escenario de guerra insurgente. En Morales, M. (coordinador). Stoll-Menchú: *La invención de la memoria*. Guatemala: Consucultura.
- Carrillo, A., 1998. Guatemala: la escritura, la historia y la vida. *Revista GénEros* (15), 17-24.
- _____. 2006. Humboldt en el Ixcán. Ciencia, literatura y política en Latitud de la flor y el granizo de Mario Payeras. En Carrillo, Carrillo, J. y Méndez de Penedo, L. (comp.). *Voces del silencio. Literatura y Testimonio en Centroamérica*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Contreras, A., 2006. El derrumbamiento de las utopías: Un viaje por la decepción y el fracaso en la narrativa de Marco Antonio Flores y Mario Roberto Morales. En Carrillo, J. y Méndez de Penedo, L. (comp.). *Voces del silencio*.

- Literatura y Testimonio en Centroamérica*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Cortez, B., 2010. *Estética del cinismo. Pasión y desencanto en la literatura centroamericana de posguerra*. Guatemala: F&G Editores.
- Duchsne, J., 1992. *Narraciones de testimonio en América Latina, Cinco Estudios*. Estados Unidos: Ed. de la Universidad de Puerto Rico.
- Forné, A., 2015. "Una suma de negaciones": apuntes sobre el género testimonial y el Premio Casa de las Américas (1970-1976) [versión electrónica]. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*. núm. 6. 251-267. Recuperado el 10 de diciembre de 2018 de <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/7077/7702>
- Franco, J., 1998. Si me permiten hablar: La lucha por el poder interpretativo. *Revista Casa de las Américas* (171), 88-94.
- Girona, N., y Palazón, G. 2015. Rigoberta Menchú: el nombre no es un destino [versión electrónica]. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*. núm. 6. 323-347. Recuperado el 10 de diciembre de 2018 de <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/7819/7709>
- Hawley, J., 2001. *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. United States: Greenwood Press.
- Macías, J., 1999. *Mi camino: La Guerrilla*. México: Planeta.
- Mackenbach, W., 2015. El testimonio centroamericano contemporáneo entre la epopeya y la parodia [versión electrónica]. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*. núm. 6. 409-434. Recuperado el 10 de diciembre de 2018 de <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/7002/7710>
- Morales, M., 1995. *El Esplendor de la Pirámide*. Guatemala: Rusticatio Ediciones.
- _____. 1998. *Los que fueron por la libre. Historia personal de la lucha armada y la guerra popular*. México: Editorial Praxis.
- _____. 2005. Oralitura y testinovela. Señores bajo los árboles. *Diálogos*. Recuperado el 10 de diciembre de 2018, de http://lainsignia.org/2005/abril/dial_003.htm
- _____. 2007. *Señores bajo los árboles. Brevisima Relación de la Destrucción de los Indios*. Guatemala: Editorial Cultura.

- _____. 2008. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*. Guatemala: Consulcultura.
- Narváez, N., 2015. ¿Guerrilla Unisex? Ser mujer u hombre en el conflicto guatemalteco a partir de testimonios de combatientes [versión electrónica]. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*. núm. 6. 499-516. Recuperado el 10 de diciembre de 2018 de <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/7280/7715>
- Payeras, M., 1981. *Los días de la selva*. México: Nuestro Tiempo.
- _____. 1998. *Latitud de la flor y el granizo*. México: Joan Boldó i Climent.
- Picornell, M., 2015. Autoría, autoridad y verdad. Apuntes para una nueva lectura “en frío” de la polémica Menchú-Stoll [versión electrónica]. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*. núm. 6. 349-378. Recuperado el 10 de diciembre de 2018 de <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/7062/7705>
- Prada, R., 2001. *El discurso-testimonio y otros ensayos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Revista Casa de la Américas, 1995. La Casa de las Américas y la «creación» del género testimonio. *Revista Casa de las Américas* (200), 120-121.
- Rubolini, M., 2006. Testimonio y literatura. Estrategias de resistencia durante la guerra civil guatemalteca (1960-1996). En Carrillo, J. y Méndez de Penedo, L. (comp.). *Voces del silencio. Literatura y Testimonio en Centroamérica*. México Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Rueda, V. y Vázquez, J., 2015. Testimonio nicaragüense: de los Sandinistas a la inclusión de los Contras. Por una polémica memoria contrarrevolucionaria [versión electrónica]. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*. núm. 6. 463-490. Recuperado el 10 de diciembre de 2018 de <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/7221/7713>
- Schirmer, J., 1998. Las intimidades del proyecto político de los militares en Guatemala. Guatemala: FLACSO.
- Stoll, D., 1993. *Between two armies in the Ixil towns of Guatemala*. New York: Columbia University Press.
- _____. 1999. *Rigoberta Menchú, and the Story of All Poor Guatemalans*. United States: Westview Press.

La política cultural de los comunistas mexicanos: una mirada a través de *El Machete*

Javier Gámez Chávez



Introducción

El texto expone la práctica de la cultura política de los comunistas entre la década de los veinte y treinta del siglo xx, a partir de la publicación más importante del Partido Comunista de México en esos años.

Se revisan algunas prácticas culturales que los redactores de *El Machete* captaron entre los comunistas mexicanos. Y se exhibe el trabajo simbólico y cultural que la publicación realizó para sus lectores, a través del cuento, el corrido y la gráfica como estrategia didáctica que formó identidades subalternas en el contexto del régimen posrevolucionario. El proceso desencadenó una política comunista que disputo la hegemonía política-cultural al régimen del Maximato callista.

Un marco de interpretación

La edición de una publicación periódica admite la existencia de un agrupamiento cultural y político más o menos homogéneo, de cierto tipo, de cierto nivel y especialmente de cierta orientación general. Sus publicaciones son vistas como la base de apoyo para construir un edificio cultural amplio y autónomo, a través del lenguaje y el contacto recíproco con sus lectores (Gramsci, 1997a, p. 144).

Estas agrupaciones culturales son sujetos sociales y políticos que son parte del Estado. Constituyen la sociedad civil como integrantes de diversas y complejas instituciones, como pueden ser las iglesias, sindicatos, partidos, organizaciones empresariales y sociedades de profesionales. Se distinguen de la sociedad política, que tienen como referencia los aparatos de gobierno político-jurídico, el ejército, los tribunales y la policía.

El Estado, desde la concepción gramsciana, es la suma compleja entre la sociedad civil y sociedad política, es un equilibrio y consenso entre las dos, a partir de una hegemonía revestida de coerción (Gramsci, 1997b: 165); en torno a una concepción de mundo que impregna y da sentido a la vida común de los diversos integrantes del Estado, noción elaborada y difundida, aceptada por una mayoría, previamente a la toma de los aparatos gubernamentales, por parte de ciertos grupos políticos que se constituyeron hegemónicos (Gramsci, 1977, p. 204).

En este contexto estatal, una parte de la sociedad civil, que pueden ser las iglesias, los sindicatos corporativizados, partidos políticos o asociaciones empresariales, busca educar y mantener el consenso de la visión hegemónica de mundo, a través de organismos e instituciones productores de lo simbólico; otra parte de la sociedad civil, elabora una crítica y una noción de mundo distinto y subalterno para constituir un proyecto contrahégemonico a la hegemonía cultural e ideológica establecida. Los dos a partir de instituciones culturales que se expresan en la escuela, partidos, sindicatos, medios de comunicación, familia, clubes y asociaciones culturales.

En este marco, el periódico, la revista y otros medios impresos, por sí mismos son estériles si no llegan a ser la fuerza motriz y formadora de instituciones culturales de tipo asociativo de masa, es decir, instituciones que reproducen una política cultural a partir de cuadros cerrados. Para Gramsci (1997a) el cambio social está precedido por un periodo de penetración cultural y de ideas en la mayoría de la población de un espacio geográfico determinado, como parte sustantiva de la política. Afirma que el trabajo educativo-formativo, que un centro homogéneo de cultura desarrolla, se concentra en la elaboración de una conciencia crítica que promueve una determinada etapa histórica, que contiene las premisas concretas para tal elaboración. Sin embargo, no puede limitarse a la

simple enunciación teórica de principios, necesariamente su trabajo cotidiano se expresa en la demostración positiva y la destrucción de lo viejo (Gramsci, 1997a, pp. 154-155).

El proceso es una difusión paciente y sistemática, debido a que los cambios en el modo de pensar, en las creencias, en las opiniones, no sobrevienen por rápidas “explosiones” simultáneas y por generalizaciones, sino que casi siempre surgen a partir de “combinaciones sucesivas”, porque la cultura es producto de una elaboración compleja (Gramsci, 1997a, p. 156).

A partir de este marco conceptual es más asible e interpretable la formación del Estado mexicano moderno y las luchas políticas en su interior. Los gérmenes de nuestro Estado se sitúan en la toma del poder por el grupo hegemónico triunfante, después del aniquilamiento de las fuerzas populares participantes en la revolución mexicana (magonistas, zapatistas y villistas) y tras una purga interna, principalmente con el asesinato de Venustiano Carranza. Sin embargo, la toma de los aparatos jurídico-administrativos y coercitivos del Estado por el grupo sonoreense, formado principalmente por sus tres representantes: Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles y Adolfo de la Huerta, no fue suficiente para consolidar su propuesta liberal, a través de la formación de un gobierno fuerte y una nación “moderna” en el ámbito de un desarrollo capitalista.

La supremacía militar posibilitó a los sonorenses constituir un bloque social que facilitó esta tarea, este cuerpo militar, político y económico se presentó como el grupo heredero y legítimo de las luchas revolucionarias y demandas de los distintos grupos participantes en la Revolución mexicana. Ésta fue la más importante estrategia simbólica-ideológica para consolidar su poder y visión de estado y de nación.

A partir de la constituyente de 1917 la noción de un México soberano se consolidó, como realidad existente y al mismo tiempo como aspiración. Se extendió la sensación de que el régimen posrevolucionario iniciaría las reformas sociales que darían techo, trabajo, educación y en general el bienestar social a las grandes colectividades que participaron en el proceso armado.

La mayoría de nuestros ciudadanos aceptaron el discurso y esperaron las transformaciones que con el tiempo los harían beneficiarios del nuevo régimen. La concepción de mundo y de hombre que tuvo la “ideología de la revolución

mexicana” y su “nacionalismo revolucionario” impactó a la mayoría de los mexicanos de distintas maneras y a través de los mecanismos corporativos del nuevo estado mexicano. Sindicatos, organizaciones campesinas, asociaciones populares, medios de comunicación y la educación pública, constituyeron dispositivos para generar el equilibrio y consenso hacia el régimen posrevolucionario.

Este aparato de coerción tuvo su base en la formación de una estructura de poder altamente compleja y eficaz, que sometió e integró de manera orgánica a los sectores campesinos, obreros, empleados, funcionarios y militares al nuevo Estado, a través de tres instituciones características del sistema político mexicano: la figura presidencial, el partido de estado y el sistema sindical corporativo (Córdova, 1974).

La constitución de este régimen de dominación obedeció a los intereses político-económicos del capital privado, de los sectores moderados y conservadores de la Revolución mexicana, así como de los intereses estadounidenses en territorio mexicano que impidieron la aplicación de algunos derechos constitucionales, como lo fue la reglamentación del artículo 27 constitucional (Medin, 1990).

En este contexto nacieron agrupaciones político-culturales críticas al Estado mexicano posrevolucionario. Desde sus publicaciones, sindicatos, organizaciones estudiantiles y populares transmitieron sus opiniones y sus propuestas alternativas de nación y Estado. Una parte de ellas lo hicieron desde las nuevas concepciones sobre la organización del Estado y la sociedad, difundidas por los revolucionarios rusos a partir de la revolución soviética. Sus demandas pasan por la implementación de la reforma agraria, la autonomía sindical, la democracia electoral, hasta la formación de un régimen comunista en México.

El nacimiento del *Filoso*

En los primeros días de enero de 1924 se reunieron en asamblea los integrantes del Sindicato de Pintores, Escultores y Grabadores de México. Acordaron editar una publicación quincenal que extendiera su lenguaje plástico mural a través del arte gráfico impreso o “estampa”. Tal decisión obedeció a la necesidad de difundir el contenido político de su creación artística, pues el muralismo mexi-

cano, desde su opinión, ya no era suficiente para cumplir este objetivo, debido a su carácter de inamovilidad que imposibilitaba alcanzar a las amplias “masas” populares y proletarias del país (Siqueiros, 1960).

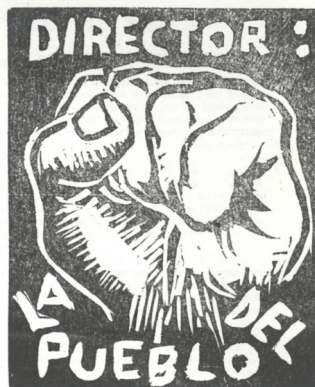
Para la primera quincena de marzo, de ese mismo año, circuló el primer número del Quincenario. Fue nombrado *El Machete* por Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros, debido a sus posturas campesinistas y su adscripción a los principios agrarios de la Revolución mexicana. Al cabo de un tiempo breve fue conocido por sus simpatizantes y por la militancia comunista como “El Filoso”.

El primer director del semanario fue “La mano del pueblo”, símbolo icónico que reflejó la tendencia popular de la publicación y la expresión de una dirección colectiva constituida por Graciela Amador, Rosendo Gómez Lorenzo, Fermín Revueltas, Jorge P. Sandoval, José Clemente Orozco, Xavier Guerrero, Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros (Siqueiros, 1960).

Su primer responsable fue Xavier Guerrero que ocupó un despacho en la calle de Uruguay en el Centro de la Ciudad de México, también se contó con una coordinación de redacción formada por Rosendo Gómez y Graciela Amador. Un mes más tarde se constituyó el primer Comité Ejecutivo de *El Machete*, del cual formaba parte Xavier Guerrero, Siqueiros y Rivera. Durante seis meses los miembros del Comité Ejecutivo sostuvieron económicamente la edición del *Filoso*.

Xavier Guerrero abandonó la responsabilidad de la edición para el número 18, lo sustituyó José Rojas. A partir de la edición número 36, del 1o de mayo de 1925, pasó a ser el órgano del Partido Comunista de México (PCM) hasta septiembre de 1938, aunque desde abril de 1924, en el marco de la Conferencia Nacional del Comité ampliado del PCM, se entablaron negociaciones entre el Comité Ejecutivo del Filoso y el Comité Nacional del PCM para lograr su aceptación como medio oficial del partido. Es hasta agosto del mismo año donde *El Machete* pierde su autonomía y queda bajo la organización del Comité Nacional del PCM de manera extraoficial, finalmente se convierte en órgano oficial del PCM por decisión unánime de sus delegados en su III Congreso de abril de 1925 (PCM, 1925).

"EL MACHETE"



COMITE EJECUTIVO

XAVIER GUERRERO
DAVID ALFARO SIQUEIROS
DIEGO RIVERA

Jefe de Redacción:
R. GOMEZ LORENZO
Administrador:
ARTURO ZEPEDA

Sus épocas, directores y principales temas

El Machete tuvo tres épocas de acuerdo a las condiciones materiales para su publicación, la primera fue a partir de su número inicial del 1º de marzo de 1924 al número 167 del 1º de junio de 1929. Durante este periodo gozó de una periodicidad constante y se publicaron 169 números que incluyeron dos ediciones extras. Sus directores en este periodo fueron Xavier Guerrero hasta el número 17, José Rojas entre los números 18 al 39, Luis G. Monzón sólo para el número 40 y Rafael Carrillo a partir del número 41 hasta la edición 167.

Una segunda época, la más conocida, por la publicación facsimilar de la Universidad Autónoma de Puebla, fue la etapa clandestina o de *El Machete Ilegal*, periodo que va del número 168, del 8 junio de 1929, al número 317, del 25 de enero de 1935. Esta época inició con la clausura de las oficinas de la redacción y las del Comité Central del PCM el día 5 de junio de 1929, por orden directa del Presidente Portes Gil. La decisión gubernamental era esperada por los comunistas, las señales eran unívocas desde el asesinato de Julio Antonio Mella y la rebelión escobarista.

Durante el mes de mayo el gobierno desató una severa represión anticomunista que incluyó la disolución violenta de la marcha de trabajadores del 1º de mayo, el fusilamiento del líder agrarista y comunista José Guadalupe Rodríguez en Durango, por orden del secretario de Guerra y Marina, Plutarco Elías Calles el 14 de mayo y el desafuero del diputado comunista Hernán Laborde el 27 de mayo (*El Machete*, 1929).

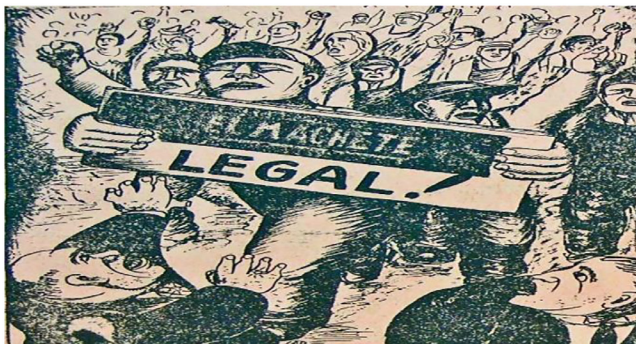
Durante este periodo de represión anticomunista *El Machete* continuó publicándose de manera discontinua pero constante. Durante 5 años y medio no se le conoció director, todos los asuntos relacionados con el *Filoso* fueron remitidos a su estructura clandestina, constituida por un grupo muy pequeño que se hizo cargo de la edición, redacción y administración.

Durante estos años la policía nunca encontró los sitios donde se editó el semanario y tampoco dio con el grupo editor que animó sus 145 números ilegales, incluidos las ediciones especiales o extras. La imprenta clandestina, bautizada como *La Aurora*, recorrió casi toda la ciudad eludiendo la vigilancia policiaca. Era una pieza de impresión de un metro veinte de largo por 80 centímetros de ancho, fabricada por obreros comunistas de Alemania (García, 1977).

El grupo editor en este periodo lo constituyeron Ambrosio González, “*El Chamaco*”, joven de 18 años que trabajó de tipógrafo y fue el alma del grupo; Juan González, “*El berrinches*”, que se dedicó a sacar trabajos varios, por sus destrezas en la carpintería, la ebanistería, así como en el dibujo y otros oficios. Además de su trabajo en el *Filoso* se le encargaban muebles para el partido y el arreglo de pasaportes para miembros del PCM que viajaban al extranjero. María Vidal, tuvo una de las misiones más importantes, se encargó de cuidar y vigilar las casas de seguridad donde se instalaba la imprenta. *Juaritos*, miembro del PCM originario de Ciudad Juárez, se le comisionó reforzar la tipografía, al igual que a María Cabrera. Rosendo Gómez Lorenzo, originario de las Islas Canarias, fue el enlace entre el Comité Central del PCM y el grupo editor de *El Machete*. Por mucho tiempo Gómez Lorenzo fue recordado por dar el primer mensaje en radio del PCM a los mexicanos, a través de la estación XEW. Y finalmente Vicente Carda, encargado de la distribución del *Filoso* (García, 1977).

La tercera época comprendió del número 318, del 2 de febrero de 1935, al número 619, del 15 de septiembre de 1938, se le conoce como el periodo de

El Machete legal. Es la etapa más prolija, se editaron 279 números, entre ellos se encuentran dos ediciones especiales que consolidaron la característica gráfica de la publicación. Una de ellas es la del ejemplar dedicado al 1º de mayo de 1938, sus 24 páginas concentraron la historia del primero de mayo y su celebración en distintos países a través de extensos textos y monumentales grabados.



La segunda edición especial difundió, en sus 52 páginas, la visión comunista de la Revolución de Independencia en México. El número tuvo un costo de impresión de \$4,000 pesos y fue publicado a varias tintas. Su edición fue posible a través de una campaña de recaudación de fondos. Diversos sectores comunistas del campo y la ciudad, en todo el país, colaboraron donando 10 centavos. Los editores afirmaron que esta edición especial era uno de los logros más importante de los trabajadores mexicanos. Que se oponía a la idea gubernamental del “famoso oro de Moscú”, tesis que las autoridades anticomunistas difundían para fundamentar la idea de que el movimiento comunista mexicano no tenía raíces en el país. La administración publicó tres cartas, de los cientos que dijeron tener, de militantes comunistas que brindaron su apoyo (*El Machete*, 1937).

El inicio de esta época fue el artículo titulado: “La Legalidad de *El Machete*”, en él se publicó que el presidente Lázaro Cárdenas había expresado a una delegación de la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios (LEAR) su respeto a la libertad de prensa y que había dado instrucciones a los directivos de Correos de México para que registraran dos publicaciones comunistas: “*El Machete*” y “*Espartaco*”, con el objetivo de hacer más fácil su distribución (*El Machete*, 1935).

El final de la etapa llegó con la edición del último número el 15 de septiembre de 1938. Meses antes se discutió en los órganos de dirección del partido el cambio de nombre de la publicación oficial, debido a los “nuevos tiempos” y “lo impropio del nombre”. El Comité Central decidió sustituir al *Filoso* por “La Voz de México”, que se editó hasta 1974, le siguió “Oposición” entre 1975 y 1981.

Durante la tercera época, *El Machete* se publicó semanalmente los primeros tres años (1934-1936) y sus dos últimos años se editó diariamente. Tuvo tres directores: Hernán Laborde, entre el número 318 y 434. Sus oficinas se ubicaron en la “Casa del Estudiante”, interior 42, en la Plaza del Estudiante y el callejón de Girón en la ciudad de México. Rafael Carrillo regresó a la dirección entre los números 435 y 597, su local se asentó en la calle de Soto # 36 Altos, su Apartado Postal fue el 7922 hasta su último número. Valentín S. Campa fue su director desde el número 598 al 619 y prosiguió en la dirección de *La Voz de México*.

Los temas y tópicos que insertó *El Machete*, durante sus 15 años de publicación, fueron un crisol amplio y respondieron a los acontecimientos del movimiento comunista mexicano e internacional. En sus páginas se puede conocer y estudiar los movimientos artísticos y la cultura popular, producto de la Revolución mexicana, la oposición al nuevo régimen posrevolucionario a través del movimiento campesino (como lo fueron las Ligas de Comunidades Agrarias), un amplio movimiento sindical y huelguístico en todo el país, la actuación y la crítica al sindicalismo corporativo, el seguimiento y oposición al movimiento cristero y fascista mexicano, las denuncias de los nuevos latifundios propiedad de los generales revolucionarios, noticias de los distintos estados del país. Así como un seguimiento y crítica de las políticas económicas y sociales del Estado posrevolucionario.

También se puede seguir el desarrollo del movimiento social y comunista mexicano y de otros países, principalmente de la Unión Soviética, los Estados Unidos y Latinoamérica, el crecimiento y desarrollo del fascismo en Europa, el desarrollo del imperialismo norteamericano a través de sus políticas hacia América Latina, el surgimiento de movimientos nacionalistas y antiimperialistas como el movimiento nacionalista chino y el movimiento por la soberanía nicara-güense de César Augusto Sandino. Además, procesos trascendentales en la vida política mundial, como la Guerra Civil Española, la campaña por la vida de los

sindicalistas estadounidenses Sacco y Vanzetti y un seguimiento de los acontecimientos más trascendentales de la historia latinoamericana.

El Machete también proporcionó información sobre los enfrentamientos entre las distintas corrientes revolucionarias en México, como la disputa entre el anarquismo y el comunismo mexicano en los años 20 del siglo pasado, el enfrentamiento entre estalinistas y trotskistas a nivel internacional y nacional, a partir de la llegada de León Trotsky a México, y en particular, expuso el desarrollo del comunismo mexicano entre 1924 y 1938, incluyendo sus tendencias ideológicas, sus líderes principales, la cultura popular comunista, sus líneas de acción, sus documentos y en general la historia del comunismo mexicano.

Las prácticas político-culturales de la militancia comunista

La publicación de *El Machete* inició una lucha importante por constituir un proceso de transformación de la conciencia popular y una disputa por la hegemonía cultural y política en el país. La apuesta más grande de la publicación fue la necesidad de atacar la legitimidad del orden político, social y moral del régimen posrevolucionario.

A través de sus páginas se observa la formación de una cultura contrahegemonica desde un posicionamiento comunista, expresada en algunas prácticas culturales y sociales de la militancia roja. Estamos en presencia de una identidad en formación, de un actor social emergente, que se afirmó en la confrontación con otras identidades en un proceso de interacción social, lo cual implicó una relación desigual, inserta en un proceso de luchas y contradicciones políticas.

Esta identidad política dio un valor central en torno al cual los miembros del partido y agrupaciones comunistas organizaron su relación con el mundo y con los demás sectores sociales, ya que se partió de una valorización de sí mismo respecto a los demás desde la diferenciación, comparación y distinción. La otredad de los comunistas se situó en la Iglesia, la burguesía emergente y la llamada “familia revolucionaria”.

La *praxis* social y política de los comunistas en este periodo de su historia, no se redujo sólo a mítines, manifestaciones, asambleas, huelgas, tomas de tierra, producción de documentos programáticos e ideológicos, congresos y reuniones,

se debe sumar una importante producción simbólica en el contexto de la lucha cultural, ideológica y política.

Cabe aclarar que, en el contexto del régimen emanado de la Revolución mexicana, la producción simbólica comunista se expresó en una resistencia cultural, que se dio en un marco de antagonismo frente al que detentó el poder y el dominio cultural a partir de las manifestaciones del “nacionalismo revolucionario”. La estrategia de la resistencia pudo expresarse a través de movimientos de posicionamiento o de un abierto llamado a la movilización cultural, los cuales giraron en torno a ejes identitarios e irrenunciables en su contexto histórico. En este caso los valores y paradigmas de una concepción de mundo, emanada del pensamiento socialista y comunista, pretendieron humanizar y transformar la sociedad mexicana a través de lo que llamaron “revolución proletaria” en oposición al estado y la sociedad posrevolucionaria.

No pretendemos agotar las distintas prácticas que constituyeron la cultura política comunista, mencionamos tal solo algunas, a manera de ejemplo de las que se leen en *El Machete*. Una de ellas fueron los bautizos comunistas, que constituían “ceremonias sociales” donde se bautizaba a los hijos de militantes comunistas con nombres de importantes símbolos del comunismo, como Espartaco y Carlos Marx. Estos ceremoniales se realizaban en el local del PCM y tenían como objetivo la entrega simbólica de los “vástagos rojos” a la causa de la construcción de la “sociedad comunista”. Se dejaba al Partido la misión de su formación revolucionaria, con el objetivo de alcanzar la “liberación proletaria”, en franca confrontación con los bautizos católicos que iniciaban a los niños en la educación religiosa desde una visión conservadora, vaticana y antipolítica (*El Machete*, 1926a).

La práctica se convirtió en un rito de iniciación que apeló a la constitución de una sociedad futura, al inicio de una nueva realidad social, a la regeneración a través de los sujetos, en este caso de los infantes proletarios, que formarían el futuro a partir de la anulación de las clases y la explotación del hombre por el hombre (Eliade, 1985).

Esta práctica de iniciación se la reforzaba con la integración de los niños a la organización de los Pioneros Rojos de México, donde se les enseñaba a identificarse como “niños proletarios”. El objetivo de la organización era contrarrestar

el “envenenamiento” de sus conciencias que hacían las escuelas oficiales. La organización nacional de los pioneros encaminaba a los infantes a la búsqueda de la justicia social y los formaba como constructores de una nueva sociedad (*El Machete*, 1926c).

La organización poco a poco fue creciendo en el país; por ejemplo, en Río Grande Jalisco, se constituyeron los pioneros rojos con 80 niños en abril de 1927, hijos de trabajadores del Sindicato Evolucionista Obreros de Río Grande.

Otro recurso para la formación política e identitaria de la militancia comunista fue la organización de excursiones los fines de semana. La actividad fortaleció la unidad, la convivencia y el desarrollo intelectual entre los afiliados y simpatizantes del PCM. La formación militante se dio a través de charlas y discusiones como táctica pedagógica para el aprendizaje de temas contemporáneos y la formación política e ideológica. Las salidas fueron organizadas por la administración del *El Machete*, los Comités Estatales, las Juventudes Comunistas, los Pioneros Rojos y por el Socorro Rojo Internacional. Algunos de los destinos fueron Teotihuacán, Tepoztlán, Zempoala, Cuautla, el parque del Chico en el estado de Hidalgo, el Nevado de Toluca y la ciudad de Puebla, entre otros más.

Otro espacio distinto para la formación y recreación de la identidad comunista fue la organización de fiestas rojas y campesinas. Una de estas fiestas fue organizada por un grupo de pioneros en la Ciudad de México. Se divertían con distintos juegos, actividades infantiles y “números educativos” donde se transmitían valores comunitarios y se exponían temas como “La moral y la Familia Comunista”. Actividad que levantó “ámpula” en distintos grupos y asociaciones de “damas católicas” que se opusieron a dichas celebraciones a través del boicot (*El Machete*, 1926b).

Un ejemplo de las fiestas campesinas fue la celebrada en enero de 1928 en Jamay, Jalisco. Las dos actividades principales gravitaron en la exposición de los resultados educativos de los profesores que dirigían la escuela local y la muestra de productos agrícolas elaborados por organizaciones campesinas de la región constituidas en ejidos y comunidades agrarias. La celebración exhibió los beneficios de la organización campesina comunista a los pobladores de la región y mostró al gobierno y a los caciques del estado el progreso material y los beneficios de la organización. La fiesta campesina se constituyó como un

proceso de afirmación de los valores y prácticas políticas de los comunistas en la región (*El Machete*, 1927c).

Un último ejemplo son los festivales organizados por distintas organizaciones comunistas. Sirva de muestra el celebrado por el Comité de la Juventud Comunista de Guadalajara en noviembre de 1927. En su local se exhibió una exposición didáctica sobre las diferencias entre la educación propuesta por el Estado mexicano y la propuesta educativa comunista. El festival prosiguió con la interpretación de los cantos “Somos Herreros” y “Bandera Roja” por el coro de las Juventudes Comunistas de esa ciudad (*El Machete*, 1927d).

En la segunda ejecución se escuchó:

La revolución avanza ya, y su firme marcha nada detendrá

La bandera roja al frente va

Mil y mil victorias alcanzarán.

La velada finalizó con música en vivo y baile.

El cuento, el corrido y la gráfica

Las ediciones de *El Machete* desarrollaron tres recursos didácticos para la formación política e identitaria de sus militantes y lectores. A lo largo de la vida del *Filoso* se mantuvieron secciones de un alto contenido pedagógico que transmitieron valores y prácticas políticas y culturales.

El cuento, el corrido y la gráfica ayudaron a la formación de una noción de mundo y un imaginario colectivo entre los lectores y los militantes. Los tres recursos contribuyeron a formar una identidad política-cultural que dio una fuente de sentido y distinción a los comunistas. También fortaleció la capacidad de autorreconocimiento como sujetos productores de una sociedad alternativa, que tuvo como proyecto los postulados del ideario comunista, principalmente los de la Revolución soviética.

El cuento didáctico se inició con la publicación de la sección “El Cuento de El Machete”, a partir del número 63. Los primeros textos fueron fragmentos de novelas o cuentos rusos, después se insertaron autores latinoamericanos, que adquirieron importancia a partir de la difusión de las ideas sociales latinoamericanas. Finalmente se publicaron colaboraciones de autores mexicanos.

Antón Chejov, Arkadi Averchenko, Víctor Panin, Horacio Quiroga, Máximo Gorki, Julio Antonio Mella (*Cuauhtémoc-Zapata*), Gregorio López y Fuentes, Henri Barbusse, Graciela Amador y Voltaire fueron algunos de los autores más recurrentes en la sección.

Un ejemplo de este tipo de cuento didáctico fue la composición de Graciela Amador titulada: “La Guerra, drama socialista en un acto”. En sus líneas se expone la realidad de explotación y opresión de los trabajadores del campo y la ciudad en el régimen posrevolucionario mexicano. Emilia, personaje y esposa de un jornalero en el cuento, expresa esta condición en el siguiente fragmento: “¡Sea por Dios! Es verdad... los pobres nunca mejoramos”, queja por los bajos salarios y amplias jornadas de trabajo en los nuevos y viejos latifundios mexicanos, donde el “Patrón” se quedaba con la riqueza producida por el trabajo ajeno.

Sin embargo, más adelante el cuento propone una vida distinta, en voz del personaje más importante del texto, el “Líder campesino”, que afirma: “No hay que abatirnos señora Emilia. Algún día vendrá. Algún día los pobres tendrán el suyo”... “En Rusia este problema cambia totalmente de aspecto. Porque allí los obreros no son arrojados a la calle para que el patrón se embolse el valor del trabajo...” (Amador, 1927).

Un segundo recurso fue el género del corrido, tradición ampliamente extendida en la cultura popular mexicana, los cuales también poseían su propia sección, “Los Cantos del Pueblo”. Las composiciones fueron acompañadas por su letra y en algunos casos por las notas musicales, eran enviadas a la redacción por militantes comunistas de todo el país. En ellos se aprecian las concepciones de los militantes comunistas respecto a los sectores políticos gubernamentales y de derecha, sobre los intelectuales, la Iglesia y procesos históricos o de coyuntura. También constituyeron la memoria y el panteón del martirologio de los militantes y dirigentes comunistas reprimidos, asesinados o desaparecidos.

Un ejemplo del corrido machetero es el titulado: “Al obrero de la CROM”, (*El Machete*, 1927a) mensaje que alertó a los trabajadores afiliados a la CROM sobre sus líderes:

Tus líderes millonarios se enriquecen sin cesar;
Amontonan centenarios para la vida gustar;
Y los pobres proletarios... que se esperen, no hay lugar;
Que hay una lucha de clases, no se puede discutir;
Fíjate hermano lo que haces, no te dejes conducir;
Por esos hombres falaces, que te quieren pervertir.

Otro de estos corridos fue: “Cómo se forja un mundo nuevo”, escrito por el poblano JFT (generalmente la sección “Los Cantos del Pueblo” fue alimentada por composiciones de militantes comunistas de los estados que firmaban sólo con sus siglas para evitar cualquier represión gubernamental), basado e inspirado en las experiencias de José Erasmo V. Gómez en la Unión Soviética, previo a su traslado hacia China como delegado mexicano a la Conferencia Sindical del Pacífico: (*El Machete*, 1927b)

Estos versos escuchen obreros que otro obrero escribió con amor,

Ya la Rusia obrera y campesina sacudiose el yugo que oprimía,
Ya quemó la cizaña maligna del burgués que tenía,
Ahora tienen el pan para todos, los desnudos, los hombres de abajo,
La igualdad, la justicia, el trabajo,
Y han cambiado costumbres y modos

Otros corridos retrataron y re-simbolizaron las luchas sociales de los comunistas. “Pobres de los inquilinos”, es uno de ellos (LER, 1927). Su autor tomó los acontecimientos de la huelga inquilinaria en Veracruz en 1927 para su construcción, aunque *El Machete* dio un seguimiento sobre el movimiento inquilinario desde 1924:

Pobres de los inquilinos
que tienen poco dinero,
seguro piensan lo ricos
que es una raza de cerdos...
Vamos todos adelante

a despojar a los ricos
y que viva nuestro bravo
¡Sindicato de inquilinos!

En 1929, Graciela Amador compuso un corrido para *El Machete*, (Amador, 1929) en él plasmó su historia hasta ese año y manifestó el logro del *Filoso* por educar y concientizar a los trabajadores mexicanos:

Muy pocas gentes le dieron fraternal bienvenida
pero muy pronto EL MACHETE tuvo entusiasta acogida...
Y así fue como EL MACHETE formó conciencia de clase
en nuestro proletariado que caminaba sin base...
Yo pido a mis compañeros en su quinto aniversario
que hagamos un gran esfuerzo para convertirlo en DIARIO.

La gráfica fue un tercer recurso de expresión y educación de la militancia comunista. A través de ella se representó a la sociedad mexicana y su régimen posrevolucionario. La gráfica constituyó referentes simbólicos e ideológicos sobre sectores hegemónicos del Estado mexicano y de rivales ideológicos y políticos que compartirían su militancia en los movimientos revolucionarios, como el caso del trotskismo. Las imágenes reforzaron sus concepciones políticas y fue uno de los recursos didácticos más importantes para la militancia comunista.

La primera época de *El Machete* está cargada de referencias iconográficas, al igual que su tercera época. La segunda careció de una creación iconográfica debido a las condiciones de clandestinaje.

En el tercer número del *Filoso* apareció un grabado de Emiliano Zapata, elaborado por Xavier Guerrero, en conmemoración de su asesinato en Chinameca. El grabado muestra a un Zapata armado de carabina y canana, con una mirada tranquila pero fuerte, ataviado con un sombrero charro que ostenta tres elementos: el lema Tierra y Libertad, la estrella roja y la hoz y el martillo. El fondo está compuesto por paja, seis hoces, un triángulo, una estrella y una hoz grande del lado derecho y un martillo del mismo tamaño del lado izquierdo. La

composición expresa la idea de la fusión de la lucha zapatista y el movimiento comunista. La imagen se acompaña de un texto que refuerza esta idea y renueva el famoso dicho de Zapata: “La Tierra es de la Comunidad, Y sus productos de quien la trabaja” (Guerrero, 1924).

HOMENAJE AL GENERAL EMILIANO ZAPATA

EN EL ANIVERSARIO DE SU MUERTE



En la edición 366 del 20 de noviembre de 1935, se percibe una continuidad con el grabado de Emiliano Zapata. Se presenta un grabado de Luis Arenal, titulado “La revolución mexicana aplastará al Callismo, la reacción clerical y el imperialismo”. La imagen se compone de tres revolucionarios mexicanos armados de carabina y canana, con un estandarte que muestra el rostro de Zapata, dos hoces y dos leyendas: “Viva Zapata” y “Tierra y Libertad”. Los tres revolucionarios pisan a tres personajes. Uno de ellos es Plutarco Elías Calles que sostiene en su mano derecha un papel con la leyenda “monopolios” y otro en la mano izquierda donde se lee “nuevos latifundios”, el segundo es un cura, y el tercero, el clásico Tío Sam, vestido con la tradicional ropa de los colores de la bandera estadounidense. La imagen expresa la verdadera revolución, que debe ser zapatista y comunista, en su lucha contra los principales sectores hegemónicos del Estado posrevolucionario: el Callismo, la Iglesia y el Imperialismo (Arenal, 1935).

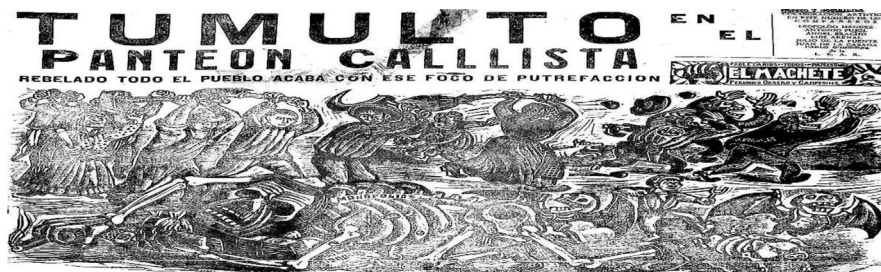


La edición del 2 de noviembre de 1936, casi un año después, también expresó su crítica a estas tres figuras. El día de muertos fue la ocasión perfecta para publicar una edición especial de “Calaveras Macheteadas”, preparada por los miembros de la LEAR.

La primera tanda estuvo dedicada al fascismo español. La calaverita principal fue: “¡No sé qué tengo en los ojos que puro fachaista veo!”, (LEAR, 1936) los grabados que acompañaron la composición retrataron a Adolfo Hitler, Benito Mussolini, Francisco Franco, Queipo de Llano, Julio Mola, Fulgencio Batista, José Vasconcelos, el Dr. Atl. Así como los diarios *El Universal* y *Excelsior*.



En la segunda tanda se editó un suplemento titulado “Tumulto en el panteón callista”, las calaveritas y grabados fueron elaboradas por Juan de la Cabada, Leopoldo Méndez, Antonio Pujol, Ángel Bracho, Julio de la Fuente y Pablo O’Higgins. En el grabado principal se ve un tumulto popular que arrasa con los restos del Callismo, representado por un cadáver de Calles, que se arrastra acompañado de cerdos y vampiros, que representan a Luis N. Morones y otros importantes callistas. El cuadro se cierra con los personajes cadavéricos de Jesús Vidales Marroquín y Ezequiel Padilla corriendo desesperadamente para perder a la turba. La escena en su totalidad refiere a la derrota política que les asestó el General Cárdenas desde la Presidencia de la República, de la que los comunistas también se sentían parte.



Conclusiones

Los comunistas mexicanos organizaron un edificio político cultural que dio sentido a su *praxis* sociopolítica. *El Machete* fue la herramienta más importante para la construcción de este edificio cultural, sus páginas ayudaron a formar una noción de mundo que produjo identidades e instituciones que reprodujeron la cultura política comunista.

Para ello utilizaron diversos recursos didácticos como el cuento, la gráfica y el corrido, que promovieron prácticas sociales distintas y alternativas a las propuestas por el estado mexicano. Las prácticas se expresaron en la vida común de la militancia y de los simpatizantes del comunismo mexicano.

Como resultado de este proceso se formaron identidades sociales nuevas en el marco de la sociedad posrevolucionaria, que definieron sus propios roles en la misma. La práctica política fue acompañada por una práctica cultural en

el sentido más amplio del concepto. El ejercicio de esta politicidad encarnó un bloque contrahégemonico que disputo el poder a la sociedad política pos-revolucionaria. Ello explica la reacción violenta del Callismo y su campaña anti-comunista.

Bibliografía

- Alfaro S. D. 1960. Desde Lecumberri. Saludos en el aniversario de La Voz de México. *La Voz de México*, septiembre.
- Amador, G., 1927. La Guerra, Drama socialista en un acto, *El Machete*, 95, p. 3, diciembre 31.
- Amador. G. 1929. El Corrido de El Machete, *El Machete*, 156, p. 3, marzo 16.
- Arenal L. 1935. La Revolución mexicana aplastará al Callismo, la reacción clerical y el imperialismo, *El Machete*, 366, noviembre 20.
- Córdova, A. 1974 *La formación del poder político en México*, México, Era.
- Eliade, M., 1985. *Lo sagrado y lo profano*. México, Labor.
- García. V. 1977. El machete ilegal: sus héroes anónimos, *Oposición*, 173, p. 7
- Gramsci A. 1977. *Pasado y presente*, México, Juan Pablo Editor.
- _____. 1997a. *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablo Editor.
- _____. 1997b. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*. México, Juan Pablo Editor.
- Guerrero, X. 1924. Homenaje al General Emiliano Zapata, *El Machete*, 3, p. 4, abril.
- LEAR, 1936. “¡No sé que tengo en los ojos que puro fachista veo!”, *El Machete*, 444, noviembre 2.
- LER 1927. “Pobres de los inquilinos”, *El Machete*, 94, p. 3, diciembre 24.
- El Machete* 1926a. “Bautizos comunistas”, *El Machete*, 47, p. 4, 3 de junio.
- _____. 1926b. “Fiesta Infantil”, 51, p. 4, *El Machete*, 30 de septiembre.
- _____. 1926c. “Por la juventud, a los niños proletarios de México”. *El Machete*, 52, octubre 15.
- _____. 1927a. “Al obrero de la CROM”, Núm. 80. p. 3, septiembre 17.
- _____. 1927b. “Cómo se forja un mundo nuevo”, 83, p. 3, octubre 8.

- _____. 1927c. “Fiesta campesina en Jamay”, Jalisco, 88, p. 4, noviembre 12.
- _____. 1927d. “Festival de la Juventud Comunista en Guadalajara”, 89. p. 4, noviembre 19.
- _____. 1929. “Las oficinas del Partido Comunista y de *El Machete*” cerradas por el gobierno”, *El Machete*, 168, p. 1, junio 8.
- _____. 1935. La legalidad de *El Machete*. Entrevista al Presidente una comisión de la LEAR, *El Machete*, 318, p. 1, febrero 2.
- _____. 1937. “Cómo se hizo esta edición de *El Machete*”, *El Machete*, 492, p. 11, septiembre 16.
- Medin, T. 1990. *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*, México, Siglo XXI.
- Partido Comunista de México. 1925. Informe presentado por el Comité Ejecutivo Nacional en el Tercer Congreso del Partido Comunista de México, México, Partido Comunista de México.

Mujeres indígenas en América Latina: la gestación de sus principales demandas

Beatriz Gómez Barrenechea

Partimos del reconocimiento de que uno de los actores sociales colectivos que resiste y lucha durante largos años en América Latina es el movimiento indígena: en la década de los setenta sus movilizaciones comienzan a expresarse fuera de sus fronteras nacionales; en los ochenta renuevan sus discursos y es en la década de los noventa, periodo en que se consolidan las políticas neoliberales, que en toda la región latinoamericana emerge con fuerza un entramado social y organizativo basado en la vida comunitaria de los pueblos indígenas, cuya presencia servirá de sustento para la movilización de diversos movimientos del continente y la incorporación de temas nuevos en sus agendas (Dávalos, 2005).

Los indígenas habían permanecido olvidados y silenciados por décadas, por no decir siglos y en los últimos veinte años han emergido con un nuevo discurso étnico que ha sido elaborado como parte de un nuevo movimiento cultural que Bengoa ha denominado “panindigenista”. Éste no ha sido producido por agentes externos, sino a partir de los propios dirigentes indígenas, hombres y mujeres que no provienen de comunidades rurales aisladas sino son producto de relaciones urbano-rurales más complejas y que confrontan permanentemente la tradición étnico cultural con la modernidad.

Se puede decir que en los años ochenta, la nueva etapa de organización indígena que comenzó fue lenta y silenciosa, y en su mayor parte estuvo ligada a programas o proyectos de educación popular promovidos por organizaciones no gubernamentales y sectores de iglesia influenciados por la Teología de la Liberación. En los años noventa en cambio, se realizaron amplias movilizaciones:

como el Levantamiento Indígena del Ecuador (mayo de 1990) y el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (enero de 1994), y que con diversas características, se sucedieron en casi todos los países latinoamericanos, con excepción de Perú.¹ Hablar del surgimiento de la cuestión indígena es referirse a reuniones, declaraciones, acciones de reivindicación y en especial a la existencia de nuevos actores. Postulan que las autoridades nacionales asuman sus agendas por el hecho de que proponen cambios que no benefician sólo a sus comunidades sino que incluyen a la sociedad nacional en general, pero en los últimos años sus demandas han rebasado el plano estatal y nacional.

La mayor parte de las confrontaciones, luchas y movimientos indígenas no han sido registrados por la historia oficial de América Latina, ya que ésta no ha estado abierta a las preocupaciones de tipo étnico, por el contrario las ha escondido desde otras ideologías. Lo sucedido en los últimos años es que los campesinos de muchos países y los sectores rurales latinoamericanos, han comenzado a expresar sus raíces y características étnicas. Lo más importante, según Bengoa (2000), ha sido el cambio en la clasificación que ellos mismos hacían, cambió la manera cómo se observaban ellos a sí mismos y ello también fue importante para un cambio de visión de los observadores o estudiosos de estas nuevas realidades. Es decir, ha dado lugar a un complejo proceso de reconocimientos mutuos y de aparición de identidades que estaban escondidas.

Históricamente los grupos indígenas han expresado las mismas demandas frente al estado y la sociedad, pero anteriormente no anteponían la diferencia entre la cultura indígena y la cultura criolla o mestiza. Actualmente, combinan diversos reclamos de orden material con exigencias de respeto por la diversidad cultural y por la gestión de la propia diversidad étnica. De manera simultánea, han puesto en cuestión al Estado latinoamericano republicano y centralista que ha tratado de construirse en el continente durante los últimos dos siglos y la memoria hegemónica centralizada de ese tipo de estado. Los nuevos estados

¹ En Perú, desde 1980 y por más de una década, la región andina fue el principal escenario de un cruento conflicto armado que reivindicaba el clasismo revolucionario y el milenarismo, lo cual imposibilitó la expresión de demandas de tipo étnico cultural y el surgimiento de movimientos de los pueblos indígenas, al menos con rasgos similares a los mencionados.

nacionales que surgieron en el continente, en torno a 1810, ignoraron sistemáticamente a las poblaciones indígenas y considerándolas, incluso, “enemigas” del progreso.

Para Bengoa, si bien existen diferencias importantes entre los movimientos indígenas de los diversos países latinoamericanos, por su evolución sociohistórica y por encontrarse ubicados en diversos procesos políticos nacionales; lo que los unifica en la actualidad es el tema del reconocimiento. Éste constituye un nuevo discurso identitario, producto de las nuevas realidades que experimentan estos actores/as organizados. Su exigencia es que el estado y la sociedad los reconozcan como pueblos indígenas al interior de sus respectivas sociedades. En el último periodo, la defensa de la tierra no siempre ha aparecido en el centro de sus demandas como en épocas pasadas, sin embargo por el avance de las industrias extractivas en la región, los temas de la defensa del territorio han cobrado nueva vigencia.

Estos movimientos de resistencia optaron por una posición autonomista y de reafirmación de sus identidades, bajo la dirección de liderazgos más jóvenes, de hombres y mujeres que rechazaban prácticas caciquistas anteriormente aceptadas como conductas de integración o adaptación, y que además se interesan por articularse a redes transnacionales y altermundistas (Choque y Delgado, 2004).

Como la irrupción de estos nuevos/as actores se ha sucedido en un contexto de aguda crisis política en la región, su posición se ha legitimado tanto por la defensa de su cultura e identidad como también por sus propuestas de transformación del estado; es decir, por incorporar nuevos criterios para la gestación de una democracia que reconozca las diferencias: todo un desafío para construcción democrática en sociedades tan desiguales y diversas como las de nuestro continente.

Consideramos que las diversas formas de expresión del movimiento de los pueblos indígenas y los cambios que han producido (desde los años 90) se ubican dentro de otros procesos del contexto internacional como pueden ser los avances de la globalización, la caída del llamado socialismo real y, una particular situación que se vincula con el contexto que vivieron los países latinoamericanos por el aniversario de los 500 años del descubrimiento de América.

Es decir, en los años 90 se fue consolidando el fenómeno de la globalización en diferentes regiones, e iba adquiriendo diversos significados según el lugar que se ocupaba en el orden mundial; pero en todos los casos se ha llevado a cuestionar las “unidades nacionales”, que anulaban la diversidad de los colectivos y las numerosas manifestaciones culturales denominadas “minoritarias”. Esto ha implicado el surgimiento de antiguas identidades locales, la reafirmación de las minorías religiosas étnicas y/o nacionales en diversos lugares del planeta. Es decir, comenzaron a producirse crecientemente movilizaciones por la autonomía y discursos en torno a la identidad.

En este contexto y junto con la ruptura de la polaridad este-oeste, el aniversario de los 500 años del denominado “descubrimiento de América”, sirvió para que los pueblos indígenas de América reafirmaran su resistencia de cinco siglos, señalando que había una continuidad entre las culturas prehispánicas y los pueblos indígenas del presente siglo. Surgen así nuevos discursos sobre etnicidad, nuevas identidades y nuevas formas de organizarse. En sus declaraciones ellos hacen mención del racismo como el fundamento de los estados latinoamericanos, a pesar de los intentos realizados por el indigenismo para su erradicación. Se puede decir que todas estas manifestaciones contribuyeron a la creación de una conciencia indígena moderna.

Por tanto, el surgimiento de las mujeres indígenas como actrices socio-políticas va de la mano de este complejo proceso, al que a su vez se suman otras dimensiones marcadas por cuestiones de género como pueden ser, sus numerosas experiencias en torno a la sobrevivencia, defensa de los derechos humanos o contra las diversas formas de violencia o exclusión que viven desde su particular ubicación de mujeres del pueblo, como mujeres indígenas. Han sido todas estas experiencias acumuladas en espacios de capacitación, procesos de lucha, encuentros y desencuentros con mujeres de otros sectores y otros actores, que fueron definiendo sus nuevos perfiles de organización, el tipo de alianzas que fueron gestando y el contenido ciudadano de sus demandas.

Así podemos destacar que la participación de las mujeres en las luchas por la defensa del territorio o de los recursos naturales ha sido muy persistente a lo largo de la historia, pero también muy poco conocida, ya que desde el periodo colonial se marginó a la mujer a espacios secundarios o se las redujo a una repre-

sentación simbólica. Por ello, resulta necesario conocer la vida social, política y económica de las mujeres de los pueblos indígenas, destacando que es una historia ausente de la historia oficial.

Algunas de sus actuales líderes nos dicen al respecto,

las mujeres indígenas vamos caminando y las historias de lucha al lado de los hombres tienen historias distintas en cuanto a tiempo, en algunos casos vienen de mucho más atrás que la Campaña continental, otras ni están registradas de manera escrita, pero sí en la memoria de nuestras ancestras, que nos han heredado sus saberes para ser transgresoras de todo lo que daña nuestra integridad; ...en todos los casos, pensamos que la lucha colectiva ha sido la base... para la creación de la lucha específica. (Sánchez, 2004)

Es decir, siempre han estado presentes en las luchas de sus pueblos, han formado parte activa dentro de organizaciones mixtas del campesinado y dichas prácticas les ha servido para conocerse e intercambiar necesidades e intereses (es el caso de la gestación de cooperativas, gremios para comercialización y/o para la sobrevivencia, que en un inicio apelaban a denominaciones campesinas y/o productivas del campo). Estos procesos, ya dentro del contexto del protagonismo del movimiento indígena regional, han propiciado que se comiencen a nombrar sus demandas y a visibilizar su presencia. El primer documento que lo señala es la Declaración de Quito (julio de 1990), al mencionar:

reconocemos el importante papel jugado por la mujer indígena en la lucha de nuestros pueblos; comprendemos la necesidad de ampliar la participación de la mujer en nuestras organizaciones y reafirmamos la lucha conjunta de hombre y mujer en nuestros procesos de liberación, cuestión clave en nuestra práctica política...

Sin embargo, por esos años, las mujeres indígenas consideraban que al interior de su movimiento no se había visibilizado realmente su aporte, ni se habían incluido sus reivindicaciones particulares. En ese mismo periodo y a propósito de la realización de diversas Conferencias y Cumbres de Naciones Unidas, que

ponen a debate nuevos temas para la democracia global (derechos humanos, medio ambiente, derechos de la mujer, de los pueblos indígenas, de población), y en los que algunas dirigentas llegan a participar, ellas valoran la necesidad de generar espacios propios, tanto locales, nacionales como internacionales, para el encuentro, la reflexión, la denuncia y la propuesta.

Estas nuevas inquietudes coinciden y se conjuntan con otras iniciativas de organizaciones indígenas canadienses para articular intereses y convocar a varios talleres regionales (entre los años de 1992 a 1995) y al Primer Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (Quito, 1995). A partir de ese momento, se comienzan a gestar las bases de lo que serán las aspiraciones y demandas de mujeres indígenas de diversas partes del continente, que se plasman en el documento de la Declaración del Sol, en el que expresan su posición frente al propio movimiento indígena, al movimiento de mujeres no indígenas, a los Organismos no gubernamentales que trabajan con mujeres rurales o indígenas, al Estado y a la Cooperación internacional.

Las mujeres que se organizan en torno a estos espacios regionales, asumen como eje central para su desarrollo el trabajo de formación a través de Talleres regionales por temas específicos. En dichos talleres las mujeres ejercitan su palabra y siguen una metodología que propicia primero el sentir con referencia a los derechos colectivos de sus pueblos, para posteriormente identificar los reclamos particulares y sus sentires como mujeres.

Las iniciativas de articulación han seguido avanzando y en ella siguen participando mujeres muy diversas, con distintos niveles de formación y liderazgos de acuerdo a las múltiples realidades en sus comunidades o países. Durante las últimas décadas han generado y participado en diversas iniciativas a nivel internacional como:

- a) *La Iniciativa Indígena por la Paz*, como una red de líderes y personalidades indígenas a nivel mundial (Fundación Rigoberta Menchú, 1993).
- b) *El Foro Internacional de Mujeres Indígenas*, que se constituye en Lima en 1999, con motivo de su participación en la IV Conferencia Mundial de la Mujer, se propone articular las agendas y retomar reivindicaciones específicas de las mujeres de todos los continentes.

- c) *Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad*, se crea en 1998 durante el Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad; su trabajo es ubicar el rol de las mujeres en el tema medioambiental en el marco del Convenio de Diversidad Biológica y otros instrumentos de la ONU, y
- d) El *Enlace Continental de Mujeres Indígenas* que se conforma después del 1er Encuentro Continental de mujeres indígenas de las Américas (Quito, 1995), tiene presencia en la mayoría de países de las Américas y es un espacio de intercambio, discusión y un mecanismo para planear acciones conjuntas en torno a una agenda política común. Una primera experiencia importante fue la que tuvieron en el año de 1995, 170 mujeres indígenas de las tres Américas que elaboraron la Declaración de las Mujeres Indígenas para la Conferencia Mundial sobre la Mujer realizada por las Naciones Unidas en Beijing. Esta declaración fue debatida y consensada en la Carpa indígena, con representantes de varios continentes, logrando una Declaración que fue un documento sin precedentes, en relación a conferencias anteriores (Rivera, 2004).

El Enlace Continental ha realizado varios eventos y encuentros continentales² y se ha organizado internamente por Comisiones de trabajo para avanzar de manera compartida en la reflexión y acción de temas que consideran prioritarios como, la Comisión de Instrumentos Internacionales y Capacitación en Derechos Humanos, y la Comisión de Propiedad Intelectual y Comercialización.

Por ello desde los diversos espacios, ellas han retomado instrumentos de Naciones Unidas como la Resolución de la Asamblea General sobre Derechos Humanos y Diversidad cultural (noviembre, 2001), para destacar objetivos que consideran prioritarios: a) asegurar el respeto a las identidades culturales, con la participación de todos los pueblos en un marco democrático, y b) contribuir a la emergencia de un clima favorable a la creatividad de todos, haciendo así de la cultura un factor de desarrollo.

² Hasta el año 2015, el Enlace Continental ha realizado siete Encuentros regionales con participación promedio de 300 mujeres indígenas, pertenecientes al norte, centro y sur de las Américas.

Según Margarita Gutiérrez una de sus principales lideresas,

los pueblos indígenas vienen participando en la elaboración de normas y planes que pongan énfasis en la defensa de la diversidad cultural como imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana, que garantice que su invocación no vaya vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni pueda limitar su alcance. (Gutiérrez, 2008)

Como podemos apreciar, en algunos casos la defensa de su cultura se ha argumentado desde una apropiación de los discursos transnacionales occidentales sobre derechos humanos, pero también en otras ocasiones éstos se han combinado con el lenguaje que reivindica la cosmovisión indígena como una forma más holística de relacionarse con la naturaleza y la sociedad. Aquí se puede observar un discurso de identidad étnica, que por un lado está arraigado en la tradición pero que tiene capacidad de salir de ella y dialogar con los discursos de la modernidad.

Así lo explica Tarcila Rivera, dirigente fundadora del Enlace Continental al decir: "...Venimos de contextos donde nuestros abuelos/as eran respetados y amados por su sabiduría y hemos heredado esa práctica y actuamos como integrantes de la colectividad para garantizar la continuidad de nuestros pueblos y culturas...". En el texto de Declaración de las Américas (1995) nos dice:

...se parte de nuestro sentir colectivo con demandas que corresponden al derecho de los pueblos, llegando a lo específico para las mujeres indígenas: territorio, cultura, uso de recursos naturales, reconocimiento y respeto del conocimiento tradicional y erradicación de todo tipo de discriminación y marginación. (Rivera, 2005)

Otro de los esfuerzos importantes, lo constituye la participación de las mujeres del ECMIA en el Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad Biológica (marzo, 2006), en el que manifiestan su preocupación por preservar los conocimientos de las mujeres, solicitan un plan de acción de género y que se

designen los recursos necesarios para la participación plena y efectiva de las mujeres y de los jóvenes indígenas.

Pero, es necesario resaltar y reconocer que el respeto a los derechos indígenas está marcado por las tensiones entre universalidad y pluralidad. En el caso de las mujeres, no es reconocido que sus saberes no están limitados a la diversidad biológica (que incluyen desde las formas cotidianas de la sobrevivencia hasta los asuntos complejos del orden mágico religioso) sino que, son de origen colectivo, son indispensables para la identidad indígena y que están estrechamente unidos a los ecosistemas, a sus territorios y a su cosmovisión. Por tanto, la forma de proteger la biodiversidad, en tanto recursos y conocimientos, sólo será posible mediante la defensa de sus derechos territoriales y colectivos.

Las mujeres al desarrollar estas luchas y procesar sus demandas están contribuyendo a visualizar y ejercer otras formas de construir ciudadanías, ya que no se limitan a ser receptoras pasivas de derechos específicos sino que demandan un tipo de identidad o una forma de identificación. Con esta postura estarían acercándose a una forma de ciudadanía plena, ya que como menciona Cortina (1998) para hablar de esa ciudadanía, se necesita que vayan juntas la racionalidad de la justicia con el sentimiento de pertenencia a una comunidad concreta. Y en su caso, es parte de su afirmación y lucha cotidiana.

Consideramos, junto con Hernández y Sierra (2005), que las mujeres indígenas están aportando posturas y concepciones propias, a partir de las jóvenes intelectuales que han comenzado a acceder a espacios educativos occidentales y elaboran sus propios conocimientos situados. Algunas de estas ideas son en torno a conceptos como complementariedad y dualidad que han sido debatidos en varios de sus eventos latinoamericanos, en los que manifestaban:

...reconocemos que la espiritualidad es la base del conocimiento y de la educación indígena, por lo tanto hay que fortalecerla y mantenerla con respeto; reafirmamos la necesidad de cultivarla, compartiendo nuestras experiencias y conocimientos propios aprovechando las energías mutuas y asumiendo los conceptos y creencias de nuestra cultura... (Citado por Hernández y Sierra, 2005)

También ha supuesto hablar de dualidad, ya que todo el universo se rige en estos términos y de complementariedad sin ser una excusa para evitar hablar de relaciones de poder en las relaciones genéricas, sino que se convierte en un instrumento crítico para cuestionar actitudes masculinas dominantes de los compañeros indígenas y repensar la cultura desde la equidad de los géneros. Si bien algunas reivindican estos conceptos para cuestionar costumbres, otras prefieren no hacerlo por el temor de esas demandas fueran utilizadas en contra de los pueblos indígenas (Hernández y Sierra, 2005).

Tienen consciencia del complejo proceso que vive al tratar su situación como mujeres indígenas, lo cual lo evidencian al decir que

...hacemos doble esfuerzo por el trabajo de reflexión y análisis hacia fuera de la dualidad junto con nuestros hombres indígenas frente al estado-nación, pero también al interior de nuestros pueblos sobre las costumbres que ya no nos pertenecen y creemos que ya no le pertenece a ningún grupo humano por ir en detrimento de la identidad cultural, de nuestro ser racional, como la violencia intrafamiliar... (Gutiérrez, 2008)

Como parte del Enlace Continental las mujeres han desarrollado otros trabajos concertados. Tarcila Rivera, nos plantea:

Las mujeres indígenas de las Américas venimos haciendo esfuerzos para trabajar articuladamente. Inicialmente en Talleres Regionales de intercambio de experiencias y discusiones sobre aspectos concretos y prioritarios que nos afectan directamente como mujeres y como indígenas. Después de la IV Conferencia Mundial de China, se impulsa la Comisión de Propiedad intelectual y comercialización (en 1996 en la reunión de Guatemala), inicialmente se propone que participen dos delegadas por subregión pero al final quedamos CONAMUIP de Panamá, PAUKTUUTIT de Canadá y CHIRAPAQ de Perú.

Esta Comisión nace con el mandato de informar, capacitar y buscar alternativas para la defensa de la propiedad intelectual de los diseños y acceso al mercado de la producción de las mujeres indígenas

...Después de varios años de incursionar en este campo consideramos que hemos aprendido mucho; primero, informándonos acerca de la dimensión del derecho sobre la propiedad intelectual desde el concepto de occidente, relacionándolo con el significado en nuestra cultura. De la propiedad colectiva de nuestros pueblos sobre sus conocimientos y de la propiedad individual de las y los creadores en tiempos de modernidad y mercado. (Rivera, 2004)

También menciona:

Decidimos ir creando condiciones para el largo plazo, apropiándonos principalmente del tema de propiedad intelectual y su defensa con acciones concretas desde la desmitificación de las palabras de “creación intelectual” y “la propiedad” sobre la creación de cada diseño y la relación con el “patrimonio cultural” de nuestros pueblos. Hemos realizado talleres en Canadá, Panamá y Perú, lugares en donde cada organización viene trabajando experiencias³ que son de utilidad inmediata, pero donde se analiza también el respeto que se debe tener a la propiedad intelectual del diseño como una forma de contribuir a la erradicación de la pobreza porque este reconocimiento tiene implicancias económicas. (Rivera, 2004)

Con respecto a las experiencias acumuladas otra de sus dirigentas señala

...a las mujeres indígenas les interesa demostrar cómo las dinámicas internas y externas las han llevado a madurar lenguajes y propuestas en la vinculación con los compañeros indígenas y también interlocutar con mujeres no indígenas. Hacen hincapié en que las descalificaciones, agresiones o señalamientos de que son objeto las mujeres indígenas por parte de los hombres, se mantiene aun cuando ellas ya han emprendido un camino sin regreso, donde sus palabras y acciones rompen roles tradicionales e institucionales... (Sánchez, 2004)

³ Al respecto las mujeres Kunas de Panamá están en la fase de difundir el alcance de la Ley 020, que trata de la defensa de la Mola. En Perú, las Quechuas están desarrollando una experiencia piloto para la aplicación de contratos “modelo”, en el que se establece un compromiso para no reproducir o multicopiar diseños sin consentimiento.

También afirma que

...el caminar de las mujeres indígenas ha sido de encuentros y desencuentros, pero que ya existen generaciones de mujeres que han dado pasos, abriendo comisiones de trabajo dentro de las organizaciones mixtas y después construyendo espacios propios, pero sobretodo construyendo discursos y acciones frente al Estado, con sus distintas dependencias y organismos que elaboran políticas públicas que están muy alejadas de la igualdad de oportunidades.

Igualmente reafirma que

Desde esta concepción-acción, cada vez que una mujer indígena logra abrir los ojos y usar la palabra, potencia la lucha de sus pueblos, porque la lucha de las mujeres indígenas no es únicamente hacia sus pueblos sino sobre todo frente al estado-nación.

También podemos encontrar sus expectativas con el cambio de milenio:

...tenemos la esperanza (indígenas y no indígenas) los que soñamos con sociedades justas, equitativas que se nos dé la oportunidad de iniciar la construcción de una sociedad que parta del reconocimiento y respeto de la persona humana como fin supremo. En este cambio, las indígenas queremos construir puentes de comunicación y esperanza entre hombres y mujeres que piensan en el hoy y también en el mañana de las nuevas generaciones. (Rivera, 2004)

Al conocer los testimonios de estas mujeres del movimiento indígena del continente se hace evidente que estas mujeres vienen atravesando un proceso por el cual han incrementado su capacidad para organizar sus propias vidas y su entorno, están construyendo una autoimagen positiva y habilidades para pensar críticamente su realidad social. Es decir, enfrentan activamente los problemas que las afectan, problemas que siguen siendo ignorados por el sistema social, ellas participan, negocian y buscan generar conciencia en los hacedores de política, pero sobretodo hacer presión para un cambio en el conjunto de la sociedad.

En estos procesos, que podríamos denominarlos de empoderamiento personal y social, mujeres de diferentes nacionalidades se han propuesto recuperar y re interpretar sus antiguas mitologías, estas mitologías son autocriticadas por las nuevas generaciones realizando una “re narrativización” de las tradiciones orales o de las llamadas transcripciones ocultas (Scott, 1998), esto con el propósito de usarlas como fuente de empoderamiento y de producir una imagen diferente frente a sus propias comunidades e inclusive la recuperación del poder en nuevos espacios públicos.

Al respecto se puede mencionar experiencias interesantes y novedosas como las del Taller de Historia Oral Andina (THOA en Bolivia), que se plantea rescatar enseñanzas valiosas para promover y fundamentar debates de las mujeres indígenas; o el rescate de documentos como “El derecho de la mujer indígena en Colombia”, que catorce mil mujeres firmaron y fue divulgado por el Movimiento indígena de Quintín Lame en 1927 (Choque y Delgado, 2004), que busca rectificar las narrativas históricas que las invisibilizaron.

Para terminar podríamos afirmar que si se revisan las múltiples formas culturales de acción y de resistencia de las mujeres indígenas, a pesar de ser un proceso lento, difícil, podemos encontrar que van logrando ser eficaces en la politización de sus demandas en los espacios locales, llegando a realizar diversas y numerosas coordinaciones a nivel nacional y continental.

A partir de estas reflexiones preliminares, nos podemos dar cuenta de que las mujeres indígenas están desarrollando sus luchas en muy diversos frentes. Uno de ellos tiene que ver con el desarrollo de un discurso y una práctica política a partir de una perspectiva nueva que consiste en asumir los postulados de la equidad de género, para reubicarlos en sus sociedades y culturas concretas, y de esa forma cuestionar tanto el sexismo y esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo de los feminismos denominados hegemónicos.

Creemos que con lo expuesto se abre un camino muy interesante a seguir profundizando y analizando, es decir, conocer el esfuerzo práctico y conceptual que las mujeres indígenas están realizando, dentro de una problemática muy compleja pero que tiene gran vigencia: el impulsar diálogos interculturales entre y con los diversos movimientos, para construir alianzas políticas que asuman el reconocimiento de las diferencias.

Bibliografía

- Bengoa, José, 2000. *La emergencia indígena en América Latina*, México, FCE.
- Cortina, Adela, 1997. *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Editorial Alianza.
- Choque, María y Delgado, Guillermo, 2004. *Las mujeres indígenas y sus luchas transnacionales: notas sobre la re narrativización de la memoria social, en Natividad Gutiérrez, Mujeres y nacionalismos*, México, UNAM.
- Dávalos, Pablo, 2005. “Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra”. En Pablo Dávalos (compilador), *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO.
- Gutiérrez, Margarita, 2008. “Dualidad: principio y valor importante para las mujeres indígenas”, México, (documento de trabajo).
- Hernández, Rosalva y Sierra, María Teresa, 2005. “Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía”. En Martha Sánchez, *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, México, UNIFEM; ILSB.
- Rivera, Tarcila, 2005. “Mujeres indígenas latinoamericanas luchando por sus derechos”. En Martha Sánchez, *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, México, UNIFEM, ILSB.
- _____. 2004. “Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos”, Lima, Chirapaq, Centro de Culturas indígenas del Perú (documento de trabajo).
- Sánchez Néstor, Martha, 2005. “Introducción”. En Martha Sánchez Néstor, *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, México, UNIFEM, ILSB.

Carlos Montemayor y su cuatrilogía de la guerrilla o la novela como historiografía

Arturo E. García Niño

No hay ficción y no ficción, hay tan sólo narrativa
E. L. Doctorow

La muerte no es buena para comenzar el día
Carlos Montemayor

Pre/texto (a manera de instantánea acerca de lo que aquí se contará)

El asalto de un grupo armado en 1965 al cuartel militar de Ciudad Madera, Chihuahua, México, fue el arranque de una guerrilla recurrente que devino presencia irrecusable de la segunda mitad del siglo xx mexicano y que tendría su auge en el tránsito de los años sesenta a los setenta para ser en esta década la expresión política –y militar, por supuesto– de oposición más importante de ese periodo conocido como el de nuestra “guerra sucia”. Y dicha acción armada de 1965 aparentemente le resultó incómodo como tópico de investigación tanto a los historiadores de la izquierda partidaria como a los de la academia mexicana, quienes no se ocuparon de indagar al respecto de los motivos y consecuencias de ese puñado de combatientes que en el amanecer del 23 de septiembre del año ya citado decidieron <tomar el cielo por asalto> ante la cerrazón de las instancias y los procesos legales, así como ante la represión de los gobiernos estatal chihuahuense y federal. Tuvo que venir un novelista, Carlos Montemayor, para

cubrir el hueco con la publicación, en 2003, de *Las armas del alba*, obra que asume el asalto al cuartel de Madera como eje temático.

Las armas del alba es la segunda novela que el escritor chihuahuense escribió acerca de la guerrilla en México. La primera había sido *Guerra en el paraíso* (1991) y ambas serían continuadas por *La fuga* (2007) y *Las mujeres del alba* (2010),¹ las otras dos novelas de Montemayor en torno a los grupos guerrilleros mexicanos. Y el presente trabajo tiene como objetivo abordar las relaciones interdiscursivas entre las cuatro obras, sin obviar, por supuesto, las otras novelas del autor: *Mal de piedra* (1980), *Minas del retorno* (1982) y *Los informes secretos* (1999), así como el relato *Operativo en el trópico* (1994), las cuales se hermanan con lo que he dado en llamar la tetralogía de la guerrilla al través de la apuesta por la condición humana, cambiante ésta según la realidad social en que se inserte aquella, como eje amalgamador de la obra de Montemayor, para extraer algunas conclusiones provisionales en torno a cómo, en algunos casos, ante la carencia o poca producción desde el análisis histórico sobre un tema X la narrativa de ficción deviene aporte historiográfico, en el entendido de que la narrativa historiográfica y la periodística tienen la obligación de dar cuenta de los hechos como acontecieron —a partir de las evidencias documentales y/u orales primarias y secundarias— y de ahí extraer sus interpretaciones; y la narrativa de

¹ Una primera versión reducida de este trabajo, incluyendo sólo el análisis de las novelas *Guerra en el paraíso* y *Las armas del alba*, fue publicado, con el título de “Carlos Montemayor: la novela como texto historiográfico”, en *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad Veracruzana* no. 130 (2004, abril-junio, pp. 21-28). Disponible en <https://cdigital.uv.mx/bits-tream/handle/123456789/386/2004130P21.pdf?sequence=1&isAllowed=y>; Una segunda versión, bajo el título de “Carlos Montemayor: la novela como aporte a la historiografía de la guerrilla chihuahuense en los setenta”, fue presentada en septiembre de 2009 durante el III Congreso de la REIAL “Cultura, nación y globalización: experiencias, proyectos y debates de las izquierdas en América Latina”. Y una tercera ampliada fue publicada, bajo el título de “El cuarteto de la guerrilla de Carlos Montemayor o de cómo la imaginación de la realidad devino aporte historiográfico”, en *Pacarina del Sur* no. 18 (2014, abril-junio). Disponible en <http://www.pacarinadelsur.com/home/figuras-e-ideas/886-el-cuarteto-de-la-guerrilla-de-carlos-montemayor-o-de-como-la-imaginacion-de-la-realidad-devino-aporte-historiografico>

ficción tiene la obligación de imaginar –a partir también de las fuentes primarias y secundarias a la mano–, de dar cuenta de ellos –de los hechos– como pudieron, o mejor aún como debieron, haber acontecido .

Otro de los objetivos es reivindicar esta parte de la obra de Montemayor más allá de los usos panfletarios que algunos hacen de la misma –para ponerla al servicio de movimientos políticos de viejo y obvio cuño populista setentero autodenominados de izquierda–, y más acá del injusto desdén, también panfletario e ideologizado, que un gran sector de nuestra república de las letras ha manifestado por ella. Vaya y valga, entonces, en aras de ser justos a la hora de los justos, esta sincera intentona ensayística en pro de un autor por muchas razones entrañable y ya imprescindible para la comprensión a cabalidad de la segunda mitad de ese nuestro siglo xx mexicano que parece aún no termina, como no terminan aún las condiciones reales de existencia a las cuales nuestro autor intentó siempre dar respuesta con una obra actual por fuerza de sí misma y que aguarda el arribo a ella de sus mejores lectores.

Mapa de sitio

Alboreando el jueves 23 de septiembre de 1965 el cuartel militar de Madera, en el estado de Chihuahua, fue asaltado por un comando guerrillero integrado por trece combatientes y cuyas cabezas visibles eran el médico Pablo Gómez Ramírez y el profesor Arturo Gámiz García, muertos ambos el día de la fecha en el lugar de los hechos. Dicha acción, militar para el caso, inspirada a todas luces en el asalto al cuartel Moncada y en la Revolución cubana, vendría a ser la última y cimera de una serie iniciada con movilizaciones sociales en el campo chihuahuense y de un proceso de autodefensa campesina frente a los caciques acaparadores de bosques, quienes de siempre contaron con el contubernio del gobierno estatal y con el respaldo, o por lo menos la tolerancia cómplice, del gobierno federal. Fue también, y sobre todo, la acción mayor y fallida² de

² En *Las mujeres del Alba*, Lupe, estudiante normalista y base de apoyo del grupo guerrillero, dice: “el ejército esperaba de un momento al otro el asalto. No fue tragedia, fue una traición... Eso dijeron por radio. Nunca le tuve confianza al capitán Cárdenas Barajas. Creo que los compañeros se dieron cuenta un poco antes [que éste era un infiltrado], por eso aceleraron

la primera guerrilla de ideología socialista en el México postrevolucionario, la piedra de toque y evento fundacional y primigenio del movimiento guerrillero que cobraría importancia fundamental, para bien –la voluntad de ser consecuentes y llegar a la entrega de la propia vida en aras de un proyecto de sociedad– y para mal –la descomposición interna, la lucha fratricida por el poder, la intolerancia sectaria conducente a los asesinatos, llamados eufemísticamente ejecuciones, entre los propios guerrilleros y de aquellos considerados enemigos de clase– en la historia de las luchas sociales en el país durante los años setenta del siglo xx, el periodo conocido hoy como el de la guerra sucia mexicana.

Como sea, y más acá de las acusaciones de abigeos y gavilleros que cayeron desde todos los niveles de gobierno y los medios de información masiva³ sobre el grupo armado que llevó a cabo el ataque, la acción guerrillera en Madera se incrustó en la memoria regional/nacional y devino tema incómodo tanto para las burocracias partidistas de una izquierda dogmática y pro soviética de aquellos tiempos –y de los que siguieron– como para la academia mexicana, motivo por el que quizás la historiografía mexicana se ocupó poco, muy poco, del hecho durante más de cincuenta años transcurridos desde que éste ocurrió,⁴ dejando

los hechos.” (pp. 145 y 162) El citado capitán era quien entrenó militarmente a los guerrilleros en el Distrito Federal. También se menciona lo anterior, como se verá y leerá páginas adelante, en un pasaje de *Guerra en el paraíso*, cuando Lucio Cabañas platica con Lupita (pp. 167-170); en *Las armas del alba* (p. 100); y en *La fuga* (p. 108).

³ Para una visión de conjunto en torno a cómo operaban los medios de información masiva nacionales en aquellos tiempos y hasta muchos años después, así como el rol que cumplían algunos conspicuos integrantes del gremio periodístico, puede verse Rodríguez Munguía (2005).

⁴ En 2006 Verónica Oikión y Martha Elena García Ugarte compilaron, bajo el título de *Movimientos armados en México, siglo xx* coeditado por El Colegio de Michoacán y el CIESAS, un conjunto de textos al respecto, en cuyo segundo tomo, de los tres que integran la obra, Víctor Orozco da cuenta de la guerrilla que asaltó el cuartel de Madera y las secuelas del mismo, texto que fue presentado en un foro académico de discusión que bajo el nombre de “La guerrilla en las regiones de México, siglo xx”, se llevó a efecto en julio del 2002 en El Colegio de Michoacán –de tal Foro proceden los trabajos que conforman los tres tomos

la entrega de las vidas de los guerrilleros y luchadores sociales como algo aislado, voluntarioso, descontextualizado y sin procesos vitales antecedentes ni consecuentes.

El tiempo dejó intacta la acción armada y los muertos como tales pasaron a formar parte de los miles que como ellos han ofrendado y vienen ofrendando en México sus vidas en aras de la justicia social; de la fraternidad, la libertad y la igualdad, pues. Ciertamente que los nombres de algunos de ellos vencieron a la anonimidad y dejaron de ser simple estadística para convertirse en referentes estatales, regionales y nacionales, pero cierto también que todos aparecen sin historia, sin vida real antes de su muerte; más aún: menos sabemos de los sobrevivientes, de quienes lograron escapar al cerco luego de cometido el asalto. Y este fue el vacío informativo e interpretativo que vino a cubrir la aparición de *Las armas del alba*,⁵ novela de Carlos Montemayor y un ejercicio narrativo

compilados por Oikión y García Ugarte–, y cuya primera mención fue por nosotros conocida en un texto que, a propósito de los cuarenta años del asalto a Madera, publicó la citada Verónica Oikión en *La Jornada Michoacán*, con el título de “Ellos sabían por qué... A cuarenta años del asalto a Madera” –24 y 25 de septiembre de 2005–. Hay también un texto de Javier Contreras Orozco, editado por el propio autor en Chihuahua, titulado *La guerrilla: del asalto al cuartel Madera al EPR* (1998), y otro de Florencio Lugo Hernández, *El asalto al cuartel de Madera. Chihuahua, 23 de septiembre de 1965* (2003). Asimismo, hace once años vio la luz pública un texto de Laura Castellanos, cuyo título es *México armado* (2007), un puntual seguimiento de la guerrilla en México de 1943 a la fecha del cierre de la obra y donde en el capítulo II se da cuenta del asalto al cuartel de Ciudad Madera; en ese mismo año se publicó *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México 1943-1968* (2007), escrita por Fritz Glockner, quien es también autor de otro libro acerca de la guerra sucia de los setenta: *Cementerio de papel. Las historias de violencia y muerte se vuelven a escuchar en el Palacio Negro de Lecumberri* (2004).

⁵ Montemayor informó al publicarse *Las armas del alba* que ésta era la primera novela de una tetralogía acerca de la guerrilla en su estado natal, cuya segunda parte sería *La fuga* –después del asalto al cuartel de Madera–, la tercera el asalto desde la óptica femenina –titulada *Las mujeres del alba*– y la cuarta trataría de manera integral la guerrilla en Chihuahua. Vale aclarar que el texto de Víctor Orozco ya citado fue escrito, por lo menos, en 2002, lo que no

que trasciende a la novela histórica, porque aquí no existen personajes ficticios que actúan en un momento determinado que sirve de espacio escénico. No. Estamos frente a la inaugural aproximación analítica de un autor que utiliza los recursos de la novela para dar cuenta de lo realmente acontecido –homólogo en este sentido del William Styron de *Las confesiones de Nat Turner* (1968); del Gore Vidal de *Burr* (1975), *1876* (1977), *Washington D. C.* (1994a), *Hollywood* (1994b) y *La edad de oro* (2002); del James Ellroy del “Cuarteto de los Ángeles” y de la trilogía “American Magazine”;⁶ del Mario Vargas Llosa de *La guerra del fin del mundo*; y del Don Winslow del díptico formado por *El poder del perro* (2009) y *El Cártel* (2015)–, mediante una sólida base informativa construida con fuentes documentales y, sobre todo, testimonios orales. Todo ello producto de adentrarse en los terrenos cerrados de la clandestinidad, de las catacumbas que han arropado y servido de protección a los movimientos armados, a sus promotores, a sus familiares y a su base social ampliada, donde existe hoy todavía gente que a lo largo de los años ha cambiado de nombre y apellido hasta cuatro veces, independientemente de haberse convertido en trashumantes del territorio nacional; pero de igual manera producto de obtener información metido en las cloacas policiales y de la inteligencia militar.

Así, no temiendo ni rehuyendo al conflicto político que en sí mismo representaba el caso Madera, nuestro autor construyó un texto relacionado temáticamente con su *Guerra en el paraíso* como precedente literario, aunque no histórico –porque ésta indaga e interpreta los procesos de existencia y lucha de la Brigada de Ajusticiamiento del Partido de los Pobres, guerrilla comandada por el profesor Lucio Cabañas Barrientos en la sierra de Guerrero y heredera de Madera–, e insertó la novelística en el terreno de la historiografía, ofreciendo el primer punto de vista ordenado y sistemático sobre la acción guerrillera en

hace desmerecer el trabajo de Montemayor, aunque sí matiza nuestra afirmación acerca de que la novela de éste sea el primer texto historiográfico al respecto del asalto al cuartel de Madera.

⁶ Integrada la primera por *La dalia negra* (1993a), *Los Ángeles al desnudo* (1993b), *El gran desierto* (2005a) y *Jazz blanco* (2005b); y la segunda por *América* (2001a), *Seis de los grandes* (2001b) y *Sangre vagabunda* (2010).

Madera y deviniendo ambas novelas, aunadas a *La fuga* y a *Las mujeres del alba*, los textos –así, sólo esto, sin etiquetas de géneros o subgéneros– más importantes publicados hasta hoy sobre la guerrilla cabañista, sobre la guerrilla chihuahuense y sobre la guerrilla toda en México.

La guerrilla como tópico en la literatura mexicana

En una aproximación un tanto <suprarotular y a botepronto> a la narrativa sobre los movimientos armados mexicanos de los setenta se detectan, desde nuestra perspectiva, dos vertientes más o menos claras:⁷ una que bien pudiéramos llamar autobiográfica desde adentro –escrita por aquellos que fueron participantes en dichos movimientos o por quienes obtuvieron de primera mano los testimonios– y otra que vendría a ser autobiográfica desde afuera o desde la periferia –escrita por aquellos que conocieron a miembros de la guerrilla o a gente cercana a éstos o a quienes generacionalmente les marcó el movimiento armado o a quienes les interesó dejar testimonio de los procesos armados e intentar hacer una disección del hacer guerrillero–. En el primer caso estarían las novelas de Salvador Castañeda *Por qué no dijiste todo* (1980), ganadora del Premio Grijalbo, y *Los diques del tiempo (diario desde la cárcel)* (1991). En el segundo caso incluiríamos *Al cielo por asalto*, de Agustín Ramos (1979); *Veinte de cobre: memoria de la clandestinidad* (1997), novela de Fritz Glockner –hijo de Napoleón Glockner, miembro de las Fuerzas de Liberación Nacional, antecedente y origen del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y asesinado en los setenta–; *Nuestra alma melancólica en conserva*, de Agustín Del Moral Tejeda (1997); y en cierta medida, y tangencialmente, *La guerra de Galio* (1990), de Héctor Aguilar Camín, y *La sangre vacía*, de Rubén Salazar Mallén (1982). Vale decir que las dos novelas ya citadas de Carlos Montemayor, así como *La Fuga* y *Las mujeres del alba*, estarían también ubicadas en este segundo grupo, sin por ello perder las precisiones de método, estructura y óptica otorgantes de esas características específicas que las hacen diferentes de las demás y las convierten en un aporte historiográfico definitivo acerca de las guerrillas chihuahuense y guerrerense.

⁷ Para el caso latinoamericano puede consultarse a Cowie (1996).

Las diez obras enunciadas líneas atrás condensan, desde nuestra óptica, los puntos de vista conocidos hasta hoy sobre dichos movimientos en México⁸ y son las muestras con que contamos y que sirven de puntos de referencia para contrastar los cuatro trabajos de Montemayor, escritor dotado de una sensibilidad, de un compromiso social, de una perspicacia y una acuciosidad demostrados no sólo en su solvente narrativa, sino en su obra ensayística y en su trabajo como filólogo, traductor, autor de óperas y poeta.

Montemayor y la tetralogía de la guerrilla en México

Los temas de interés para Montemayor –miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, así como traductor de la poesía griega, latina e indígena y de la mejor *Carmina Burana* en nuestro idioma– presentan un hilo conductor que los hilvana: la apuesta por lo humano y por el ejercicio vital en y contra de la injusticia; algunas muestras narrativas de ello son *Operativo en el trópico o el árbol de la vida de Stephen Mariner* –cuento ganador del Premio Internacional Juan Rulfo convocado anualmente por Radio Francia Internacional–, *Mal de Piedra y Minas del retorno*, *Los informes secretos*. En el terreno del ensayo podemos

⁸ Existe un trabajo alejado del escenario mexicano, poco mencionado pero que es posiblemente la primera novela en torno a un movimiento guerrillero surgido en los sesentas: *Los fundadores del alba*, de Renato Prada Oropeza (1969) –ganadora del Premio Casa de las Américas en ese año–, la cual se ocupa de la guerrilla de Teoponte, en Bolivia, surgida tres años después de la muerte de Ernesto Guevara, impulsada por el Ejército de Liberación Nacional y en sus inicios también por el trotskista Partido Obrero revolucionario/Combate. Integrada por 67 guerrilleros entre estudiantes de la Universidad Mayor de San Andrés, mineros, campesinos, jóvenes escindidos del Partido Comunista Boliviano y del Partido Demócrata Cristiano Revolucionario, así como guerrilleros argentinos, chilenos y peruanos bajo el liderazgo de Osvaldo “Chato” Peredo Leigue, hermano de “Inti” y “Coco” que habían luchado al lado de Guevara, la guerrilla tuvo una corta vida: escasos tres meses y medio en las montañas mineras que están a unos doscientos kilómetros de la capital boliviana, periodo en el que murieron 58 de sus integrantes. Poco conocida fuera de Bolivia, el primer acercamiento a esta experiencia guerrillera es el de Hugo Assman (1971) y el mayor en extensión, profundidad y seriedad analítica historiográfica es el de Rodríguez Ostria (2006).

ejemplificar con *Los pueblos indios de México* (2001), y *Chiapas, La Rebelión indígena de México* (2000a), donde su filiación con los movimientos populares queda de manifiesto. Mención aparte debe hacerse de *Rehacer la historia* (2000b), ejemplo de imaginación y método para el interrogatorio de fuentes documentales, así como el ejercicio heurístico y hermenéutico más sólido que se haya llevado a efecto con los archivos conocidos sobre el Movimiento del 68.

El compromiso manifiesto y probado de Carlos Montemayor con el ser humano que lucha por una mejor vida bajo la égida de la justicia social, además de su cercanía geográfica y generacional –nació en 1947 en Parral, Chihuahua–, impulsaron, sin duda, la escritura de *Las armas del alba* y le dejaron marcada la impronta del autor, misma que también se manifiesta en *Guerra en el paraíso*, en *La fuga* y en *Las mujeres del alba*. Los dos primeros y el último son textos narrados a varias voces que se superponen para ir creando una expresión coral donde cada actor/actriz aporta y desde ahí, desde su expresión personal –que deviene social por fuerza de los acontecimientos y por el involucramiento de los actores/actrices en las diversas fases de ellos–, se autodefine, se ubica y toma partido sin caer en el maniqueísmo que conduce a la mitificación de unos y a la defenestración de otros; el tercero de ellos es una muestra de periplo <odiséico> huyendo de las Islas Marías rumbo a tierra firme, donde la guerrilla chihuahuense es el pasado inmediato originario del andar de los dos personajes centrales –el guerrillero Ramón Mendoza, sobreviviente del asalto al cuartel de Madera, y el preso común Cuauhtémoc Hernández, apodado “Mono Blanco”–⁹ que le ha definido el devenir al primero de ellos y que rampante continúa siendo su faro guía en la fuga/retorno.

Al terminar de leer *Las armas del alba*, *La fuga* y *Las mujeres del alba* sabemos que estas novelas debió haberlas escrito y publicado Montemayor antes que *Guerra en el paraíso*, y no sólo porque cronológicamente los hechos narrados en las primeras preceden –y son precedente– a lo acontecido en la segunda novela del cuarteto, sino porque lo contado y sus actores le son más

⁹ El preso común que en verdad escapó con Mendoza –quien se iría a Estados Unidos a trabajar como bracero y volvería diez años después a Madera– en una balsa para llegar a las costas de Nayarit era tabasqueño.

cercanos al autor. Por qué no ocurrió sólo el novelista lo sabe. Sin embargo, en la obra sobre la guerrilla de Lucio Cabañas ya aparecían datos y detalles que dejaban en claro que el escritor siempre consideró a Madera como el origen de los movimientos armados de los setenta, e incluso a lo largo de ella se decanta una certeza: que el propio Lucio Cabañas Barrientos se consideraba críticamente heredero del grupo chihuahuense y de la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria de Genaro Vázquez Rojas, ya que de ambos habla con respeto siempre; por ejemplo: de la página 166 a la 170 de *Guerra en el paraíso*, transcurre un diálogo, fechado el 7 de noviembre de 1966, entre Cabañas mucho antes de tomar las armas y Lupita –miembro del grupo que asaltó el cuartel de Madera–, donde ésta pide el apoyo del profesor para los guerrilleros que aún están en la sierra chihuahuense y Lucio le dice que fueron infiltrados por el militar –capitán Cárdenas Barajas– que los entrenó, aún continúa ayudándolos y aporta el dinero con el cual la mujer se traslada a Guerrero. Por eso, según Cabañas, los estaban esperando en el amanecer del 23 de septiembre las tropas del cuartel –hecho que se comprueba en la página 139 de *Las armas del alba* y en la 108 de *La fuga*–; y ahí mismo, en *Guerra en el paraíso*, deja caer Lucio una pregunta que ha sido compartida por muchos durante los casi cuarenta años que han transcurrido desde ese amanecer en Madera: “¿Tenían tanta prisa en morir?”, dice (170). Y en *Las armas del alba*, un diálogo entre Javier García Travesi y Salvador del Toro, agentes del ministerio público federal enviados para conducir el caso, apuntala la tesis de la infiltración y la delación; del Toro pregunta:

—¿Los esperaban?

—Revisa los diarios. Han publicado resúmenes de los hechos de armas de la gente de Gámiz anteriores al asalto al cuartel de Madera...

—Los denunciaron, entonces.

—Alguien soltó la información, podría ser. O estaban infiltrados. (p. 100)

En *La fuga*, al preguntarle “Mono Blanco” a Ramón Mendoza –apodado “El Gatillero” en la prisión a causa de haber matado a un policía– por qué habían atacado el cuartel y si había sentido miedo, éste le responde que el miedo había

sido un estorbo y que el ataque había fallado porque, como había sabido después, hubo una traición:

Nos traicionó el oficial que nos daba entrenamiento militar en la ciudad de México. Por eso más de cien soldados estaban acampados afuera. Nosotros éramos once y podíamos haber sometido a la guarnición que estaba en el cuartel, que no eran más de cuarenta. Los tuvimos bajo control. Pero desde la laguna, a nuestra espalda, comenzaron a avanzar más de cien soldados. Así fue, Cuauhtémoc. (p. 108)

La infiltración que produjo la delación generó que los guerrilleros fueran esperados por el ejército, situación que se vio agravada por el hecho de que durante tres meses el grupo armado careció de noticias acerca de los movimientos de las tropas, como se describe en escenas transcurridas durante el primer tercio del mes de septiembre (*Las armas...*, pp. 179-187). Ahí mismo asistimos a la discusión sobre la decisión del asalto y cómo Salvador Gaytán y Pablo Gómez manifiestan oposición por considerar que no se tienen las condiciones para ello; sin embargo, la argumentación de Arturo Gámiz consigue el apoyo suficiente para ir en pos del cuartel:

—¿Por qué atacaron Saúl [Gómez, sobrino de Pablo], si los grupos no habían podido reunirse?

—Ellos discutieron si se atacaba en esas condiciones o no. Creo que mi tío propuso no atacar... Parece que la última decisión la tomó Arturo.¹⁰

¹⁰ Este diálogo es una especie de análisis crítico y autocrítico de los hechos (*Las armas...*, pp. 133-141 y 153-159), llevado a cabo por Saúl Gómez y por una mujer, que puede ser Lupita —quien aparece en *Guerra...* (pp. 166-170) platicando el 7 de noviembre de 1966 con Lucio Cabañas— o la profesora, actriz, compositora y cantante Judith Reyes, misma que también aparece en *Guerra en el paraíso*, hablando con Cabañas antes de que ella parta hacia Francia y Alemania en labor de contactar a los grupos armados de esos países y preparar el terreno para que vayan tres guerrilleros a ser entrenados por Henry Curiel, veterano revolucionario que había luchado en Argelia; aquí, el dirigente de la Brigada de Ajusticiamiento del Partido

—Las acciones armadas anteriores habían sido exitosas. Arturo y Salomón [Gaytán] se sentían seguros.

—Sí, habían emboscado a agentes judiciales y a soldados. No habían fallado. Tenían confianza.

...

—Esa idea de que nos traicionaron surgió casi inmediatamente, ¿recuerdas? ...Y no detuvieron a nadie... No catearon casas que tenían perfectamente localizadas. Era más bien un cerco para aterrorizarnos. Pero seguíamos pensando que sólo tú y yo podíamos actuar abiertamente.

—Tres semanas, Saúl, luego entramos en la clandestinidad.

—Sí, después de dos meses hablábamos ya del ‘movimiento 23 de septiembre’, lo que se pudiera llamar la tendencia estudiantil”. (*Las armas...*, pp. 137-138)

Un detalle interesante que aparece tanto en *Guerra en el paraíso* como en *Las armas del alba* es que la izquierda partidista de su tiempo no sólo manifiesta oposición a la lucha armada como vía de acceso al poder y medio para lograr la justicia social, sino que incluso muchos de sus integrantes llegan a ser delatores. Lo anterior es, quizás, el motivo por el cual existió durante mucho tiempo —¿o existe aún?— una tendencia en los partidos de izquierda mexicanos —o los presuntos así autodefinidos— para negar el reconocimiento del caso Madera, y de otros movimientos armados subsecuentes, como escalones valederos en la construcción de la democracia nacional, sin que ello implique en automático optar por la violencia como vía única de transformación social.

El haber salido de la lógica pro soviética dominante en los sesenta y setenta condenó a dichos movimientos armados al olvido o, en el mejor de los casos, a ser acusados de manifestar una visión estrecha, local, de muy corto plazo y, como se decía en el caló político de la época, <espontaneísta>, lo que se desmiente con la lectura de por lo menos tres de las obras de Montemayor —*Guerra...*, *Las armas...* y *Las mujeres...*—. En ellas nos percatamos de que el asalto no fue para

de los Pobres manifiesta una perspectiva amplia de relacionarse con las guerrillas del continente, mencionando a los tupamaros uruguayos y a los insurrectos peruanos como ejemplos a seguir (pp. 194-195).

nada un acto aislado y aventurero, sino la culminación o el último eslabón de una serie de movilizaciones regionales en demanda de justicia social, defensa de la tierra y autodefensa campesina frente a la represión y violencia de los terratenientes apoyados por los gobiernos estatal y federal; y esto se vuelve a manifestar y se reafirma como refuerzo en *La fuga*:

No había confusión en nosotros. Arturo Gámiz [dice Ramón Mendoza] lo decía muy claramente. (...) Teníamos que hacerlo en algún momento. Y comenzaron a matar gente nuestra. Cuando Salomón Gaytán se enfrentó a Florentino Ibarra y a buena ley se le adelantó con velocidad en el arma, ya nada se pudo detener después, porque enviaron al ejército y a la policía detrás de nosotros. Casi dos años antes de que nos propusiéramos atacar el cuartel de Ciudad Madera. ¿Me entiende? La lucha ya había empezado así, antes. (pp. 112-113)

De ahí, de los hechos anteriores, se proyectó un proceso de organización campesino estudiantil, con la participación principal y destacada de los estudiantes normalistas, que mantenía relaciones entre sí y hacia fuera de sus procesos orgánicos y que se dimanaba hacia otras organizaciones regionales para impulsar un movimiento nacional, y que terminó derivándose hacia la lucha armada por la cerrazón de las vías legales y el incremento de la violencia gubernamental (*Las armas...*, pp. 58, 59, 69 y 96):

—Pensábamos que la acción tendría una gran repercusión a nivel campesino y de escuelas normales rurales. En ese momento había una efervescencia tremenda y mucho contacto con otras normales rurales; yo recuerdo que Pablo y Arturo sostuvieron pláticas en el Mexe, de Hidalgo, y en San Marcos, Zacatecas”. (p. 137)

Respecto a la Brigada de Ajusticiamiento del Partido de los Pobres y de los alcances y objetivos de su actuar creemos que lo expuesto en la nota 33 ilustra sobre el mismo. Asimismo, puede leerse en diversos pasajes de *Guerra...* que muchos miembros de organizaciones guerrilleras urbanas subieron a la sierra de Guerrero en labores pedagógicas y para recibir adiestramiento físico y militar,

así como la promoción de Cabañas en torno a crear una dirigencia general del movimiento armado nacional. Es claro también que Lucio tuvo el cuidado de no hacer tabla rasa con todos los militantes del Partido Comunista Mexicano, precisando que, si bien su postura como organización era opuesta a la lucha armada, no todos sus miembros eran delatores ni colaboraban con el gobierno:

Por eso ustedes deben conocer nuestra organización, nuestro trabajo en los pueblos –intervino Lucio–. También ayudarnos en el estudio. Porque aquí la gente es campesina y a muchos hay que enseñarlos a leer y a escribir, y no sólo a discutir por los libros que no se han leído. Nosotros ofrecemos la sierra para una reunión de todas las organizaciones partidarias. Y también ayuda para suministrar equipo...

Pero insisto en el problema del Partido Comunista –repitió el de Los Guajiros–. Muchos compañeros desconfían porque tratan de negociar entre los grupos armados y el gobierno.

Hace algunos meses me reuní con ellos –aceptó Lucio–. No quieren una lucha armada, así es. Pero no veo por qué desconfiar. Hay algunos dentro del Partido que están de nuestra parte. Sería equivocado desconfiar de todos. (*Guerra...*, p. 67)

Guerra en el paraíso, Las armas del alba, La fuga y Las mujeres del alba, sobre todo el segundo, son trabajos narrativos sostenidos por una acuciosa investigación documental y de campo bajo un acontecer histórico que los contiene y los define; y en este sentido son eminentemente textos de no ficción, realistas, productos de una inteligencia analítica e interpretativa poco común; son también obras donde el talento como narrador de su autor aporta la cuota de ficción necesaria y justa que echa a andar la imaginación sin que ésta pierda jamás el contacto con lo realmente existente, sin mentir, pero sin sucumbir ante el corsé que la propia historia tiene de suyo por ser eso ya: historia.¹¹

¹¹ La narrativa historiográfica da cuenta de los hechos como según las fuentes documentales varias y los testigos aún vivos de los mismos dicen que acontecieron –y desde ahí extrae sus interpretaciones–; la narrativa de ficción permite, en algunos casos, dar cuenta de los hechos,

En la novela que da cuenta de la guerrilla en Guerrero durante los años setenta las temporalidades y los espacios se van sobreponiendo y las voces se expresan a la manera de un coro operístico. La narración transcurre entre noviembre de 1971 –momento del secuestro de Jaime Castrejón Díez, gerente de la Coca-Cola en Guerrero, por el grupo guerrillero de Genaro Vázquez Rojas–, con algunos *flashback* a 1967 –la huida del profesor Lucio Cabañas a la sierra luego de la represión gubernamental a un mitin pacífico en que participaba–, y diciembre de 1974 –la muerte del propio Cabañas a manos del ejército mexicano–, con dos *flashfront* a 1975 y 1976; es decir: existe una línea narrativa cronológica que demarca las dos fechas y hechos señalados, misma que es rota a lo largo del relato. Podemos decir también que inicia con la muerte de Vázquez Rojas y termina con la de Cabañas, pero atravesando la obra hay un hilo conductor que tiene sus antecedentes en la tradición histórica que la sierra guerrerense manifiesta como zona de conflictos y de resistencia popular desde la guerra independentista de José María Morelos y Vicente Guerrero, pasando por el zapatismo, la lucha de los copreros y el movimiento escuderista¹² en pos de mejores condiciones de vida. Es asimismo una casi historia de vida de Lucio Cabañas, sus circunstancias, sus relaciones inmediatas y mediatas en lo esencial geográfico; un retrato serio y con pasión sin perder el sustento crítico que lo alimenta y guía. En este sentido, la apuesta de Montemayor define a la guerrilla rural de Cabañas como un movimiento de fuerte arraigo social en Guerrero, bajo un programa político cuando menos clarificado a la vista de sus impulsores y de la población con ellos relacionada, lo que condujo a una crisis de gobierno que generó algo que no ha sido tomado en cuenta por la generalidad de los análisis sobre esa época de nuestra historia reciente: que en los años setenta del siglo recién concluido el estado de Guerrero fue gobernado por militares porque los poderes civiles prácticamente desaparecieron y cedieron el paso a la militari-

basándose en fuentes documentales varias y en los testimonios de los testigos, como pudieron o, mejor aún, debieron haber acontecido –cuestión que lleva implícito el acto de la imaginación como aporte substancial sin que por ello se mienta.

¹² Para el caso del movimiento de los copreros acapulqueños liderado por Juan Ranulfo Escudero Reguera puede verse Gill (1956), así como Taibo II y Vizcaíno (1990).

zación, provocando incluso enfrentamientos entre las elites políticas, empresariales y militares –durante el sexenio echeverrista se habló con insistencia de un golpe militar para llevarse a efecto, precisamente, un 20 de noviembre, y que el Grupo Monterrey y los terratenientes del norte del país tuvieron serias fricciones con Echeverría.

De entre las diversas propuestas de *Guerra en el paraíso* una se pondera sobre las otras: la guerrilla de Lucio Cabañas fue el último grito armado que pudo haber llevado a “quemar el cielo”, luego de ello los movimientos armados entraron en una fase de descomposición y la represión se acentuó hasta lograr su total aniquilamiento. Pero hay más: la constatación de que en el país la tortura, la violación de los derechos humanos y la impunidad del ejército y la policía fueron recursos que se utilizaron en contra de la población civil que pudo, en algún momento, servir como base social del movimiento guerrillero; de que el terrorismo gubernamental fue decisivo en la desaparición de la insurgencia armada; de que a Genaro Vázquez lo atraparon vivo y lo asesinaron; de que los grupos guerrilleros mantuvieron nexos reales entre ellos e incluso con los de otros países latinoamericanos, pero jamás pudieron articular un accionar conjunto a causa de la intransigencia para con sus iguales, de la ceguera, del matrimonio con verdades absolutas y de las formaciones marxistas elementales y de manual; de la participación, con aprobación y apoyo del gobierno federal, de militares estadounidenses en nuestra guerra sucia; de la manera oscura y oscurantista en que funcionan los servicios de espionaje bajo el amparo de la Secretaría de Gobernación al través de las siniestras Dirección Federal de Seguridad –DFS– y Dirección de Investigaciones Políticas –DIP–, en esos tiempos bajo la égida del también siniestro Fernando Gutiérrez Barrios y de sus pupilos Luis de la Barreda, Javier García Paniagua y Miguel Nazar Haro; del sectarismo de cierta izquierda que delató a quienes no comulgaban con su línea política; del vetetismo del gobierno de Echeverría al dar asilo político a los exiliados chilenos y romper relaciones diplomáticas con el gobierno de Augusto Pinochet luego del golpe militar en contra del gobierno legal y legítimo del presidente Salvador Allende, mientras aquí se torturaba, desaparecía y mataba diariamente a militantes de izquierda –un diálogo entre Mario Moya Palencia, a la sazón Secretario de Gobernación, y Fernando Gutiérrez Barrios, Subsecretario en aquel entonces y hombre de negro

historial, ilustra bien esto cuando Rubén Figueroa, candidato a Gobernador de Guerrero, fue secuestrado por Cabañas y Moya pidió al Subsecretario los datos para traer a los chilenos, ya que urgía hacerlo porque, decía, la represión aumentaba en Chile—; de que el grupo que un 23 de septiembre de 1965 asaltó el cuartel militar de Madera no era desconocido para el Lucio pre guerrillero: él conocía al profesor Arturo Gámiz.

Planteada en varios planos temporales *Guerra en el paraíso* está levantada sobre una paciente y bien armada base documental. Con saltos en el tiempo, que van marcando los planos y niveles narrativos y dialogales, Montemayor construye una novela sólida en sí misma por su tema, por su no ficción que da pie a la imaginación de la realidad. Lo que cuenta el autor está en el terreno de lo posible, aunque no de lo probable; a fin de cuentas, éste es el cometido de la narrativa de ficción: imaginar la realidad, dar entrada al “qué tal que sí”. Y esa posibilidad de acontecer la extrajo el autor de documentos, periódicos, revistas, fotografías, testimonios, cartografía, declaraciones... y con todo ello construyó el relato donde la figura de Lucio Cabañas se revela en sus últimos días con la certidumbre de seguir adelante. Éste, según Montemayor, no tenía un fin en el corto tiempo y veía hacia un largo futuro de lucha, luego de reorganizar a su diezmado ejército. El caso no fue así y asistimos a él como espectadores privilegiados gracias al novelista; asistimos al testimonio de un momento fundamental y fundador de nuestro pasado inmediato: el tiempo cuando el ejército gobernó a la par que el poder civil, cuando la fuerza de las armas se encabalgó sobre la fuerza de la palabra, cuando un puñado de hombres y mujeres se enfrentó a un aparato bélico superior a ellos en todos los terrenos y sucumbió porque jamás representó un peligro para el estado de cosas imperante.

En *La Fuga* el relato en tercera persona del singular deja los resquicios necesarios para los monólogos interiores —y de diálogos con desconocidos fuera del presente— que viven los personajes presos y escapados en/de las Islas Marías durante 1973, deja caer también la reflexión de Cuauhtémoc/“Mono Blanco”, mientras huye acompañado por el guerrillero Ramón Mendoza, en torno a la diferencia substancial, y la capacidad humana para controlar su propio devenir, entre ese territorio del vacío que es el mar y el espacio en tierra firme cada vez más acotado por el actuar humano:

Era posible decidir el destino y la ruta en los ríos o en el mar, porque uno se halla únicamente a merced de la voluntad propia, del empeño personal. En la montaña o en la selva era imposible decidir por uno mismo: había muchas presencias, muchas voluntades de tierra, de vegetación, de animales, de campesinos. Ninguna seguridad era posible en tierra firme. (p. 78)

Prueba de lo anterior era precisamente la situación, producto del azar que sustenta la vida misma, que había provocado la captura, y posterior traslado a las Islas Marías, de Ramón Mendoza:

Otro compañero y yo [cuenta Ramón ante pregunta de “Mono Blanco”] regresábamos a la ciudad de Chihuahua después de planear el segundo alzamiento en la sierra. Llegamos muy noche y no traíamos dinero. Así que decidimos irnos caminando a la casa de él. Una patrulla nos detuvo por sospechosos y nos llevó a la comandancia de policía. Allí los tomé por sorpresa, disparé al comandante y huimos en medio de todos los policías. Después vino el enfrentamiento con ellos, cuando nos persiguieron. (pp. 108-109)

En *Las armas del alba* vuelven a manifestarse la superposición de tiempos y espacios y el coro operístico, pero el relato es aquí naturalmente circular, y decimos que naturalmente porque el lector sigue la trama y los acontecimientos sabiendo y esperando arribar finalmente al principio: al alba en Madera, donde dispararon las armas un puñado de sinceros luchadores sociales que optaron por el acto sacrificial al toparse con la represión e injusticia cotidianas que signaron y continúan signando este México nuestro. Dejaron así una cauda retomada cíclicamente por los movimientos sociales que hasta el día de hoy bregan tozudos por construir la real democracia, que vaya más allá de lo puramente electoral y se asiente en la vida cotidiana como apuesta por el respeto a las leyes y por una justa distribución de la riqueza.

Las mujeres del alba se construye con el testimonio oral de dieciséis mujeres que van entretejiendo con su palabra el relato de los hechos acontecidos aquella madrugada del 11 de septiembre de 1965 en Madera, Chihuahua –aunque sin dejar de ir hacia atrás y hacia adelante para traer a ese presente, marcado y

definido por el asalto, el pasado y el futuro contextuales del mismo presente—, recabado mediante entrevistas sostenidas entre el escritor y ellas en un ejercicio periodístico/historiográfico/literario que pone a los guerrilleros en su justa dimensión humana y social como mexicanos que eran, y donde Montemayor, sin dejar de echar por delante su simpatía y respeto hacia ellos, se coloca en la posición de correa de engrane que transmite el sentir de las *ellas* protagonistas de esta, según él, su mejor novela;¹³ valga en este sentido a manera de muestra lo dicho por Alma, la esposa del doctor Pablo Gómez, en referencia a su vida con él y su siempre postergada decisión para abandonarlo:

Yo tenía que administrar la botica y él andaba en la farándula y en las luchas campesinas y en la escuela y en toditas partes. Y yo toreando a la gente, a los que venían a cobrar. Bueno, ‘¿pues qué voy a hacer yo, ¿qué?’, me decía a mí misma... Pero, ¿qué me detenía? El amor, insisto. ¿Qué otra cosa podía haber sido?... Era más bien sentimental, separarlo de sus hijos, cosas de esas me detenían... Pablo me decía: ‘Primero están mis ideales, luego mi profesión, luego mis hijos y después de eso estás tú’. Entonces yo me sentía postergada, quería decidirme y ya, pero no me atreví a separar a mis hijos de él... Mis luchas eran internas, conmigo misma. (pp. 135-138)

Valga también mencionar que el origen de esta novela fue la pregunta/reclamo que otra Alma, profesora ésta e hija de la anterior y de Pablo Gómez, le manifestó al escritor en 2003 durante la presentación en Ciudad Juárez de *Las armas del alba*: el por qué en ninguna parte de esta obra aparecían las mujeres; la misma Alma, la hija, que afirma: “qué valor tuvo [su padre, Pablo Gómez] para irse y dejar todo... qué fuerza de voluntad para irse y dejarnos”. (*Las armas...*, p. 115); Alma, la hija, a quien Montemayor respondió que no había mujeres

¹³ Según José Vargas Valdés, autor del Epílogo a *Las mujeres...*, el novelista chihuahuense le dijo a Lucy, su colaboradora cercana, en el momento de entregarle el texto definitivo que había sido escrito con pluma fuente, al igual que se lo dijo a Susana, su esposa, lo siguiente: “¡Ahora sí, creo que ha quedado perfecta y siento que es mi mejor novela!... ¡Es mi mejor novela!” (pp. 226-227). Los lectores podrán en su momento corroborar o desmentir al autor.

porque la novela en cuestión tenía su anclaje temático en el asalto al cuartel militar de Madera, pero que ahí mismo se comprometía a escribir otra novela donde las protagonistas fueran ellas, las mujeres de los guerrilleros; y ahora sabemos que cumplió el compromiso.

Sabemos también que Montemayor cerró con ésta su última novela el ciclo de la guerrilla en su narrativa porque ya no tuvo tiempo para escribir la referente al movimiento armado del 68 en Chihuahua y Sonora, liderado por Óscar González, compañero del novelista en el bachillerato. Y dejó en la estructura de ella las huellas de sus querencias: la ópera, las luchas por la equidad social y los humanos todos, que son asimismo los andamios en que se asienta el muestrario de opiniones/testimonios de las mujeres que asistieron, a manera de coprotagonistas anónimas y actrices de reparto, al alba en Madera, y que el novelista reveló protagonistas centrales de esta obra que es una suerte de modelo para armar donde la cronología ya fue determinada en la realidad por lo históricamente acontecido y no es responsabilidad del autor, quien deja al lector la tarea de ser cómplice de la ficción y del entendimiento intradiscursivo de esta obra abierta por fuerza de la literatura, y cerrada/acotada por fuerza de la historia.

La obra paralela a la cuatrilogía de Montemayor

¿Qué emparenta a la tetralogía de la guerrilla con el resto de la obra narrativa de Carlos Montemayor? Quizás lo que salta a la primera mirada –o mejor aún: a la primera lectura– es que la huella del autor estriba en poner al ser humano como elemento nodal en torno al cual se edifican un conjunto de circunstancias vitales privadas y sociales públicas, productos y productoras de él mismo –cada quien es el ó la terrorista de sí mismo o sí misma, parece decir el escritor–, y un estado de cosas que va más allá de su control –y está más acá como algo históricamente construido– para determinar el actuar social individual y colectivo, lo que no impide que el propio ser humano, convertido en sujeto histórico y actor social, pueda transformar ese tal estado de cosas con su acción ampliada en conjunto con sus semejantes, porque la historia es, a contrapaso de toda superstición teológica o laica, devenir y no destino.

Mal de piedra es, bajo la premisa histórica enunciada ya, el seguimiento en tres tiempos novelísticos del devenir de tres generaciones de mineros por un

paisaje árido, gris y sofocante donde la muerte es acompañante fiel, y donde al rezar El Rosario se pide:

Sálvanos Dios de todos los santos y todos los pecadores y todos los perversos y todos los dueños y todas las minas todos los silbatos de las mismas todos los derrumbes de las minas todas las monedas de las minas ya somos pobres ya basta ya es suficiente ya escarmentamos ya son así nuestros hijos y los hijos de los hijos amén. (p. 69)

Es el recuerdo presente que, con sustento en la memoria del que narra en la obra, lleva y trae en el tiempo a su hermano, a su padre y a su abuelo, mineros los tres y habitantes de una porción del norte minero y mexicano plagado de miseria, silicosis y una corta, muy corta, expectativa de vida. Es la reflexión del único de la estirpe que no es minero, aunque ello no lo aleja de esa cultura gremial y vital, encarnada en él por fuerza de la genética y que lo lleva a asumirla distanciada-mente sí, pero también miméticamente:

Quería saber si pensaba [Antonio, el hermano minero del narrador] en el abuelo o en mi padre, no si pensaba en morir, sino en ellos... Porque todo lo pensé yo y no él, porque esto lo pienso yo y no él, aunque un hermano duela porque es como uno mismo, y precisamente, porque es como uno mismo. (p. 89)

Es a fin de cuentas *Mal de piedra* una novela, como toda la obra de Montemayor, estilísticamente impecable, sólidamente estructurada y con una mani-fiesta querencia y solidaridad con los anónimos de México, con su vivir cotidiano, ése que hace decir al narrador, y que bien pudiera ser la síntesis del texto, lo siguiente:

Entierro a mi familia. Siempre he enterrado a mi familia. Bajo las deudas, bajo la falta de dinero para enterrarlos en paz, sin que nos hayan pertenecido días buenos, siempre con angustia, sin pan... Familia mía, familia mía, siempre solos, acompañándonos nosotros mismos... Veo la tumba de Antonio y siento la prisa.

Es la tierra pobre del cerro seco, para nosotros, que vivimos siempre en el cerro, para mineros que siempre estuvieron perdidos en los cerros. (p. 97)

Para los portadores del sempiterno mal de piedra.

Emparentada con *Mal de piedra* mediante el tópico minero y el ámbito regional compartidos, *Minas del retorno* es la tragedia griega en el norte de México, manifestada en el andar de Alfredo el gambusino y “el muchacho” –discípulo, ayudante, confidente y espejo– en pos del vellocino de oro corporeizado en una veta intuita y descubierta por el primero, la que se acerca a él en su conciencia y se aleja por cuestiones aparentemente circunstanciales que, a lo largo del periplo de los dos personajes principales, se manifestará cruelmente como el sino del gambusino/minero, según el decir de “el viejo” –personaje guía y apostillador:

Allá por el año 32 fregaban a los mineros que entraban en el sindicato y una noche el cuerpo de veladores amagó con armas a unos veinte gambusinos pobres, y les quitaron todas sus cosas, hasta sus lámparas de carburo, y eso que no estaban dentro de las minas de la compañía... [Y] veré, desde el año 29 se paró Veta Grande y más de mil quinientos mineros quedaron sin trabajo. Los norteamericanos tenían permiso desde México. Sí, desde el Gobierno les dieron permiso para darnos en la madre a todo el pueblo... A la semana empecé a ver cómo salían las familias, cargando bultos de trapos, saliendo del pueblo, así nada más, sin norte fijo... los gringos cerraron las minas y se acabó el pueblo... No olvidaron [los gringos] ni un desarmador... Pero son buenas gentes. Son unas buenas gentes hijas de la chingada. (pp. 70-71)

Cierta o no, la afirmación del viejo contiene la visión propia de aquellos gambusinos y mineros que pasan de una veta a otra durante su corta vida, hasta que un atardecer, se dan cuenta, como Alfredo, de estar “en el mismo lugar, abriendo los días como piedras sin fortaleza, sin núcleo... infatigable, insensible al cansancio o a sí mismo” (p. 76). Y el crepúsculo es, en el eterno retorno a

las minas/vetas, dolorosa y trágicamente el único amanecer de los nacidos para correr tras del oro y la plata que les han sido y les son eternamente ajenos.

Steve, Barny, Goffrey, Herbert, Harry, Jonathan, Natan y Stephen Mariner –el narrador– son los invasores marines/mercenarios protagonistas de *Operativo en el trópico o el árbol de la vida de Stephen Mariner*, relato cimero de Carlos Montemayor y su acercamiento a la situación centroamericana y caribeña desde la óptica del extranjero Mariner frente a la resistencia de una geografía feraz y agreste que les es adversa más allá de la metáfora. Son ese grupo de mercenarios la personificación del asedio histórico a esa zona latinoamericana codiciada por el imperio; son la contra nicaragüense, son los invasores a República Dominicana, a Playa Girón, a Granada, a Panamá, a... Y es, el relato de marras, un ejemplo de la mejor prosa de corto aliento de que tengamos memoria, y que coloca a su autor al lado de cuentistas como Borges, Cortázar, Calvino, Cheever, Felisberto Hernández o Vargas Llosa; nada más, pero nada menos.

Los informes secretos es la novela que Carlos Montemayor no podía dejar de escribir y que lo hermana narrativamente, como ya señalamos, con Elroy, Styron, Vargas Llosa, Vidal y Winslow, por la acuciosa investigación, la detallada puesta en escena y la escenografía puntual donde actúan personajes reales y de ficción que se mueven en el amplio terreno de la vida social y política, en las reuniones clandestinas y en las catacumbas del espionaje mexicano, tan cerca éste de la banalidad, de la paranoia y de la comedia de situaciones y tan lejos de la inteligencia. Porque si algo descubren los lectores en esta obra, basada solventemente en documentos desclasificados de la policía política mexicana, es que somos seres rigurosamente vigilados y que la sospecha del agente secreto, narrador onisciente en la novela, es la baza que puede inclinar la balanza para destruir una o varias vidas, tanto en sentido figurado como literalmente, nomás por dejar asentado el dicho agente en una tarjeta informativa lo que <le late> pueda andar haciendo o ser el ciudadano vigilado, cuya vida pública y privada terminan en el archivo como recipiente de los informes secretos. Ese archivo o archivos a los que Montemayor acude para interrogarlos con sapiencia y talento; esos archivos que solos son letra muerta, porque si bien es cierto que con ellos “ideamos el pasado con cierta lucidez”, también lo es que “los documentos no contienen el silencio o el murmullo” (p. 110); no, éstos son el aporte del nove-

lista, ése que para nuestro caso y fortuna es Carlos Montemayor, quien, vía la interrogación de las fuentes, construye una obra que documenta cómo el actuar vodevilesco de los espías termina en tragedia para la vida ciudadana toda y de todos.

Recapitulaciones

La historia reciente se resiente: los acontecimientos de hace algunos años se revelan, en el hoy nuestro de cada día, como circunstancias atractivas, de las cuales puede salir alguna comprensión en torno a un país en cotidiana puja para insertarse definitivamente en el ejercicio de la democracia no sólo como forma de gobierno asentada en el documento y escamoteada en la práctica, sino como forma de vida que inunde lo público desde lo privado y viceversa. En este andar en pos de la democracia ampliada, el tramo de nuestros más recientes cincuenta años definió en buena medida ciertos espacios de la cultura política nacional, pero fueron quizás las décadas de los sesenta/setenta las que le marcaron el rostro a la nación en el sentido de la apertura de espacios a la disidencia en general a pesar y en contra de la inercias sistémicas imperantes; por ejemplo: la emergencia de un periodismo crítico y diversificado, la consolidación del sindicalismo universitario independiente, la insurgencia sindical, los movimientos estudiantiles, la salida a las calles de los movimientos en pro de los derechos de las minorías sexuales y la emergencia de los movimientos armados sintetizados en las guerrillas rural y urbana, integradas por aquellos jóvenes que apostaron a la fuerza de las armas luego de convencerse que la fuerza de la razón y de sus expresiones no tenían cabida en el México de aquellos años.

Como buen salmón Carlos Montemayor, un intelectual incómodo para diestras y siniestras por fuerza de su heterodoxia, un escritor políticamente incorrecto, apasionadamente analítico, rigurosamente sensible y solidario sin tapujos y sin peros, transita a contracorriente de la numerosa mecanografía que inunda hoy las librerías y enfrenta temáticas controvertidas en sí –la guerrilla y sus hombres y mujeres, la miseria transgeneracional de los jodidos de siempre, el asedio estadounidense a las naciones latinoamericanas, el sucio mundo de los sótanos policíacos–, las que tienen nulo *glamour* y muchos anatemas a cuestas; vaya: que resultan incómodas de siempre. Y el resultado de ello es una narra-

tiva original que acrisola lo mejor de la tradición cultural periodística, de la narrativa de ficción y de la crónica histórica, produciendo –en el caso de *Las armas del alba*, sobre todo– algo que bien pudiéramos definir como *los textos literario historiográficos más acabados, serios y solventes sobre la guerrilla chihuahuense*, piedra de toque ésta de lo que vendría a ser esa guerrilla recurrente que acompañó a nuestro siglo xx, y continúa acompañando a nuestro siglo xxi, como recordatorio permanente de la injusticia social prevaleciente en el proyecto de nación mexicana. Y convirtiendo en tópico literario/histórico a esa expresión del descontento nacional que es la guerrilla mexicana Montemayor nos ofrece, con *Guerra en el paraíso*, *Las armas del alba*, *La fuga* y *Las mujeres del alba*, cuatro muestras portentosas de que la buena narrativa –así nomás, a secas y sin adjetivos ni apodos–, escrita por los que saben hacerlo, es aún, en este siglo xxi donde la ideología del globalismo pretende difuminar los localismos, una noble arma para recuperar las mejores herencias nacionales y mediante la imaginación de la realidad rehacer la historia y contribuir con solvencia a la literatura y a la historiografía mexicana contemporáneas.

Bibliografía

- Aguilar Camín, Héctor. 1990. *La guerra de Galio*. México: Cal y Arena.
- Assman, Hugo. 1971. *Teoponte, una experiencia guerrillera*. Oruro, Bolivia: Centro de Desarrollo Integral.
- Castañeda, Salvador. 1980. *Por qué no dijiste todo*. México: Grijalbo.
- _____. 1991. *Los diques del tiempo (diario desde la cárcel)*. México: UNAM.
- Castellanos, Laura. 2007. *México armado*. México: ERA.
- Contreras Orozco, Javier. 1998. *La guerrilla: del asalto al cuartel Madera al EPR*. Chihuahua, Chih: Autor.
- Cowie, Lancelot. 1996. *La guerrilla en la literatura hispanoamericana. Aporte bibliográfico*. Caracas: Universidad Simón Bolívar/Instituto de Altos Estudios de América Latina.
- Ellroy, James. 1993a. *La dalia negra*. Barcelona: Ediciones B.
- _____. 1993b. *Los Ángeles al desnudo*. Barcelona: Ediciones B.
- _____. 2001a. *América*. Barcelona: Ediciones B.
- _____. 2001b. *Seis de los grandes*. Barcelona: Ediciones B.

- _____. 2005a. *El gran desierto*. Barcelona: Ediciones B.
- _____. 2005b. *Jazz blanco*. Barcelona: Ediciones B.
- _____. 2010. *Sangre vagabunda*. Barcelona: Ediciones B.
- Del Moral Tejeda, Agustín. 1997. *Nuestra alma melancólica en conserva*. México: Universidad Veracruzana.
- Gill, Mario. 1956. *El movimiento escuderista de Acapulco*. México: Ediciones México Libre.
- Glockner, Fritz. 1997. *Veinte de cobre: memoria de la clandestinidad*. México: Joaquín Mortíz.
- _____. 2004. *Cementerio de papel. Las historias de violencia y muerte se vuelven a escuchar en el Palacio Negro de Lecumberri*. México: Byblos.
- _____. 2007. *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México 1943-1968*. México: Ediciones B.
- Lugo Hernández, Florencio. 2003. *El asalto al cuartel de Madera. Chihuahua, 23 de septiembre de 1965*. México: Tierra Roja.
- Montemayor, Carlos. 1980. *Mal de Piedra*. México: Premiá.
- _____. 1982. *Minas del retorno*. México: Argos-Vergara.
- _____. 1991. *Guerra en el paraíso*. México: Diana.
- _____. 1994. *Operativo en el trópico o el árbol de la vida de Stephen Mariner*. México: Aldus.
- _____. 1999. *Los informes secretos*. México: Joaquín Mortíz.
- _____. 2000a. *Chiapas, La Rebelión indígena de México*. México: Joaquín Mortíz.
- _____. 2000b. *Rehacer la historia*. México: Planeta.
- _____. 2001. *Los pueblos indios de México*. México: Temas de Hoy.
- _____. 2003. *Las armas del alba*. México: Joaquín Mortíz.
- _____. 2007. *La fuga*. México: FCE.
- _____. 2010. *Las mujeres del alba*. México: Planeta.
- Oikión, Verónica. 2005, septiembre 24 y 25. "Ellos sabían por qué... A cuarenta años del asalto a Madera". *La Jornada Michoacán*.
- Oikión, Verónica y Martha Elena García Ugarte. 2006. (comps.). *Movimientos armados en México, siglo xx*. México: COLMICH/ CIESAS.

- Prada Oropeza, Renato. 1969. *Los fundadores del alba*. La Habana: Casa de las Américas.
- Ramos, Agustín. 1979. *Al cielo por asalto*. México: ERA.
- Rodríguez Munguía, Jacinto. 2005. *La otra guerra secreta. Los archivos prohibidos de la prensa y el poder*. México: Debate.
- Rodríguez Ostría, Gustavo. 2006. *Teoponte. La otra guerrilla guevarista en Bolivia*. Cochabamba, Bolivia: Grupo Editorial Kipus.
- Salazar Mallén, Rubén. 1982. *La sangre vacía*. México: SEP/Oasis.
- Styron, William. 1968. *Las confesiones de Nat Turner*. Barcelona: Lumen.
- Taibo II, Paco Ignacio y Vizcaíno, Rogelio. 1990. *Las dos muertes de Juan R Escudero*. México: Joaquín Mortiz.
- Vargas Llosa, Mario. 1981. *La guerra del fin del mundo*. Barcelona: Seix Barral.
- Vidal, G. 1975. *Burr*. Madrid: Grijalbo.
- _____. 1977. *1786*. Madrid: Grijalbo.
- _____. 1994a. *Washington, D.C.* Barcelona: Ediciones B.
- _____. 1994b. *Hollywood*. Barcelona: Ediciones B.
- _____. 2002. *La edad de oro*. Barcelona: Mondadori.
- Winslow, Don. 2009. *El poder del perro*. México: Grijalbo/Mondadori.
- _____. 2015. *El cártel*. Barcelona: Mondadori.

Arte, cultura y política en Colombia, el caso del *Frente Cultural del Partido del Trabajo* de Colombia (1970-1982)

Miguel Ángel Urrego

Introducción

La izquierda en Colombia ha estado constituida por un variado conjunto de fuerzas que de manera organizada y con una definición precisa de objetivos se opone al orden político, económico y social existente, aunque se diferencia por razones ideológicas, tácticas y estratégicas, especialmente por la forma de entender las transformaciones que requiere la sociedad y la manera de llevarlas a cabo. Por ello, las izquierdas se definen en plural y pueden comprender sectores de los partidos tradicionales, como el Liberal; la Teología de la Liberación; el movimiento popular; y la izquierda marxista.

Ésta última, como se sabe, se caracteriza a su vez por una gran pluralidad, por lo que hay que considera a trotskistas, estalinistas y maoístas. Tienen como rasgo común no solamente la adopción del marxismo sino del leninismo, en particular la idea de que el partido es la vanguardia organizada de la clase obrera. En Colombia, en el periodo que estudiamos debemos referirnos básicamente a los grupos socialistas (Partido Socialista de los Trabajadores, Unión Revolucionaria Socialista); el viejo Partido Comunista (PCC); y sectores maoístas, como los grupos Marxistas Leninistas y el Partido del Trabajo de Colombia (PTC), también conocido en el periodo como Movimiento Obrero, Independiente y Revolucionario (MOIR).

Desde nuestro punto de vista únicamente el PCC y el PTC lograron una construcción de un frente cultural en el que la cultura fue más allá de una razón instrumental para hacer política. Nuestra hipótesis es que estas dos corrientes

pensaron la producción de la cultura, aunque dadas sus amplias diferencias debido a defensa puntos de vistas distintos en el movimiento comunista internacional y tener una lectura estratégica y táctica muy distinta, incluyeron en el terreno de la cultura sus discrepancias.

El presente artículo está dividido en tres partes, en la primera describiremos las características básicas del debate alrededor de la cultura en las décadas del sesenta y del setenta; en la segunda analizaremos las particularidades de los frentes culturales del PCC; y, finalmente, abordaremos los principales aportes del frente cultural del PTC y brevemente las polémicas surgidas en el terreno de la cultura.

Antes digamos que es necesario aclarar la periodización. Evidentemente el periodo de existencia de las dos organizaciones corresponde a momentos distintos. El PCC se fundó en 1930, mientras el PTC hunde sus raíces en el debate interno en el MOEC que impulsó Francisco Mosquera, su máximo dirigente, contra el extremoizquierdismo en 1965 y la creación del MOIR como una central sindical en septiembre de 1969. No obstante, a partir de ese año Mosquera inició una fuerte pugna por la creación de un nuevo partido, el PTC (nombre interno que se le da al partido, aunque tuvo públicamente que asumir el de MOIR), que se define como maoísta, abiertamente anti revisionista, anti PCC, y contra la lucha armada por considerarla inviable para aquel momento de la historia de Colombia.

En 1971 se registrará el más importante movimiento estudiantil universitario de la historia de Colombia del siglo XX, el cual es dirigido por el PTC, y en el que afloró la pugna del MOIR con el trotskismo y el PCC. Este periodo se cierra en 1982 cuando las FARC, orientadas en ese momento por el PCC, inician la expulsión del MOIR de diversas regiones y el asesinato de sus militantes. El MOIR se vio obligado a enviar a la clandestinidad a su Comité Ejecutivo, cancelar las reuniones de Comité Central y abandonar muchos frentes de lucha para sobrevivir a la ofensiva de las FARC, razón por la cual en 1982 se cierra el periodo de mayor producción cultural de la izquierda y en adelante será abandonada por el predominio de la izquierda militarista, de la izquierda armada.

Una segunda precisión es que la relación entre cultura y partido debe ser considerada más allá de la simple acción propagandística. Con esto queremos señalar que muchas de las organizaciones no consideradas en el presente artículo

incluyeron poemas o cuentos en sus periódicos, algunos incorporaron artistas e intelectuales a sus filas. No obstante, de lo que se trata es de considerar cierta autonomía del campo cultural por parte de las organizaciones y la creación de verdaderos frentes culturales en los cuales se articulaba la pintura, la crítica literaria, la literatura, la música, etc.

La cultura en Colombia en la década del sesenta y setenta

Colombia vivió a finales de la década del cuarenta y a lo largo de los años cincuenta una dantesca ola de masacres y desplazamiento originados en la confrontación entre liberales y conservadores, especialmente en los campos de Colombia, que obligó a los liberales de algunas regiones a crear autodefensas e incluso ejércitos, como ocurrió en los Llanos orientales, como una medida para la protección de sus vidas. Este periodo, conocido como La Violencia, con mayúsculas, intentó resolverse con la “dictadura” de Gustavo Rojas Pinilla y luego con el establecimiento del Frente Nacional a partir de 1958, el cual supuso la alternancia en el poder y de los partidos Liberal y Conservador el reparto equitativo de la burocracia.

En la década de los cincuenta, y a pesar de la crueldad de las masacres, la cultura vivió un proceso muy interesante por cuanto en diferentes campos artísticos e intelectuales comenzó a vivirse una verdadera ruptura con los partidos tradicionales, la tutela de la Iglesia y la búsqueda de nuevos paradigmas intelectuales y estéticos. La pintura, la literatura y las ciencias sociales vivieron un periodo de renovación que permitió en los años sesenta el establecimiento de las principales facultades de ciencias humanas; la creación de nuevas revistas de literatura, arte, ciencias humanas; el acercamiento a autores de vanguardia, como Fromm, Sartre o Merleau-Ponty; la creación de nuevos proyectos políticos; y una estrecha vinculación entre estas búsquedas estéticas y artísticas y de pensamiento y las organizaciones de izquierda. Ello explica el interés de organizaciones como el PTC y el PCCC de crear frentes culturales.

El Frente Cultural del PCC

El PCC, como ya lo mencionamos, se creó en 1930 y a partir de entonces inició un lento camino para diferenciarse del Partido Liberal, su historia oficial señala que

no siempre este proceso fue exitoso e incluso se habla de que el Partido fue dirigido por sectores revisionistas (Medina, 1980). A pesar de ello, y hasta finales del siglo xx, no deja de ser la principal organización de izquierda de Colombia.

En el terreno político y cultural siempre fue un punto de referencia. No obstante, tuvo una postura contradictoria, pues no siempre estimuló las vanguardias e incluso se mostró abiertamente conservador y reacio a aceptar manifestaciones filosóficas y culturales de enorme impacto en el mundo, como los Beatles o el existencialismo francés, a quienes catalogó de modas burguesas.¹ Lo que sí es innegable es que tuvo un frente cultural de mucha importancia congregando artistas e intelectuales de amplia trayectoria en el país y fundando en los años sesenta y setenta las más influyentes revistas especializadas en ciencias sociales y análisis político. Dentro de las publicaciones orientadas por los comunistas hay que mencionar los *Documentos políticos* (1956); *Ciencias Sociales Contemporáneas* (1976) dirigida por Álvaro Delgado; *Estudios Marxistas* (1969), dirigida por Nicolás Buenaventura; la difusión del marxismo y, paradójicamente, del maoísmo a finales de los años cincuenta a través de la Editorial Suramérica; la creación en 1970 del Centro de Estudios e Investigaciones Sociales (CEIS); la conformación de importantes empresas de divulgación como Ediciones Suramérica, la Editorial Colombia Nueva y Ediciones Izquierda Viva; y la creación del grupo de teatro *La Candelaria*.²

¹ El PCC también catalogó como burguesa a la revista *Mito*, una de las publicaciones más renovadoras y contestatarias de la Colombia de los cincuenta, que abrió las puertas a Freud, el existencialismo y escritores como Gabriel García Márquez, véase “Mito una revista de la burguesía” en *Estudios marxistas*, Bogotá, No. 14, 1977, pp. 64-85.

² Véase el artículo de José Luis Díaz Granados, “El Partido Comunista Colombiano y la cultura” versión electrónica en <http://semanariovoz.com/el-partido-comunista-colombiano-y-la-cultura>. En la revista *Estudios marxistas*, orientada por el PCC, se publicaron varios artículos en los que los comunistas exponían sus puntos de vista acerca de la dramaturgia en Colombia, véase “para la historia del Nuevo Teatro en Colombia” en *Estudios marxistas*, Bogotá, No. 22, 1982, pp. 84-93 y de Enrique Buenaventura “La dramaturgia y el Nuevo Teatro”, *Estudios Marxistas*, Bogotá, No. 23, 1982, pp. 83-89.

Debido a las pugnas con la denominada Nueva izquierda, aquella que criticaba duramente a los comunistas por su revisionismo, el PCC participó en fuertes polémicas con las nacientes organizaciones trotskistas y maoístas alrededor de los temas ligados a la actividad intelectual y artística.

Frente Cultural del PTC (MOIR)

Francisco Mosquera concibió el frente cultural del partido como un instrumento altamente desarrollado, diverso y con lo más elaborado del pensamiento universal y ello coincidió con el hecho de que la organización juvenil de su partido, la Juventud patriótica (JUPA), dirigiese el movimiento estudiantil de 1971, con lo que pudo definir una postura en torno a la cultura, la ciencia y la universidad y, además, alimentarse de cuadros en las protestas estudiantiles.

La orientación de Mosquera buscaba igualmente una aplicación del principio de que toda revolución está precedida o acompañada de una gran transformación en el terreno de las ideas y en el arte. Su preocupación en torno a la cultura era una forma de materializar el maoísmo. Como se recordará, Mao a lo largo de su vida otorgó una importancia capital al tema de la cultura. Las bases de apoyo que constituyó durante la “Larga Marcha” y la guerra de resistencia contra la invasión japonesa tuvieron una permanente reflexión sobre el tema cultural, entre los muchos pronunciamientos de Mao se recuerdan: *Intervención en el foro de Yenán sobre arte y literatura* (mayo de 1942) y el *Frente único en el trabajo cultural* (30 de octubre de 1944). Además, concibió y puso en marcha la denominada Revolución Cultural Proletaria con la que cuestionó la autoridad de un Partido Comunista, que se había anquilosado, y planteó una gran transformación del arte y la cultura.

Por otra parte, la orientación de Mosquera era la manera en que a través de la acción en la cultura se respondía a las condiciones del campo cultural colombiano. La cultura en Colombia era tradicional, católica, fuertemente conservadora y con el predominio de la idea de que la creación artística debía estar al servicio de la moral.³ Por supuesto, desde varios lugares se confrontaba estas

³ Aún a mediados de los setenta la Iglesia católica, instancias del gobierno y sectores de la burguesía promovían el rechazo al teatro con contenido crítico, abogaron por la censura y

ideas sobre el arte y la cultura. El liberalismo de izquierda en los años treinta, panfletarios como José María Vargas Vila o poetas como Porfirio Barba Jacob, las vanguardias, los pintores de la década del cincuenta y proyectos editoriales como el de la revista *Mito*, que difundió al Marqués de Sade, Freud o Jean Paul Sartre, atacaron fuertemente la visión mojigata y pueblerina de la cultura.

No obstante, se trataba de esfuerzos aislados, producto de la iniciativa de los artistas y los intelectuales y el propósito de Mosquera era el de unificar y direccionar la lucha en el terreno de la cultura. No sobra decirlo: la orientación en el frente cultural fue que el arte tuviese su mayor nivel y que estuviese al servicio del proletariado y su revolución.⁴ Se preguntará el lector: ¿fue una tarea dictada por una instancia de poder del partido, el comité ejecutivo, por ejemplo, cumplida fielmente por los artistas e intelectuales? De igual forma ¿fue propaganda o fue arte lo que produjo el frente cultural? ¿Se definió por el PTC lo que era el arte revolucionario? Tales preguntas son el propósito del presente texto.

El frente cultural fue constituido por pintores, dramaturgos, escritores y músicos. No obstante, es necesario incluir en las actividades del frente a la propaganda, pues a comienzos de la década del setenta el PTC definió que éste debía ser una actividad que no solamente debería establecer diferencias con respecto a otros grupos de izquierda, sino que debería ser la más innovadora y, si cabe el término, bella posible. Veamos, ahora, los principales logros del frente cultural del PTC.

Teorema Revista de Arte y Literatura

La revista *Teorema* tuvo un primer número en 1971 dedicado al movimiento estudiantil de ese año y los artículos hicieron un recuento de los acontecimientos, se reprodujeron las fotografías de los enfrentamientos con la policía, se publicó

trataron de limitar los alcances del denominado Nuevo Teatro con el seguimiento y acosos por parte del cuerpo de seguridad, detenciones arbitrarias y otras medidas represivas (Barragán, 2004).

⁴ Así ocurrió en el teatro, donde se estableció como prioridad presentar lo más avanzado de la cultura universal y a la vez mantener la formación política del público.

una de las intervenciones de Marcelo Torres, principal dirigente estudiantil, y se hizo un balance de la política de la JUPA y del PTC en el frente universitario.

En el mes de septiembre de 1975 reapareció la revista, su Comité Editorial estuvo integrado por su director, Luis Ernesto Lasso, y por Mariano Useche, William Fernando Torres, Milôs Katiê, Adrian Bohigas Barney, Soledad Farías y Marco Polo. Este Comité se renovó permanentemente, incluyendo nuevos miembros y cambiando pronto de director, pues en el número 5 ya aparecían en el mismo cargo: Isaías Peña Gutiérrez, Benhur Sánchez y Luis Ernesto Lasso. Los dos primeros reconocidos escritores y críticos. Tal composición revela que no solamente fueron exclusivamente miembros del PTC los que estaban detrás de *Teorema*, sino que existió una amplia convocatoria para congregarse diverso tipo de intelectuales. También es necesario señalar que con los años adquirió mayor autonomía e incluso independencia con respecto al MOIR.

Los artículos seleccionados reflejaban la clara intención de difundir un arte comprometido políticamente. El segundo número de la revista fue dedicado, por ejemplo, a realizar un Homenaje a la revolución proletaria, su primer artículo hizo referencia a la revolución bolchevique. Además se publicaron poemas de Nicolás Guillén, Ho Chi Ming, León Felipe, Cesar Vallejo, Pablo Neruda y Mao Tse Tung. Se informó que Luis Fernando Lucena había sido finalista del premio *Casa de las Américas* en 1974.⁵

Complementaron los trabajos anteriormente mencionado un artículo sobre el *Son del Pueblo*, sobre el cual volveremos más adelante, un artículo de crítica de arte que elaboró el *Teatro Libre de Bogotá* (TLB), que tendría un complemento en el número 6 (agosto-septiembre de 1976) y uno más dedicado al análisis de la lucha de clases en el seno de la pintura.

En el número 3 encontramos un hecho especial y es que se publicó poesía cubana y dos artículos de intelectuales que en algún momento fueron identificados con el PCC: Eutiquio Leal y Jairo Mercado y otros escritores que recién comenzaban o que ya eran conocidos y que no tenían en ese momento militancia política, como Laura Restrepo.

⁵ *Teorema*, No 2, Bogotá, noviembre-diciembre de 1975.

En el número 8 se publicó la colaboración de Jairo Aníbal Niño, escritor dedicado a la literatura infantil y juvenil –uno de los más destacados del país–, quien en sus comienzos como escritor participó de las actividades del MOIR.

El número 12, publicado en 1978, se dedicó a brindar un testimonio del Paro Cívico del 14 de septiembre de 1977. La protesta social más importante de la segunda mitad del siglo xx en Colombia. En esta misma línea de vinculación de la literatura y la historia, en particular la protesta social, el número doble 15-16, correspondiente a noviembre y diciembre de 1978, fue dedicado a conmemorar la “masacre de las bananeras”. A comienzos del siglo xx la *United Fruit Company* se había establecido una zona de la Costa Atlántica para la producción de banano y en dicho lugar ejercía un dominio total sobre la vida de los trabajadores y sus familias e incluso poseía sus propias leyes, sus tiendas de raya, su dinero y su fuerza de seguridad. Los trabajadores iniciaron la huelga por lo cual fueron catalogados como “cuadrilla de malhechores”, desencadenándose una cruenta represión que nunca fue reconocida por las autoridades colombianas. El artículo fue realizado por otro militante del PTC, Gabriel Fonnegra, quien además se especializaría en el estudio Centroamérica y de las pugnas entre las superpotencias imperialistas, Estados Unidos y la Unión Soviética, por su control.

La labor de los intelectuales no se limitó a la publicación de la revista sino que incluyó la publicación de obras de teatro, como *Los inquilinos de la ira* de Jairo Aníbal Niño o *La agonía del difunto* de Esteban Navajas; la edición de estudios especializados particularmente a través de investigaciones sobre el problema agrario que hicieron entre otros Carlos Naranjo, Octavio franco y Hernando Patiño a través de la Asociación Colombina de Ingenieros Agrónomos (ACIA, 1975); la edición de libros por medio de la editorial Punto y Coma; y, la creación de una revista especializada llamada *Desilnde*.

La Pintura, la obra de Clemencia Lucena

La pintora Clemencia Lucena fue una activa militante que trágicamente murió a una corta edad quedando su carrera de activista y artista truncada. Durante su corta vida se dedicó a difundir en sus lienzos la política del PTC, a diseñar algunos carteles y a reflexionar sobre el arte en Colombia.

La reflexión sobre el arte la realizó en artículos de prensa, conferencias y en un par de libros que publicó. El primero de ellos titulado *Anotaciones políticas sobre la pintura colombiana* donde criticó duramente el que identificó como arte viejo, burgués e institucionalizado, y ante el cual se erigía un arte nuevo en una lucha a muerte. Esta hipótesis de trabajo le permitió catalogar la bienal de Colteger, una de las empresas textiles más importantes del país, como un evento *antinacional* (Lucena, 1975).

La obra pictórica de Lucena, como decíamos, se dedicó a la difusión de las actividades del ptc, precisamente una de sus obras, para sólo mencionar una muy representativa, se llamó *Muerte al imperialismo yanqui, viva el Partido del Trabajo de Colombia*, de 1974, que sirve para ilustrar el tipo de pintura elaborado por la artista Clemencia Lucena. Por ello fue despreciada y se le negó su estatus de pintora, pues se decía que lo que hacía era panfleto político.⁶

La respuesta a esta crítica es compleja. Por una parte, habría que contextualizar el trabajo de Lucena en la coyuntura de los setenta donde otras corrientes, como el Taller 4 Rojo, que agrupaba a un grupo de pintores que se identificaban con la izquierda, hicieron igualmente denuncia de las tropelías del imperialismo yanqui en Vietnam; sus trabajos más representativos fueron también de los años setenta. Aún más, habría que contextualizar el trabajo de Lucena en la tendencia del arte que podría ser denominado político en la segunda mitad del siglo xx en Colombia. Por ello nos preguntamos ¿La pintura de alguien como Débora Arango, que pintaba micos y sapos para denunciar a la dictadura, también eran panfletos políticos? O un cuadro de Obregón, en diversas tonalidades de rojo, de un estudiante asesinado sobre una mesa en lo que se supone es una morgue ¿también debe ser considerado panfleto? Evidentemente entre uno y otro existe una propuesta estética diferente, pero en ese sentido nos parecen válidos las dos alternativas.

⁶ En el número 2 de la revista *Teorema*, publicada en noviembre de 1975, se publicó un artículo en el cual se reflexiona sobre el vínculo entre pintura y política, véase “Lucha de clases en el seno de la pintura” en, *Teorema*, Bogotá, noviembre-diciembre de 1975, p. 29.

Por otra parte, hay que analizar las características del arte en Colombia en esa década, la crítica de arte y las tendencias del arte mundial. En particular cierto atraso en el arte moderno, tal como lo explicó varias veces la crítica Marta Traba (Traba, 1974: capítulo 5). A pesar de lo cual se insinuaban en el país las tendencias que luego fueron catalogadas como arte conceptual, arte postmoderno, que anula el concepto de belleza, la idea de reproducir la realidad e impone la auto suficiencia referencial, lo efímero y el *performance*, por lo cual, y es real la anécdota que contamos, la mierda de una artista ofrecida en unas cajas redondas de lata exigía reclamarse como arte conceptual.⁷

En *Anotaciones políticas* Clemencia Lucena hizo un balance histórico del arte en Colombia partiendo de una hipótesis:

No son las ideas las que crean otras ideas, no son las formas artísticas las que crean nuevas formas artísticas, sino que son los cambios de las condiciones reales de los hombres los que determinan cambios también en la concepciones filosóficas o en las representaciones artísticas” y más adelante señaló: “...el arte es el reflejo de las condiciones económicas y políticas reinantes”. (Lucena, 1975, pp. 26 y 27)

Por supuesto, hoy el tono de la hipótesis puede parecer muy dogmático y sus juicios sobre el arte en la colonia, en particular la referencia a la ausencia de representaciones indígenas y negras, un poco fuera de lugar. No obstante, la polémica nos parece importante por cuanto no existía una referencia precisa a este debate en aquel entonces.

Posteriormente apareció otro libro de Lucena titulado *La revolución, el arte, la mujer*, obra póstuma que recoge algunos artículos políticos y otras polémicas que resultan fundamentales al propósito general del presente artículo. Nos referimos concretamente a la polémica con el crítico de arte Álvaro Medina,

⁷ El surgimiento y desarrollo del arte conceptuales explicado por María Mercedes Herrera Buitrago en su libro *Emergencia del arte conceptual en Colombia (1968-1982)* (Herrera, 2011).

vinculado orgánicamente al pcc, a propósito del libro de Clemencia Lucena que acabamos de mencionar.⁸

Teatro Libre de Bogotá y el Nuevo Teatro

Como muchas otras manifestaciones del arte y la cultura, el teatro vivió un especial periodo de auge a finales de los sesenta y especialmente a lo largo de los años setenta, a tal punto que este periodo es conocido como el de surgimiento del Nuevo Teatro.⁹ Este hecho trascendental se debe a la confluencia de varios acontecimientos, entre los cuales hay que mencionar el crecimiento de las universidades públicas y el auge de carreras de humanidades (filosofía, historia, etc.), el fortalecimiento de las izquierdas, un periodo de secularización de la sociedad y la mayor protesta de los universitarios en el siglo xx, el movimiento estudiantil de 1971. Este último hecho tuvo una particular relevancia pues el surgimiento del Nuevo teatro estuvo vinculado estrechamente a la constitución de grupos de teatro en las principales universidades del país, de hecho, se ha calculado que el 53% de los actores eran estudiantes.

El Nuevo Teatro según lo expone Laura Barragán tuvo las siguientes características: tenía una clara intención política; se buscó un nuevo público; era un teatro joven, aficionado y no oficial; fue un teatro culto y universal; y permitió la institucionalización de los grupos (Barragán, 2004, pp. 23 y 24).

La mayor parte de los grupos de teatro hicieron parte de los frentes culturales de las izquierdas o tenían la clara intención de montar obras que permitieran la politización y la transformación de la sociedad.¹⁰ No obstante, el camino

⁸ Clemencia Lucena, “El revisionismo en la crítica y la pintura colombianas” en (Lucena, 1984, pp. 9 y ss.).

⁹ Para algunos autores el surgimiento del Nuevo Teatro debe ubicarse a finales de los años cincuenta y no en los setenta (Montilla, 2004). Una posición similar es la de Janneth Aldana Cedeño (Cedeño, 2013).

¹⁰ Algunos autores resaltan este nexo con la política. No obstante, reducen los grupos y las obras a unos cuantos, a pesar de que emplean la noción Nuevo Teatro, véase la tesis de Maestría de Jorge Prada Prada titulada *Teatro en el siglo xx. Tejido de representaciones simbólicas en la construcción de un teatro nacional* (Prada, 2017).

empleado para realizar este objetivo distanció a los grupos y alimentó un debate político y estético sobre cuál debería ser el contenido de las obras, si de denuncia o de los dramaturgos más representativo de la cultura universal e igualmente si deberían ser obra colectiva o de autor. De manera general podemos afirmar que el teatro *La Candelaria* (orientado por el PCC) y *Teatro Libre de Bogotá* (orientado por el MOIR) representaron, en su orden, los dos polos del debate.¹¹

El TLB surgió gracias al trabajo que realizaba Ricardo Camacho con un grupo de estudiantes de la Universidad de los Andes (Bogotá) en los tempranos años setenta, en pleno auge del movimiento estudiantil.¹² No obstante cuando la censura se impuso en los Andes, Camacho debió buscar nuevos rumbos y con sus colaboradores más cercanos funda el Teatro Libre de Bogotá (1973). Este grupo se sumó a varios más que tuvieron como sede la capital del país, lo cual no limitó su área de influjo a la ciudad, pues muchos de ellos hicieron giras y respaldaron las diversas manifestaciones de las luchas sociales.¹³ Una de las principales características del TLB fue que se decidió por el montaje de las obras de los más importantes dramaturgos a nivel mundial. Para el PTC el frente cultural debía presentar lo más avanzado del arte, por ello el TLB siguió este criterio, aunque eso no fue impedimento para poner en escena obra de sus escritores más cercanos, como Jairo Aníbal Niño o Esteban Navajas, quien ganó un premio *Casa de las*

¹¹ Una historia del grupo de teatro *La Candelaria* en la tesis de doctorado de Catalina Esquivel (Esquivel, 2014).

¹² La historia del TLB se puede seguir en el texto editado con motivo de los 40 años del grupo y en el que se compilan entrevistas a los actores y creadores del grupo (Ministerio de Cultura, 2014).

¹³ Un artículo que explora el trabajo de los grupos que tuvieron como sede a Bogotá en el periodo de estudio es el de Janneth Aldana Cedeño “Consolidación del campo teatral bogotano. Del Movimiento Nuevo Teatro al teatro contemporáneo” (Aldana Cedeño, 2008). Un trabajo similar es el de Paulo César León Palacios, “Una experiencia estética de lo político: el teatro en Bogotá durante los años 1960 y 1970” (León Palacios, 2017). De igual forma este autor tiene un estudio basado en una investigación más ambiciosa en la que compara el grupo *La Mama* con grupos de Nueva York y México, “La Mama: teatro y redes en Nueva York, Bogotá y Ciudad de México, 1961-1976” (León Palacios, 2013).

Américas por la *Agonía del difunto*. Este criterio empleado por el TLB lo llevó a una dura polémica con los demás grupos que preferían las obras colectivas y el empleo de argumentos de denuncia sobre los diversos problemas de la sociedad colombiana.¹⁴

Las actividades del TLB se mantienen hasta el día de hoy y es reconocido como uno de los grupos que más influye en la dramaturgia nacional, a través de una escuela de teatro y en la cultura, por medio de sus montajes y actividades adicionales, como el festival de Jazz.

El Son del Pueblo

El grupo musical *Son del Pueblo*, dedicado a interpretar salsa, fue fundado por Cesar Mora, actor y músico ligado al TLB. Además de apoyar la labor de montaje de obras específicas, el *Son del Pueblo* se dedicó a amenizar las huelgas de los trabajadores y a sostener los actos de campaña electoral del MOIR, especialmente durante la década del setenta.¹⁵ Uno de los trabajos que ejemplifica estas actividades del grupo musical es el CD denominado *Los cantos del cañal. Homenaje a la huelga de Riopaila*, elaborado en 1975 en apoyo a uno de los movimientos de resistencia de los trabajadores de la caña a lo largo del siglo xx.

¹⁴ En el número 2 de la revista *Teorema*, publicada en noviembre de 1975, se publicó una entrevista al TLB en la que se hace un balance de la dramaturgia colombiana de ese año, véase “Entrevista. La muestra de teatro nuevo no fue tan nueva sino vieja” en *Teorema*, Bogotá, noviembre-diciembre de 1975, p. 29. Al año siguiente la revista publicó una mesa redonda con la participación de diversos grupos en la que se expusieron las razones de las diferencias en torno a la creación colectiva y las obras de autor y en el sentido que debía adoptar la relación entre dramaturgia y política, véase “Para la crítica del teatro en Colombia” en *Teorema*, Bogotá, No. 6, agosto-septiembre de 1976, p. 19.

¹⁵ En el número 2 de la revista *Teorema*, publicada en noviembre de 1975, aparece una entrevista a miembros del grupo musical donde se hace un balance del origen del grupo y de sus actividades, “Son del pueblo”, *Teorema*, Bogotá, noviembre-diciembre de 1975, p. 2.

Comentario final

El PTC al crear su frente cultural lo hizo partiendo del punto de vista de que debían brindarles a las masas obreras y al pueblo en general lo más avanzado del arte y de la cultura universal. Para ello crearon revistas, el Teatro Libre de Bogotá, grupos musicales, como el *Son del Pueblo*, y se incursionó en la pintura política.

Este frente ganó gran reconocimiento debido a la alta calidad de los montajes y al permanente debate teórico y político alrededor del arte y la cultura. Su aporte a la cultura nacional es indiscutible y es reconocido por la mayor parte de sus contradictores políticos. Como en el caso de muchos militantes del PTC, los años ochenta fueron difíciles para los miembros del frente cultural debido a la persecución que las FARC desataron contra la organización y por el inicio de un nuevo ciclo político –una nueva oleada de violencia y la militarización de la izquierda– que desgastó mucho al MOIR. Por ello algunos actores y los músicos del *Son del Pueblo* iniciaron un tránsito a la televisión y se alejaron de la militancia, culminaba así una época de mucha riqueza, compromiso y de alto impacto en la vida cultural del país. A pesar de los diferentes esfuerzos el frente cultural de este partido no pudo alcanzar el nivel logrado en los años setenta.

Hemerografía

Estudios Marxistas

Teorema

Bibliografía

- Asociación Colombina de Ingenieros Agrónomos, 1975. *La tierra para el que la trabaja*, Bogotá, Editorial Punto y Coma.
- Aldana Cedeño, Janneth, 2013. “Desarrollo del teatro moderno en Colombia: los grupos experimentales entre 1940 y 1960” en *Aisthesis*, 53, Instituto de Estética –Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 185-202.
- _____. 2008. “Consolidación del campo teatral bogotano. Del Movimiento Nuevo Teatro al teatro contemporáneo” en *Revista Colombiana de Sociología*, 30, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 111-134.

- Barragán Montaña, Laura, 2004. "Teatro, arte e Iglesia" en Barragán Montaña, Laura, Sergio Alejandro Méndez Vizcaya, Nicolás Velásquez Hernández y José Ricardo Arias Trujillo (eds.) *Iglesia católica, arte y secularización en Colombia en las décadas de 1960 y 1970*, Bogotá, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia.
- Díaz-Granados, José Luis. "El Partido Comunista Colombiano y la cultura" versión electrónica en <http://semanariovoz.com/el-partido-comunista-colombiano-y-la-cultura>
- Herrera Buitrago, María Mercedes, 2011. *Emergencia del arte conceptual en Colombia (1968-1982)*, Bogotá, Pontifica Universidad Javeriana.
- Esquivel, Catalina, 2014. "Teatro La Candelaria: memoria y presente del teatro colombiano. (Perfil de su poética con énfasis en las primeras obras del siglo xx)", Tesis doctorado en Lengua y literatura catalana y estudios teatrales, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona.
- León Palacios, Paulo César, 2013. "La Mama: teatro y redes en Nueva York, Bogotá y Ciudad de México, 1961-1976", México, Tesis de Doctorado en Historia, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- _____. 2017. "Una experiencia estética de lo político: el teatro en Bogotá durante los años 1960 y 1970" en *Historiello, Revista de Historia Local y Regional*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, vol. 9, no. 17, enero-junio, pp. 51-82.
- Lucena, Clemencia, 1975. *Anotaciones políticas sobre la pintura colombiana*, Bogotá, Ediciones Bandera Roja.
- _____. 1984. *La revolución, el arte, la mujer*, Bogotá, Ediciones Bandera Roja.
- Medina, Medófilo, 1980. *Historia del Partido Comunista de Colombia*, Bogotá, CEIS.
- Ministerio de Cultura, Dirección de Artes, Área de Teatro y Circo, 2014. *Grandes creadores del teatro colombiano, Teatro Libre, 40 años*, Bogotá, Ministerio de Cultura, Dirección de Artes, Área de Teatro y Circo.
- Montilla V., Claudia, 2004. "Del teatro experimental al nuevo teatro, 1959-1975" en *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, Universidad de los Andes, no. 17, febrero, pp. 86-97.

- Prada Prada, Jorge, 2017. “Teatro en el siglo xx. Tejido de representaciones simbólicas en la construcción de un teatro nacional”, Bogotá, Tesis de Maestría en Estudios Artísticos, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes ASAB.
- Traba, Marta, 1974. *Historia abierta del arte colombiano*, Cali, Secretaría de Educación Departamental del Valle del Cauca.

TERCERA PARTE

Izquierdas y guerrillas en América Latina

Partidos y movimientos de izquierda en Jalisco: de 1926 a 1981

María Guadalupe Moreno González

Introducción

La izquierda es una acción organizada, una actitud y práctica social que tiene por finalidad la rectificación progresiva de las desigualdades que la derecha considera naturales e inevitables. Su forma de manifestación bien sea a través de partidos políticos o a través de movimientos sociales implican una toma de posición política vinculada a los contextos sociopolíticos de México del siglo xx.

En México y en Jalisco de 1919 a 1981 se contó con una gran diversidad de organizaciones, proyectos y experiencias que se autocalificaron de izquierda, en éstas existieron una serie de actores colectivos e individuales y con ellos la diferencia de su carácter de clase y cada uno respondió al escenario político y social de su época.

La noción de las izquierdas, exhorta a pensar en las dimensiones de análisis, de reflexión, de toma posición y de manifestación que se han elaborado alrededor de este concepto. En la mayoría de los casos, a pesar de que “la izquierda” es un término utilizado de forma cotidiana no se precisa su significado cada vez que se usa. De tal manera, que para definirla o referirse a ella, va desde la toma de posición política hasta sus formas de manifestación social y tiene como objetivo abolir las estructuras de dominación que la derecha contempla, exaltando la búsqueda de la igualdad, la justicia social y la libertad.

El concepto de izquierda es una construcción social que se ha modificado a lo largo del tiempo, es heterogénea y múltiple y responde a las construcciones históricas y sociales que la generan y le dan uso y sentido.

Por ello, la tradición histórica de izquierda ha sufrido una serie de transformaciones con los grandes cambios mundiales acaecidos en el último cuarto de siglo: la revolución técnico-científica y sus consecuencias sociales, políticas y económicas (Castells, 1999), los procesos de globalización (García, 1999) y expansión financiera, el derrumbe del bloque socialista (Castells, 1999), los avances de la democracia liberal, así como la agudización de la pobreza y la degradación del medio ambiente (Castells, 1999), la desigualdad norte-sur y los problemas de carácter étnico han contribuido al cuestionamiento de las alternativas marxistas y socialistas tanto en su teoría como en su práctica y el pensamiento de izquierda parecía encontrarse en un proceso de refundación, en el que el propio término izquierda cayó en relativo desuso e incluso se le relegaba a un sentido exclusivamente decimonónico porque se pensaba que había perdido sentido con los cambios ya mencionados.

Sin embargo, paradójicamente, cuando se creía que era un tema pasado de moda, algunos teóricos sociales contemporáneos entre ellos Norberto Bobbio (1996), Giovanni Sartori (1996), Alain Touraine (1999) han retomado la izquierda en el debate de lo social, tratando de establecer una nueva forma de abordar este objeto que, al lado de las teorías de la globalización y de la informática, resurge su análisis.

En este mundo globalizado, caracterizado por un avance científico y tecnológico sin precedente existe un repunte de las discusiones e ideologías que se han definido de izquierda ante una crisis del sistema capitalista que redundo en una crisis humanitaria *sui generis*, causada por las crisis ambientales, alimentaria, energética y financiera que ponen de relieve y cuestionan el neoliberalismo.

En el último cuarto del siglo xx en América Latina, con la excepción de México y Colombia, han surgido Estados que se autoproclaman de izquierda, que van de una social democracia con tintes neoliberales como el caso de Brasil, Chile y Bolivia a un populismo radical como el caso de Venezuela.

Los primeros izquierdistas mexicanos partían de la convicción inicial y globalizadora de que al enemigo sectario “de clase” había que destruirlo mientras se llevaba a cabo la revolución, que el Estado era tan sólo la fuerza protectora del capital y una máquina de opresión que debía desaparecer a toda costa y que bastaba la revolución para fundar la nueva sociedad, igualitaria y libre de

opresores; sin embargo estas premisas no fueron aplicadas y parecieran obsoletas, porque entre otras cosas “...ya no es la industria la que impone su dominio sobre las actividades económicas y los fenómenos sociales, sino la informática y los servicios que comprenden una amplia gama que va desde la educación y el cuidado de la salud hasta las finanzas, el transporte y el entretenimiento”(Semo, 2003, p. 17). Sin embargo, y paradójicamente, las problemáticas de justicia y equidad social siguen sin resolverse en un mundo globalizado y democrático; y la izquierda democrática en México, sigue con los problemas que caracterizaron a las izquierdas comunista y socialista mexicana: divisiones y luchas internas, escisiones, sectarias, además de no ser la alternativa de las clases populares y de amplios sectores sociales que no comulgan con la derecha.

El presente documento se aproxima a las trayectorias partidarias de Jalisco, de la izquierda comunista, de su paso por la izquierda socialista hasta llegar a la izquierda democrática y su vinculación con los principales movimientos sociales de la entidad, como precedente de lo que la izquierda es hoy en la entidad y en México.

Aproximaciones conceptuales de la izquierda

El antecedente inmediato de que el origen del término izquierda con sentido ideológico, arranca de la Convención de la Revolución Francesa, al final del siglo XVIII. Desde entonces, en el lenguaje común “izquierda es empleado para indicar el despliegue del progreso y del cambio, todos aquellos que se empeñan en renovar el orden existente pertenecen de derecho a esta categoría. Por lo tanto, una izquierda, en cuanto partidaria del cambio, existe en cualquier organización política, económica, social y cultural” (Bobbio, 1988, p. 862).

El concepto y la relación de la izquierda con Occidente infiere al análisis de dos dimensiones de la izquierda: la liberal y la democrática. “La primera es la tradición liberal,¹ que cuenta con dos versiones principales. Común a ambas es

¹ Corriente doctrinal que apareció a finales del siglo XVIII y se desarrolló plenamente en los siglos XIX y XX. Que proviene del Liberalismo, concebido este como un movimiento intermedio entre el conservatismo social y el socialismo, de suerte que es partidario de la reforma, pero sin violencia. Su base social es la clase media más que la aristocracia establecida o

el énfasis en la libertad individual respecto del Estado, y la segunda interpretación puede reducirse, a la exigencia de que la esfera política no interfiera en la libertad del individuo” (Agnes, 1985, p. 48).

La segunda dimensión izquierdista es la tradición democrática que no se confunde con la liberal, el analizar aquí la relación entre liberalismo y democracia no es el sentido de este apartado, por lo que me remitiré a especificar que para una posición liberal doctrinaria esta distinción no tiene sentido. Dentro de esta acepción la izquierda se caracteriza por una tendencia dinámica a la eliminación, transformación, modificación o suspensión de la lógica capitalista.

Massimo Modonesi (2003, p. 15) en un intento por definir a la izquierda señala que es “un posicionamiento político fundado en un cuestionamiento del statu quo a partir de una serie de principios y valores expresados en la tríada ideal surgida en el 89 francés: libertad, igualdad, fraternidad. Es comúnmente aceptado que ésta es la matriz ideológica de donde nace el movimiento socialista moderno en sus múltiples variables”.

El concepto de izquierda, no sólo coincide con los del socialismo o del comunismo y no se agota en los mismos, sino que se ubica en plano distinto porque no expresa una identidad política sustancial, un ideal determinado, un modelo de sociedad, un proyecto de convivencia y un programa para ejecutarlo, que estén fundados en una ideología determinada, en una visión del mundo, en una constelación de valores, sino que indica el lugar del espacio político, o sea una posición (Bovero, 2006, p. 26). Para Bovero, la izquierda es un concepto relativo o mejor dicho relacional, y los caracteres sustanciales que permiten identificar

la clase trabajadora. Coincide con una serie de instituciones democráticas (sufragio, asambleas representativas, poder ejecutivo responsable ante el cuerpo electoral). Llevo a cabo una notable obra institucional: el Estado constitucional representativo, reconocedor de una tabla de derechos y libertades básicas, garantizador suscitador y encauzador de la opinión pública, de la separación de los poderes para que prospere la libertad del individuo y no sufra su seguridad personal. Configuró normativa e institucionalmente la imagen del Estado de derecho. En el orden político el liberalismo se fundó en el respeto a los derechos individuales, aunque también en el interés por mejorar el bienestar humano, sin compulsiones ni intervención por parte del gobierno.

a los sujetos políticos que ocasionalmente se ubican “a la izquierda” cambian cuando cambian los términos de la relación.

La izquierda como fenómeno político, ideológico y social no es homogénea, sino más bien heterogénea en respuesta a las construcciones históricas y sociales que se van generando, construyendo, apropiando y determinando por los actores sociales que le dan uso y sentido en situaciones concretas. Por ello, más que identificar una izquierda homogénea es más conveniente a las izquierdas en relación a su contexto social.

Existen algunas características distintivas que pueden establecerse en la izquierda como constantes en su historia de más de dos siglos, con “sus varios componentes y más allá de las ásperas divergencias entre sí, esto es la socialdemocracia, el laborismo, el socialismo reformista, el marxismo, el comunismo y hasta la actual izquierda extraparlamentaria, tienen derecho o pretenden dirigir la lucha de la clase obrera contra la burguesía capitalista” (2006, p. 863).

La izquierda a su vez se clasifica por sus formas de lucha y por la expresión de sus demandas de tres maneras definidas y contrarias entre sí, la *izquierda moderada* ó *izquierda institucional*² reflejada principalmente con partidos políticos y la *izquierda extrema o radical*³ que se identifica con los movimientos sociales, los movimientos armados, y la *izquierda que no es institucional ni radical*, sino más bien una especie de izquierda contestataria desarticulada, fragmentada que refleja cualquier tipo de insatisfacción con las desigualdades causadas por el capitalismo y tiene un carácter más individual que colectivo.

De esta forma, a pesar de que la izquierda represente casi siempre un tipo de “insatisfacción” respecto del orden social, económico y político establecido y que ideológicamente luche por instaurar la igualdad como fundamento de toda acción humana y de toda práctica social, no todas las posiciones de izquierda son necesariamente acciones organizadas o articuladas.

La izquierda se representa en partidos políticos, movilizaciones ciudadanas, acciones guerrilleras y no guerrilleras, en acciones desarticuladas y/o en una

² Formada principalmente por los reformistas, los cuales intentan introducir el nuevo orden a través del cambio gradual de las viejas estructuras.

³ Constituida por los revolucionarios, es decir, aquellos que persiguen un cambio violento.

gran parte en el imaginario social, por tanto la clasificación institucional, no institucional o radical, resultan para este análisis categorías que difícilmente en la práctica social de la izquierda se ubiquen de manera definida y concreta, generalmente se manifiestan de manera paralela y en muchas ocasiones con los mismos actores de una u otra forma.

La izquierda ha tenido un especial interés por lo social y económico. Sus movimientos han procedido de las clases y sus intelectuales han tratado de aplicar a esos estratos inferiores un espíritu de cohesión y una identidad de criterio, puesto que si no ha elaborado una teoría clara de lo que ha de ser la organización política, ha sabido impregnar de contenido económico y social los esquemas de las estructuras políticas conocidas. Ha tratado de instaurar la libertad concreta primero, que es una forma de igualdad y ha aspirado a instaurar la igualdad como fundamento de toda acción humana y de toda práctica social.

En conjunto, la izquierda se define como una acción organizada, una actitud social y práctica para abolir las estructuras de dominación que el capitalismo considera naturales e inevitables en pro de tres valores fundamentales e inalienables al ser humano: la justicia, la igualdad y la libertad.

Las izquierdas en México y Jalisco durante el siglo xx

En México en el siglo xx se contó con una gran diversidad de organizaciones, proyectos y experiencias que se autocalificaron de izquierda, en las que existieron una serie de actores colectivos e individuales y con ellos la diferencia de su carácter de clase representados en: partidos políticos, sindicatos independientes, movimientos sociales de diversa índole: populares, campesinos, obreros y estudiantiles.

La izquierda mexicana no se limitaba sólo a la militancia partidaria, sino que, contaba con la incorporación de pintores, dibujantes, profesores y escritores en diferentes ciudades mexicanas que se habían acercado al pensamiento filosófico y político crítico del poder del dinero y de la política autoritaria. Entre estos, los más notables pintores mexicanos de la primera parte del siglo xx formaron parte

del Partido Comunista Mexicano,⁴ se reconocieron como destacados militantes y líderes del comunismo mexicano ellos: Diego Rivera, Frida Khalo, David Alfaro Siqueiros, Javier Guerrero.

Por otra parte, los principales intelectuales de la izquierda no comunista fueron Vicente Lombardo Toledano y Narciso Basols, y una serie de profesores, escritores o ensayistas que simpatizaran y enriquecieron el pensamiento de izquierda entre ellos, encontramos a Heberto Castillo, Arnoldo Martínez, Demetrio Vallejo, Valentín Campa, Gilberto Rincón Gallardo entre otros.

Barry Carr (1996) reconoce sólo a *una izquierda mexicana* y la define en primera instancia de forma institucional a través de partidos políticos, por la relación entre el pensamiento marxista y el movimiento comunista mexicano.

Arnaldo Córdova (1986, p. 17), señaló que en México, fueron europeos los que introdujeron las ideas revolucionarias a través de experiencias y relaciones personales y esto en cierta medida marco la forma de hacer y entender a la izquierda, porque, según su explicación, a México no llegaron revolucionarios marxistas o social demócratas, sino preferentemente anarquistas, radicales y sectarios, que no creían en la acción de masas, preferían la clandestinidad y el golpe de mano, y en cierta medida éste es el origen de las características que acompañan a la izquierda en sus distintas etapas.

Los análisis de la trayectoria de la izquierda mexicana en el siglo xx tienen en común un eje estructurante: el Partido Comunista Mexicano a pesar de no ser la única expresión de izquierda, fue una de las instituciones políticas de izquierda más antiguas en la vida política y social de México. Por ello, el proceso de surgimiento, de consolidación, de rupturas y fragmentaciones internas del Partido Comunista en Jalisco es clave para entender la situación de las izquierdas.

La década de los cincuenta y los primeros años de los sesenta del siglo xx (Santamarina: 1982), son claves para explicar la situación que la izquierda mexicana partidista experimentaba, puesto que a pesar de su reducida influencia política y su escasa membresía había un acendrado divisionismo a la vez que se compartía el factor ideológico: *de ser profundamente antiyanqui y nacionalista*.

⁴ Reconocido como el Partido de izquierda de mayor trayectoria en el país, con una vigencia de 61 años, de 1919 a 1981.

Los socialistas y los comunistas mexicanos de esas dos décadas y antes del 1968 se reducían a pocos miembros en las siguientes organizaciones:

- PCM fundado en 1919;
- El Partido Obrero Campesino Mexicano (POCM) fundado entre 1949 y 1950 con expulsados del PCM;
- El Partido Popular Socialista (PPS fundado en 1948 como Partido Popular y transformado en Socialista en 1960);
- Lucha Obrera (organización trotskista, fundada en 1960);
- Partido Obrero Revolucionario (POR) agrupación trotskista fundado en 1959;
- Liga Obrera Marxista (trotskista) fundada en 1960;
- Partido Comunista Bolchevique (PCB) escisión del PCM en 1960;
- Liga Leninista Espartaco (LLE) escisión del PCM encabezada por José Revueltas en 1962;
- Liga Comunista Espartaco (LCE) desprendimiento de la LLE en 1966;
- Partido Socialista de los Trabajadores (PST) reconocido oficialmente con la Reforma Política de 1977;
- Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) partido con registro, definido por la corriente de Izquierda Revolucionaria;
- Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT) dirigido por Heberto Castillo y Demetrio Vallejo, con tendencia nacionalista revolucionaria de izquierda también obtiene registro;
- Partido Obrero Socialista (POS) surgió en 1979, arrastró consigo a importantes contingentes populares que tenía el PRT; y
- Partido Social Demócrata (PSD) proponía una socialdemocratización de la Constitución.

La reforma política de 1977 sin duda se convirtió en un parteaguas de la forma de hacer y ser de la izquierda mexicana, puesto que entre otras cosas, implicaba la posibilidad de participar en las elecciones y a su vez, se hizo más evidente la contraposición entre los distintos proyectos que albergaban la izquierda socialista mexicana de finales de los años setenta. A pesar de estas contraposiciones surgió a nivel nacional la idea de unificar a la izquierda con la

disolución del PCM y la fundación Partido Socialista Unificado de México (PSUM) en 1981, este proyecto duró pocos años al no ser capaces de superar las dificultades internas se funda el Partido Mexicano Socialista (PMS) en 1987 y en 1989 se funda el Partido de la Revolución Democrática (PRD), que durante los años 2000 al 2006 fue el partido de izquierda y la tercera fuerza política de México con los problemas añejos de la izquierda mexicana. Estos cambios ideológicos de la izquierda comunista, a la socialista y a la democrática se pueden entender con relación a las dinámicas sociopolíticas que el sistema político mexicano fue generando. Sin embargo y paradójicamente como la trayectoria de las izquierdas partidistas lo ha demostrado no son las condiciones y situaciones externas, sino las internas los principales obstáculos para su desarrollo, instauración y reconocimiento social.

Con respecto a las organizaciones que se generaron alrededor de los partidos de izquierda fueron numerosas y entre las más importantes se encuentran: Unidad de Izquierda Comunista (UIC) originada en una Asamblea Nacional Permanente que se escindió del PCM en 1973. Corriente Socialista (CS) de escisiones del PCM en 1973, con posiciones muy radicales. Liga Obrera Marxista (LOM) adherida a la tendencia internacional del Pierre Lambert, con su fuerza en algunos ejidatarios de Veracruz, la Unión de Lucha Revolucionaria (ULR) surge de una escisión de la CS, aliada de los trotskistas del PRT en las elecciones de 1982. Algunas organizaciones menores y más dispersas en las que sobresalían: la Organización de la Izquierda Revolucionaria-Línea de Masas (OIR-LM), la Organización Revolucionaria Punto Crítico (ORPC) “nacida en 1983, alrededor de una publicación titulada *Punto Crítico* que había empezado a circular en 1972, se caracterizaba por la presencia de un buen número de destacados dirigentes populares, ligados al sindicalismo independiente y a la Asamblea de Barrios (AB), debida a su presencia en las universidades públicas y a la circulación de la revista” (Modonesi, 2003. p. 60).

La ORPC y la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) que retomó el nombre de una organización guerrillera se identificaron por condenar el “electoralismo” y la aceptación de la lógica de la reforma política (Modonesi, 2003, p. 30). Se identificó a estas organizaciones como parte de la Izquierda revolucionaria, que no compartía la transformación que la izquierda comunista nece-

sitaba desarrollar por el contexto histórico social; este postulado se vio en la guerrilla rural con la ACNR de Genaro Vázquez y el Partido de los Pobres de Lucio Cabañas.

El Movimiento del 68, fue el punto de partida de una nueva crisis de alternativas de la izquierda reflejadas en la creación de agrupaciones radicales, entre ellas: Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR), Frente Urbano Zapatista (FUZ), Comandos Armados del Pueblo (CAP), Frente Estudiantil Revolucionario (FER) fundado en Guadalajara en 1970 para combatir la dictadura mafioso-priísta que la Federación de Estudiantes de Guadalajara (FEG) había instaurado en la Universidad de Guadalajara, este movimiento evolucionó rápidamente, cuando tras los golpes del invierno de 1971-1972, se impuso a todos los grupos la necesidad de replantearse sus actividades en el seno del FER y de esta agrupación surgieron las siguientes tres:

Frente Revolucionario Armado del Pueblo (FRAP), escisión del FER, *formado por un grupo que había participado en la dirección regional de PCM en Jalisco*, que planteaba una lucha nacional, general y no sólo local, se decidió por la táctica político militar.

Unión del Pueblo en la que se integraron varios ex-militantes de la Juventud Comunista en Jalisco y que sobrevivió de alguna manera para constituirse en el Ejército Popular Revolucionario, que ahora tiene su principal zona de acción en Oaxaca y el sur del país.

La Liga Comunista 23 de septiembre, formada en Guadalajara Jalisco en 1971, como resultado de la reflexión del movimiento del 68 y en particular sobre la lucha del movimiento estudiantil, se transformó en la manifestación más radical que llevó a varios estados, entre ellos a Jalisco a la guerrilla urbana.

Estas manifestaciones y organizaciones al margen de la izquierda partidaria son prueba de que amplios sectores de la población no coincidían con el sistema político cooptado por la hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI), que se autoproclamó en teoría como el partido emanado de la revolución

capaz de impartir la tan anhelada “justicia social” y en la práctica con intolerancia y represión a cualquier manifestación crítica de su acción.

Sin duda alguna, la organización mexicana que sirvió de base o de “incubadora” de las diversas formas de manifestación de izquierda en México y en Jalisco fue el Partido Comunista Mexicano y un referente necesario para entender la evolución de la izquierda con el PSUM.

El PCM, en 1979 empezó las maniobras unitarias articulando la Coalición de la Izquierda y, en 1981, en su XIX Congreso, después de un intenso proceso de revisión ideológica, se disolvió y dio paso al Partido Socialista Unificado de México (PSUM) en el cual confluyeron el Partido Socialista Revolucionario (PSR), el Movimiento de Acción y Unidad Socialista (MAUS), el Partido del Pueblo Mexicano (PPM) y el Movimiento de Acción Política (MAP). El MAUS y el PSR eran antiguos desprendimientos del PCM.

La transformación de la mayoría de las fuerzas de izquierda basados en el discurso comunista a un proyecto unificador con discurso socialista con la creación del PSUM, reflejó el cambio o la nueva etapa de la izquierda mexicana, “caracterizada por una nueva revolución, finalmente caracterizada como socialista; en la táctica política concreta, por la lucha desarrollada exitosamente por la libertad política que lo llevó a conquistar sus derechos electorales, y ...en el terreno de la estrategia, se planteó la relación indisoluble entre la lucha por la democracia política” (Domínguez, 1982, p. 30).

Un aporte importante que se logró con el PSUM fue romper con el bipartidismo nacional y vislumbrar la posibilidad en un escenario complejo, la inserción de la izquierda en la arena política del país y de constituirse en un mediano plazo en la tercera fuerza política y de oposición reconocida.

De hecho el proceso de unificación fortaleció la posición de quienes creían en la viabilidad de la convergencia con sectores progresistas del partido gobernante alienados por el giro cada vez más conservador del gobierno. Esta nueva etapa de la izquierda mexicana fue la antesala de la izquierda contemporánea al disolverse en 1989 el PSUM y formar el PRD en 1989, una izquierda de posición democrática. De todo este proceso, Jalisco fue partícipe y en la actualidad su izquierda no puede entenderse sin los precedentes que se describirán.

Trayectoria de la Izquierda Institucional en Jalisco

Las izquierdas en Jalisco de los años cincuenta a los ochentas fueron las siguientes: Izquierda Comunista,⁵ Socialista,⁶ Socialismo democrático,⁷ Maoísta⁸ y Trotskista.⁹

De estas izquierdas, el Partido Comunista Mexicano fue uno de los más representativos los años sesentas y setentas; y fueron varias las formas de organización y manifestación de la sociedad jalisciense que desafiaron a los gobiernos tanto nacional como estatal, calificados de autoritarios, intolerantes y represores a cualquier ideología y expresión en contra del régimen establecido.

El Partido Comunista en Jalisco fue una organización que siguiendo un esquema tradicional en el que ideológicamente se identificó con el esquema

⁵ Comunismo: su objetivo inmediato es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios: constitución de los proletarios en clase derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del Poder político por el proletariado (la mayúscula en Poder es del original) Marx, Carlos y Engels, Federico (1960) *Manifiesto del Partido Comunista* Obras Escogidas en dos tomos, Tomo I, Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, p. 35. Así mismo en el Manifiesto de 1848 Marx y Engels, señalan que los comunistas eran el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás; teóricamente tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletariado. Lenin lo llamaría la vanguardia de la clase obrera.

⁶ Para Marx, el socialismo es justicia, decía “hablamos de aquella justicia que está basada únicamente sobre la conciencia humana, la justicia ha de ser encontrada en el conocimiento de cada hombre –hasta en los niños– y que puede ser expresada en una sola palabra: equidad”. Rodríguez, Araujo Octavio, (2002). *Izquierdas e Izquierdismo*. Siglo XXI Editores. México, p. 43.

⁷ Corriente de izquierda que defiende la democracia incluso la liberal contra las formas autoritarias de cualquier grado, con el ánimo de ampliar, desde el poder, este tipo de democracia a los ámbitos social y económico. *Ibid.*, p. 101.

⁸ Corriente de izquierda basada en los postulados y seguidores de Mao Tse Tung.

⁹ Corriente de izquierda basada en los seguidores de León Trotski.

marxista leninista,¹⁰ adoleció de suficiente elaboración propia y de una vida orgánica estructurada, que no le permitió articularse de manera representativa al proyecto nacional, aunado a la imagen que se difundió de la sociedad jalisciense hasta la tercera parte del siglo xx, caracterizada por un conservadurismo social y la existencia de un aparato político-policíaco y militar de control y represión que garantizaba el orden y la tranquilidad en la entidad.

El pc fue una de las primeras organizaciones que se involucró en los cambios que a mediados de los años setentas modificaron el movimiento comunista internacional, lo que se tradujo en el inicio de una serie de modificaciones organizativas que difícilmente llegaron a trascender a la práctica.

A pesar de que se reconocían en la agenda de los comunistas nuevos problemas: integración y hegemonía de la dirección, de la representación, la democracia interna, las corrientes dentro del partido, la relación con el movimiento obrero y social, y de que algunas de estas cosas se habían integrado a los últimos programas, en la vida cotidiana de su militancia, fue difícil deshacerse de posiciones dogmáticas y del esquema anquilosado que tenía como rasgos implícitos la intolerancia, la lucha interna por mantener los puestos de dirección, la idea de ser depositarios de la verdad, etc. se manifestaron al involucrarse en la diferente composición del partido unitario lo que significó un enfrentamiento interno que se tradujo en un agudo desgaste de los cuadros comunistas.

El pcm inició su proceso de renovación en 1960, dentro del marco del xiii congreso nacional, mismo que se consolidó en 1977 cuando alcanzó una madurez programática estatutaria en los Congresos xviii y xix, que a pesar de ser a nivel nacional, por la lógica interna del partido tenía una implicación directa con la vida estatal y esto se relegó en el xi.

En el año de 1975 el pc de Jalisco convocó a un ejercicio sin precedente de consulta y de registro en el que se obtuvo una importante cantidad de simpatizantes que fue la antesala para que el pcm entrara en la dinámica electoral de 1976 se inició un proceso de crecimiento y de conversión del pcm en una organización que actuaba cada vez más en la vida política del Estado, esto le representó

¹⁰ Es decir, regidos por el centralismo democrático y en búsqueda de la dictadura del proletariado.

por una parte, el distanciamiento de otros grupos de izquierda en México que no compartían la práctica de competir en un proceso electoral, porque consideraban, que era legitimar al gobierno priísta, aunque por otro lado le permitió abrirse a la lucha por la democratización del país y buscar el socialismo como un legado ideológico heredado a las nuevas generaciones políticas de izquierda.

El PCM participó en las elecciones federales de 1976, obteniendo el 5.5% de los votos. Una década más tarde, los partidos de orientación socialista conseguían alrededor de 10% de la votación total (Semo, 2004, p. 133) por lo tanto, no puede negarse el aporte que hizo el PCM para la democratización y posteriormente la real posibilidad de alternancia partidista.

A partir de 1976 se inició un proceso de reorganización y reagrupamiento de la izquierda mexicana que culminó con la disolución formal del Partido Comunista Mexicano y la creación de dos amplios partidos de izquierda: el Partido Socialista Unificado de México (PSUM) formado en 1981 y el Partido Mexicano Socialista, fundado en 1987.

En 1979, recién obtenido su registro electoral el PCM, iniciaron las maniobras unitarias articulando la Coalición de la Izquierda, en su XIX Congreso Nacional, después de un intenso proceso de revisión ideológica, se disolvió y dio vida y espina dorsal al Partido Socialista Unificado de México (PSUM) en el cual confluieron el Partido Socialista Revolucionario (PSR),¹¹ el Movimiento de Acción y Unidad Socialista (MAUS),¹² el Partido del Pueblo Mexicano (PPM)¹³ y el Movimiento de Acción Política (MAP).

El PSUM se fundó en noviembre de 1981 con la fusión de estas cinco tendencias y partidos políticos. Su ideal era ser un partido que basaría su acción en los principios del socialismo científico, lo cual era la principal garantía para que el partido obrero no fuera presa del reformismo ni se obstaculizara. Debería ser un partido que en su declaración estableciera el reconocimiento de la lucha de clases. Su concepción debería ser internacionalista y patriótica a la vez pero no nacionalista. El partido unificado debería de basar su unidad a un programa

¹¹ Antiguo desprendimiento del PCM.

¹² Antiguo desprendimiento del PCM.

¹³ Escisión de la izquierda del Partido Popular Socialista (PPS).

revolucionario sobre la base crítica del capitalismo mexicano, el camino de México al socialismo y las tareas podían hacerlo posible.

Para que el proceso de unidad orgánica en la entidad prosperara debía realizarse sobre bases firmes, los partidos que participarían en la fusión debían poner en práctica algunos acuerdos que permitiera superar diferencias políticas.

Pero la solución a los problemas estructurales que no se superaron en el PCM, no se solucionaron con la unificación, de hecho fue un partido que tuvo una duración de 8 años aproximadamente. En general el discurso político del PSUM todavía se centraba en torno a la relación entre el partido y el estado, problema antiquísimo de la izquierda mexicana, que no acababa de convertirse en la representación de las masas y la convergencia no le alcanzó para constituirse como tal. Para Arnoldo Martínez el PSUM

fue simplemente la salida encontrada por la dirigencia comunista a la crisis interna del PCM y en su fracaso se situaría la verdadera crisis del comunismo mexicano: en la incapacidad de dirigir un proyecto ampliado, en la crisis de su dirección histórica. (Martínez, 1971, p. 56)

Al interior del PSUM el proceso de articulación y unificación fue proceso demasiado complejo que no llegó a consolidarse como tal. De hecho el proceso de unificación pudo haber fortalecido la posición de quienes creían en la viabilidad de la convergencia con sectores progresistas del partido gobernante alienados por el giro cada vez más conservador del gobierno.

En las elecciones de 1988, una gran coalición llamada Frente Democrático Nacional, constituida por partidos de centro-izquierda y por disidentes del gobernante PRI logró constituir una amenaza importante para el dominio del partido oficial en la política mexicana, puesto que alrededor de Cuauhtémoc Cárdenas se integraron dirigentes locales de grupos de izquierda y movimientos populares, aglutinados alrededor Cárdenas, “el objetivo era, más que la construcción de un partido, el acceso a la presidencia” (Semo, 2004, p. 118).

En 1987-1988 lo que parte de la izquierda había esperado y anunciado sucedió. Se produjo una importante escisión dentro del partido gobernante y se constituyó la Corriente Democrática en torno a la figura de Cuauhtémoc

Cárdenas, en las elecciones de 1988 y la posibilidad de llevarlo a la presidencia generó una movilización sin precedente, se lograron aglutinar a su alrededor varios movimientos que lo consolidaron. Posteriormente surge el PRD y el movimiento toma otra vertiente.

La última y decisiva etapa de este remolino de sucesos extraordinarios fue el lanzamiento formal de un nuevo partido, el PRD, constituido por el núcleo de la izquierda independiente Partido Mexicano Socialista (PMS) y las fuerzas disidentes del PRI y con ello una perspectiva del futuro de la izquierda en México, con un viraje de socialista a democrática, y en él el gran sueño de la izquierda mexicana: la construcción de un partido de masas. La mayoría “de los intelectuales vieron en el PRD la posibilidad de crear, en medio de una crisis nacional, la gran alternativa al poder de la tecnocracia gobernante; la gran fuerza de oposición capaz de reorientar al país por un camino de desarrollo económico, democracia, justicia social y soberanía (Semo, 2004, p. 119).

Pero todas estas esperanzas se desdibujaron, en la actualidad lo más notable es el alejamiento de los intelectuales, ni la presidencia, ni el segundo lugar como fuerza opositora, ni ser representante de masas se han cumplido.

Una constante a lo largo de la historia del PRD ha sido la incorporación de grupos desprendidos o ex militantes del Partido de la Revolución Institucional (PRI). En la actualidad el PRD vive una de sus crisis más profundas generando la división interna por la presidencia nacional, mientras que en la entidad el PRD se distingue por una diluida y cuestionada presencia política y pública.

A la fecha el PRD no ha logrado ser una figura de peso político o ideológico en la entidad ni mucho menos representante de los sectores más vulnerables.

La Izquierda no institucional en Jalisco y la respuesta del Estado

Las luchas y movimientos sociales contemporáneos de carácter socialista desde 1968 hasta mediados de los años setenta fueron una constante a pesar de la represión nacional y local, era evidente tanto en los sectores populares como en el medio intelectual, donde circulaba ampliamente el pensamiento marxista, que ocupaba espacios importantes de difusión en las universidades públicas y en una serie de publicaciones políticas. Jalisco no fue ajeno a esto y en el estado y entre los movimientos más representativos se encuentran el Movimiento Médico del

Hospital Civil, el Movimiento Magisterial, el Movimiento Estudiantil y la manifestación más radical conocida como la Guerrilla Urbana de los años setenta.

La década de los setentas se caracterizó en Jalisco por las incontables aprehensiones ilegales y torturas que cometieron las corporaciones policíacas contra todo sospechoso subversivo.

El doctor Alfonso Partida Labra, miembro del PC desde 1953, protagonista del movimiento médico del Hospital Civil, fue cesado del hospital el 16 de marzo de 1968 por pistoleros de la Federación de Estudiantes de Guadalajara (FEG), dirigida en ese entonces por Enrique Alfaro Anguiano, así mismo fue suspendido como profesor de la Universidad de Guadalajara.

Hacia 1970 sufrió de nuevo la represión luego de que un grupo del Frente Estudiantil Revolucionario (FER) tomó la Casa del Estudiante. Esta represión se llevó a cabo a pesar de que Partida Labra no tenía ninguna relación con el FER. Estuvo detenido ocho días, luego lo dejaron en libertad sin acusarlo de nada.

Samuel Meléndrez Luévano¹⁴ menciona las brigadas de propaganda efectuadas por la izquierda, entre ellas de algunos militantes del PCM, considera que la represión a los disidentes estudiantiles contribuyó a generar el clima de violencia ocurrido en esta ciudad.

Jalisco en 1968 se caracterizó porque fue una de las pocas entidades que no se solidarizó con el movimiento estudiantil de 1968, sin embargo, existió interés por un grupo de estudiantes de las facultades de Filosofía fueron detenidas por la FEG para evitar que se sumaran a la manifestación. El PCM realizó actividades propagandísticas, pero éstas no fueron lo suficientemente fuertes para hacer eco en la sociedad jalisciense, menos aún en el ámbito nacional.

Claudio Palacios Rivera, militaba en el PCM, fue detenido en este periodo por los menos una docena de ocasiones por la Dirección Federal de Seguridad (DFS), la razón que él explica de la serie de detenciones y de torturas que cometían contra él, era porque a “como diera lugar” se pretendía ligar al PCM con la guerrilla. “No encontraban como ligarlo” (de Dios Corona, 2004, p. 51), luego de que, miembros de las Juventudes Comunistas se pasaron a los grupos armados.

¹⁴ Entrevista realizada el 06 de junio de 2004.

Lo que contribuyó a que no lo desaparecieran, considera Palacios Rivera, era que nunca se negó que pertenecía al PCM. El acoso policiaco disminuyó hasta 1976, año en que el PCM solicitó oficialmente su registro como partido político y postularon de manera abierta, pública como candidato a la Presidencia de la República al líder ferrocarrilero Valentín Campa.

El PCM enfrentó nuevos ataques años después. “En 1979 a José Luis Rodríguez, quien luego fuera regidor del Ayuntamiento de Zapopan, le colocaron una bomba en su casa, y una camioneta del partido fue incendiada frente a las oficinas, en pleno centro histórico” (De Dios Corona, 2004, p. 50).

Las Juventudes Comunistas (JC) del PCM tuvieron una participación en el surgimiento del FER. De las filas de los jóvenes comunistas salieron cuadros que rompieron con la línea política del PCM y se integraron al FER.

En diversas escuelas y facultades de la Universidad antes del surgimiento del FER, se realizaba trabajo político opositor al grupo que dirigía a la institución y que lideraba Carlos Ramírez Ladewig. La mayoría eran pequeñas agrupaciones que se relacionaban con las JC. También las escuelas preparatorias de la Universidad incluyó a una serie de jóvenes miembros de las JC que pasaron al FER o a la guerrilla urbana.

En este sentido es importante hacer el deslinde entre los militantes del PCM y el FER, la guerrilla o la Liga 23 de septiembre, el PCM no respaldaba las medidas radicales y violentas, por ello cuando un militante simpatizaba con algunas de estas organizaciones automáticamente dejaba de ser parte del PCM. Sin embargo, a las autoridades federales o estatales vinculaban toda forma de manifestación en contra del régimen como acciones comunistas, por ello la represión se ejerció de manera general y sumamente violenta.

La FEG y los gobiernos locales bloquearon los espacios de participación política en Jalisco. Cuando surgió la guerrilla en 1973, el PCM diluyó la organización de las Juventudes Comunistas. *Liga 23 de Septiembre* “En Guadalajara fue en el único lugar donde la guerrilla urbana logró apoyo de barrios, eso hizo la diferencia (...) además de estudiantes, la guerrilla logró base social”, “Ninguno pensaba ser guerrillero, nuestra demanda inicial era democratizar la Universidad (...) pero el gobierno no dio otra opción”, dijo en entrevista Jesús Morales, ex

combatiente de las Fuerzas Revolucionarias Armadas del Pueblo FRAP” (Aguayo, 2001, p. 175) guerrilla también fundada y con operación en Guadalajara.

Para Aguayo (2001, p. 157), la guerrilla urbana de la década de 1970 en México fue consecuencia inmediata a la represión gubernamental y la peligrosidad de los movimientos armados disidentes fue exagerada por el gobierno ya que nunca representaron una amenaza por su número y por la falta de apoyo del gobierno de Cuba. Aguayo dejó Guadalajara a inicios de la década de 1970 por amenazas tras pertenecer a “los Vikingos”, una pandilla de los barrios marginados de la ciudad.

La Liga Comunista 23 de Septiembre operó en todo México. El secuestro de empresarios y políticos considerados como simpatizantes a favor del gobierno fue una de sus principales fuentes de financiamiento.

Entre la década de los setenta en la que se vivió esta turbulencia social, la respuesta del Estado no se hizo esperar y la represión fue decisiva para que la sociedad jalisciense cayera en un letargo hasta el año de 1988.

En 1988, tras la escisión del Partido de la Revolución Institucional (PRI) de Cuauhtémoc Cárdenas y el fraude electoral se generó un gran movimiento que logró aglutinar a grupos de izquierda y movimientos populares que hasta entonces no habían podido inspirar a la representación legal de sus seguidores.

Los retos y oportunidades, así como los peligros que salvaguardaban a la izquierda en su análisis sobre el nuevo equilibrio de fuerzas dentro de la “familia revolucionaria” pronto se hicieron nítidamente claros. En 1987-1988 lo que parte de la izquierda había esperado y anunciado sucedió. Se produjo una importante escisión dentro del partido gobernante y se constituyó la Corriente Democrática en torno a la figura de Cuauhtémoc Cárdenas, en las elecciones de 1988 y la posibilidad de llevarlo a la presidencia generó una movilización sin precedente, se lograron aglutinar a su alrededor varios movimientos que lo consolidaron. Posteriormente surge el PRD y el movimiento toma otra vertiente.

En 1994, con la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la izquierda que se ha aglutinado y organizado a su alrededor, ha centrado tanto la ancestral problemática indígena, unida a otras reivindicaciones de carácter democrático (Semo, 2004, p. 132) Este movimiento, en su aparición en 1994 sacudió al sistema político mexicano generando una solidaridad a sus

demandas de grandes sectores de la sociedad civil, tuvo una presencia importante durante los sexenios de Ernesto Zedillo y de Vicente Fox, con las caravanas nacionales, sin embargo en el último año se mantiene latente. En Jalisco tuvo una aceptación por sectores intelectuales principalmente, pero una vez que las jornadas o caravanas pasaban, todo volvió a “la calma”, de hecho, generalmente no se vincularon demandas ciudadanas o movimientos locales con el EZLN.

Comentarios finales

La elaboración de nuevos enfoques sobre la compleja realidad social y política del país necesariamente influye en Jalisco, no existe una desvinculación por las características de la izquierda, el rescate de la autonomía en el movimiento comunista y la indeclinable voluntad innovadora y unitaria de la última generación comunista, contribuyó a sentar las bases del surgimiento de la izquierda democrática. Así mismo, permitió superar los riesgos de la violencia que con el surgimiento de la guerrilla venían a presentarse como la familia revolucionaria para acabar con las fórmulas autoritarias del Estado mexicano.

Ni el PRD ni ninguno de sus dirigentes pueden encabezar a toda la izquierda del país. El surgimiento del EZLN, el fenómeno Andrés Manuel López Obrador, el renacimiento del pensamiento crítico como fuerza de opinión, el desencanto de la sociedad mexicana y tapatía ante la ingobernabilidad, la crisis financiera, la inseguridad pública, el desmantelamiento de las políticas sociales y la falta de un proyecto de izquierda que sea creíble, obligan necesariamente a la izquierda actual a replantearse y a buscar alternativas que le permitan constituirse en la oferta electoral y parlamentaria que México y Jalisco necesitan.

La crisis interna del PRD, pesar de no ser exclusiva de este partido se ha venido recrudeciendo en los últimos años y en la entidad es tal el desgaste que no alcanza a constituirse en la apuesta política electoral. Las izquierdas en México y en Jalisco requieren de una modernización basada en la redefinición ideológica y sea la apuesta política para 2012.

A pesar de este escenario, a la izquierda las generaciones actuales le debemos mucho, el ser la impulsora de la vida democrática que tenemos por incipiente o por más cuestionada que sea, la libertad de expresión, la alternancia política y con ésta la esperanza de construir un futuro mejor, en el que la tolerancia, la

justicia, la equidad y la libertad sean los valores que definan a nuestra clase política y social.

Bibliografía

- Agnes Heller–Ferenc Feher, 1985. *Anatomía de la Izquierda occidental*. Ediciones península historia/ciencia/sociedad 194. Barcelona. p. 43.
- Aguayo, Quezada, Sergio, 2001. *La charola. Una historia de los servicios de inteligencia en México*. Grijalbo. México.
- Bobbio, Norberto, 1996. “La izquierda y sus dudas” en Giancarlo Bosetti. *Izquierda punto cero*. Paidós Estado y sociedad. México.
- Bobbio Norberto y Nicola Matteucci, 1988. *Diccionario de política*. Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., sexta edición. p. 862.
- Bovero, Michelangelo, 2006. “La izquierda, la derecha, la democracia” en *Nexos*, Año 28 Vol. XXVIII. 348, diciembre p. 26.
- Carr, Barry, 1996. *La izquierda mexicana a través del siglo xx*, Editorial. ERA, México.
- Castells, Manuel, 1999a. *La era de la información*. Siglo XXI editores. México. Tomo I La sociedad Red.
- _____. 1999b. *La era de la información*. Siglo XXI editores. México, tomo II. El poder de la Identidad.
- _____. 1999c. *La era de la información*. Siglo XXI editores. México, tomo III. Fin de Milenio.
- Córdova, Arnaldo, 1986. “La larga marcha de la izquierda mexicana” en *Revista Nexos*, 102, junio de 1986. p. 17.
- Courtois, Stéphane y Werth, Nicolas, 1997. *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*. Editions Robert Laffont. S.A. París.
- De Dios Corona, Sergio René, 2004. *La historia que no pudieron borrar*. La Casa del Mago. México.
- Domínguez, Michael Christopher, 1982. “Quién es quién en la izquierda mexicana” en revista *Nexos*, 54, junio de 1982. México. p. 30.
- García, Canclini Héctor, 1999. *La globalización imaginada*. Paidós Estado y Sociedad. México.

- Marx, Carlos y Engels, Federico, 1960. *Manifiesto del Partido Comunista*. Obras Escogidas en dos tomos, tomo I, Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, p. 35.
- Lenin, V. I., 1969. “Anarquismo y socialismo”, *Obras Completas*, tomo V, Cartago, Argentina. p. 384.
- Mannheim, Karl, 2008. *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica. México. p. 316.
- Martínez Verdugo, Arnoldo, 1971. *PCM: trayectoria y perspectivas*. Ediciones de Cultura Popular en México. p. 56.
- Modonesi, Massimo, 2003. *La crisis histórica de la izquierda socialista mexicana*. Casa Juan Pablos Universidad de la Ciudad de México. México. p. 15.
- Rodríguez Araujo, Octavio, 2002. *Izquierdas e Izquierdismo*. Siglo XXI Editores. México, p. 43.
- Santamarina Gómez, Arturo, 1982. “El viraje de la izquierda mexicana en cuarenta años”, *Genealogía de la izquierda mexicana*, en *Izquierda eres tú*, conjunto de artículos publicados en la revista *Nexos*, junio 1982. México.
- Sartori, Giovanni, 1996. “¿La izquierda? Es la ética”. En Giancarlo Bosseti. *Izquierda punto cero*. Paidós estado y Sociedad. México.
- Semo, Enrique, 2003. *La búsqueda. 1. La izquierda mexicana en los albores del siglo XXI*. Editorial Océano. México. p. 17.
- _____. 2004. *La búsqueda. 2. La izquierda y el fin del régimen de partido de Estado (1994-2004)*. Editorial Océano. México.
- Touraine, Alain, 1999. *Cómo salir del liberalismo*. Siglo XXI. México.

Cristianismo e izquierda. Claves para la introducción a una relación compleja

Héctor Ghiretti

Advertencia preliminar

El propósito de este trabajo es explorar las relaciones que vinculan la identidad política de izquierda con el complejo religioso-cultural del Cristianismo. Es probable que tal cometido pueda parecer algo difuso o demasiado ambicioso a quienes se interesen por este asunto. Presentar a la izquierda así, sin más, *in genere*, sin especificaciones, y al cristianismo como un concepto general, sin precisar las muchas variaciones y configuraciones que ha tenido a lo largo del tiempo y el espacio puede causar ese efecto.

Es necesario prevenir sobre este prejuicio propio del especialista: si es posible estudiar la relación de las especificaciones de cada concepto, también lo es ponerlos en relación genéricamente. Asimismo es preciso señalar los límites y los objetivos de este trabajo: la idea es proponer un marco general de análisis que permita abordar en el ámbito de la filosofía, la historia, la política y la cultura el estudio de casos de vinculación o relación entre formas específicas de identidades políticas de izquierda y de formas específicas de cristianismo, partiendo desde el presupuesto de que se trata de una relación compleja, que no puede explicarse exclusivamente por la hostilidad, ni (asumiendo esa hostilidad) tampoco por una necesaria convergencia, pasada la máxima intensidad del enfrentamiento, como algunos tienden a afirmar. Resulta necesario comprender de qué forma el cristianismo, como complejo religioso-cultural histórico, genera desde su entraña una identidad política que se erige, al asumir plena conciencia de sí, en contradictoria y contrincante.

Respecto de los límites del trabajo, primeramente conviene hacer una breve exposición sobre su estructura. El texto se divide en dos partes: la primera hace un rápido repaso crítico de las principales tesis que se han vertido sobre las relaciones entre izquierda con la religión en general y el cristianismo en particular, en el marco de los intentos por definir o explicar el simbolismo de la izquierda y la identidad política que genera, a partir del advenimiento de la modernidad revolucionaria. Se ha hecho expresa exclusión de los conceptos vinculados o estrechamente relacionados con la izquierda (*socialismo, liberalismo, comunismo, progreso y progresismo, revolución*), porque desvían y difuminan el problema al que se quiere apuntar.

La segunda parte posee un carácter más ensayístico y conjetural, porque contiene nuestra propuesta teórica sobre este asunto. El sustento bibliográfico es menor que en la primera parte, no porque no exista, sino porque tal fundamentación sería objeto de una investigación ulterior. Nuestro interés principal es explicar la génesis de la identidad política de la izquierda en lo que respecta al cristianismo, y cómo se configuran sus elementos respectivos en esta interacción.

El significado político-religioso de la izquierda

Tal como se puede ver en abundantes estudios de etnología y antropología cultural, desde el centenario trabajo de Robert Hertz en adelante,¹ el simbolismo de la izquierda y la derecha ha tenido tradicionalmente una dimensión religiosa, y precisamente por ello se ha constituido en una expresión propia de la jerarquía de ideas, creencias, costumbres e instituciones en la práctica totalidad de las sociedades conocidas. Es en virtud de esta jerarquía fundamental, expresada en términos de *sagrado/profano*, que también simboliza formas jerárquicas y esquemas valorativos derivados.

También se ha visto, a partir de las investigaciones de Émile Durkheim y Marcel Mauss, que en la medida en que el orden social refleja o reproduce la concepción del mundo, aquel también asume los símbolos que sirven para

¹ Hertz, "Pre-eminence", en Needham, *Essays*, 1973, pp. 3-31. El artículo fue publicado originariamente en la *Revue Philosophique* de 1909.

comprender a ésta.² Así se explica desde sus orígenes mismos la doble naturaleza, *religiosa y política*, de la distinción. Francisco García Bazán ha calificado a izquierda y derecha como *categorías teológico-políticas tradicionales*.³ Precisamente en referencia a la distinción político-ideológica entre izquierda y derecha, Augusto del Noce recuerda una conocida frase de Proudhon: “al fondo de la política se encuentra siempre la teología”.⁴

Con la radical transformación operada a partir del advenimiento de la modernidad política revolucionaria, el simbolismo político religioso de la izquierda adquirió un nuevo significado. Siempre dentro del horizonte de la cultura occidental, en épocas anteriores *lo izquierdo* simbolizaba lo profano y/o sacrílego, lo inferior y lo subordinado, lo perverso o lo prohibido.

A partir del inicio del ciclo revolucionario se verifica una *inversión simbólica valorativa*: esto quiere decir que la izquierda parece seguir simbolizando lo mismo, pero ahora revestido de una valoración positiva. Lo que era anteriormente inferior, lo profano y lo sacrílego es apreciado de un modo diverso, diametralmente opuesto.

En realidad, esta inversión va más allá, y afecta el contenido material del símbolo: se trata de una *sacralidad* nueva, subsidiaria y secularizada, desprovista de significados sobrenaturales, divinos o trascendentes, pero que reviste aspectos similares de *intangibilidad*.

No es por tanto extraño que en su estudio sobre la “anatomía de la izquierda”, los húngaros Ágnes Heller y Ferénc Fehér señalen una incompatibilidad sustancial entre *izquierda y religión*, al recordar que “las creencias religiosas, que parten de la diferencia jerárquica entre creador y criatura, tienden naturalmente a crear instituciones jerárquicamente ordenadas”.⁵

El correlato religioso del nuevo simbolismo político de la izquierda, inaugurado con la Revolución francesa, es evidente: creencias, instituciones y prácticas religiosas aparecen ante ella como parte integrante y legitimante del orden de las

² Durkheim y Mauss, *Clasificaciones*, 1996, pp. 65-76.

³ García Bazán (1989-1990). “Derecha”, pp. 39-41.

⁴ Del Noce, “Autocrítica”, en Molnar, Domenach, Del Noce, *Vicolo*, 1970, p. 74.

⁵ Heller y Fehér, *Anatomía*, 2000, p. 255.

cosas que se pretende destruir o abolir. La lucha contra el Antiguo Régimen es también la lucha contra sus ideas y creencias, contra su credo, contra sus dogmas constitutivos, contra aquello que le da al orden político y social vigente el estatuto de *voluntad expresa* de una entidad sobrenatural o divina. La izquierda no solamente se propone la supresión del *Trono*, como ha explicado Gustavo Bueno, sino también del *Altar*: el tándem *Trono-Altar* resume y expresa acabadamente la estructura ideológica, simbólica e institucional del Antiguo Régimen.⁶

La izquierda, por su parte, entiende que todo orden político o social es un *artificio*, fruto de una *voluntad humana*. Piensa que puede modificarlo a capricho, en razón de que la realidad posee una plasticidad ilimitada. Precisamente por este motivo, toda *ontología de lo político*, toda consideración sobre la especificidad del ser político, es decir, toda teoría que afirma una estructura propia e invariable del orden político y social aparece a ojos de la izquierda como un *argumento teológico*: el orden político es en realidad un “artificio” atribuido a la Providencia, una “construcción” supuesta de un ser trascendente.

Para la izquierda todo argumento ontológico es, a fin de cuentas, teológico. Y no le falta fundamento al razonamiento: señal clara para quienes conciben una metafísica independiente de la idea de trascendencia.

No se encuentran prácticamente autores que sostengan que la izquierda se define principalmente por su voluntad de secularizar la sociedad o destruir la religión. Existen apenas unos pocos que reconocen explícitamente el laicismo o la lucha antirreligiosa como elementos propios de la izquierda.⁷ Muy pocos, a juzgar por otros argumentos que emplean para definirla, podrían negarle tales propósitos.

También hay quienes, muchas veces confundidos por doctrinas o movimientos religiosos inspirados parcialmente en el pensamiento de izquierdas (y de naturaleza casi invariablemente *antiinstitucional*, enfrentada a la estructura eclesiástica) afirman que la distinción no posee significación religiosa alguna o bien la ha perdido definitivamente.

⁶ Bueno, “Izquierda política”, 2001, p. 14.

⁷ Ferreras, *Izquierda*, 2002, p. 24; Colomer, “Laicidad”, en *Sistema*, 1985, p. 51; Pipitone, “Izquierda”, 1997, pp. 22-26.

Heller y Fehér (en difícil coherencia con la afirmación antes citada) intentan demostrar la no contradicción originaria entre religión e izquierda al recordar el “espíritu religioso” de los jacobinos –particularmente de Robespierre– y el Culto al Ser Supremo.

La hostilidad entre izquierda y religión habría aparecido posteriormente, cuando la burguesía termidoriana, en la que se encuentra un buen porcentaje de ateos, arriba a un acuerdo de intereses con la Iglesia, con el objeto de mantener los privilegios y el mantenimiento del *statu quo*. Nada dicen los autores sobre la verdadera inspiración del nuevo culto o del conocido y vasto proceso de descristianización al que respondía.

A mediados del siglo XIX, el socialismo marxista se habría visto obligado a contrarrestar el socialismo de inspiración cristiana, y por ello habría desarrollado la crítica a la religión y radicalizándose en posiciones de ateísmo militante y anticlericalismo combativo.

Estos autores también explican la deriva hacia formas religiosas de la corriente positivista-cientificista del marxismo, y la persistencia, también en el marco del marxismo, de una “corriente religiosa interna” que va desde Antonio Gramsci y Gyorgi Lukács a Ernst Bloch y Simone Weil, calificados por los autores como “grandes pensadores religiosos de la izquierda”, sin desarrollar satisfactoriamente tal carácter en sus obras.

Como se advierte en el planteamiento general, el concepto de religión que aplican en su análisis es extremadamente difuso y problemático. Los autores parecen entender la religión como una pura creencia en un ser trascendente, o bien (en el caso de los autores citados) en algún elemento de la mentalidad religiosa, que no precisan ni explican. Parecen ignorar o no tener en cuenta el importante cúmulo de caracteres que deben darse para que una mera creencia se instituya en religión: *comunidad, tradición, ritualidad, dogmática, institucionalidad, clero, preceptividad en materia de costumbres o conducta*.

Explican que en las últimas décadas se ha atenuado sensiblemente la hostilidad de la izquierda hacia la religión. Entre las causas del fenómeno se mencionan: la pérdida del dominio de la religión sobre los diversos ámbitos de la vida humana y la progresiva secularización de las sociedades; la crisis de la racionalidad moderna y las consecuencias perversas del progreso técnico; la

contestación, denuncia y militancia activa por parte de las iglesias cristianas contra situaciones de opresión económica y política; y la persistencia de la religión en los regímenes comunistas.

Pero también marcan claras diferencias: se advierte que el socialismo no debe convertirse –tal como pretenden muchos teóricos del socialismo como moral– en una religión, puesto que no comparte con ella su naturaleza dogmática e intolerante, ni tampoco puede ofrecer promesas más allá de la racionalidad. Heller y Fehér imaginan una posible –aunque no exenta de problemas– reconciliación, en la medida en que se piense, junto con Robert Nozick, que “el socialismo es una utopía en la que se cumplen todas las utopías”. ¿Por qué motivo habría que descartar una utopía religiosa?⁸

Por su parte, Gonzalo Fernández de la Mora también se muestra reacio a identificar a la izquierda con el secularismo y el laicismo y a la derecha con el fideísmo y el confesionalismo. De hecho reivindica –apelando asimismo al “culto” jacobino por la diosa Razón, al proyecto de una mitología revolucionaria y a las derivaciones religiosas del marxismo– la compatibilidad entre izquierda y religión. También agrega que puede encontrarse una derecha agnóstica.⁹

El autor formula un juicio que no tiene en cuenta la evolución histórica de la distinción e incurre en los mismos falsos presupuestos de las tesis de Heller y Fehér. Por otra parte, evita pronunciarse sobre las actitudes diversas de izquierda (incluso la “religiosa”) y derecha (incluso la “agnóstica”) ante la religión constituida o las instituciones religiosas. El hecho de que se pueda encontrar una derecha agnóstica no explica ni tampoco ilustra la relación entre izquierda y religión.

En cualquier caso, parece necesario someter a consideración algunos intentos por definir a la izquierda en el plano de lo religioso. Se advierten aquí al menos dos formas diversas de plantear la cuestión. La *primera* sostiene que la izquierda es una identidad política contraria u opuesta a la religión. En este sentido, más allá de la mención inventarial del carácter antirreligioso, quizá el único autor que

⁸ Heller y Fehér, *Anatomía*, pp. 245-256.

⁹ Fernández de la Mora, “Derecha hoy”, en VVAA, *Derechas*, 1999, p. 57.

lo sitúa en el núcleo fundamental de la identidad de izquierda es Jean Antoine Laponce.

La *segunda* apunta a la izquierda como una forma de religiosidad secularizada. El célebre pensador personalista francés Emmanuel Mounier, en su *Breve tratado sobre la mítica de izquierda* advierte sobre el carácter religioso de la identidad de izquierda. Mounier, partidario de la convergencia entre los partidos de izquierda y los católicos en la década del treinta evita referirse, al menos en las obras consultadas, a una relación en la cual el contraste y la hostilidad es la relación dominante.¹⁰

En una línea argumental parecida, el intelectual húngaro nacionalizado estadounidense Thomas Molnar sigue la pista de esta mayormente inadvertida *genealogía religiosa* de la izquierda, descubriendo en ella la continuidad moderna y secularizada de las antiguas corrientes del *gnosticismo*.¹¹

La exposición de este autor tendría una posible evolución en sentido religioso, en cuanto que el gnosticismo –doctrina de la que sería complejo dar cuenta precisa en pocas líneas pero que se puede resumir en la idea de que se trata de una visión constitutiva del *conflicto* como estructura óptica de la realidad y de sustancia de la historia, en la que Dios es una identidad histórica, ni eterna ni inmutable, sino que se hace a lo largo de ella– es una tendencia constante en las formas religiosas del horizonte cristiano.

Pero por la índole propia de su hipótesis, Molnar prefiere un desarrollo de sus categorías metafísicas, y evita relacionar la identidad de izquierda con la religión cristiana, limitándose a explicar que el gnosticismo también inspiró ciertas tendencias del cristianismo, condenadas por heréticas.¹²

Oposición/negación de la religión: Jean Antoine Laponce

Dentro del universo de estudios sobre el significado de la distinción entre izquierda y derecha es Jean Antoine Laponce el único que, a partir de un método

¹⁰ El texto se encuentra en Mounier *Comunismo*, 1973, pp. 124-125.

¹¹ Molnar, *Izquierda*, 1973.

¹² Para un análisis crítico de las tesis de Molnar puede verse Ghiretti, *Izquierda*, 2002, pp. 213-234.

sociológico experimental y de un tratamiento y evaluación estadísticos del material, propone un esquema explicativo integral al problema. Laponce intenta demostrar que –además de las notorias diferencias entre los diversos intentos por definirla, que él mismo se encarga de señalar– en el significado político actual de la distinción se puede observar una sustancial relación de continuidad con su antiguo simbolismo religioso, cultural y político.

El esquema es sencillo: el autor pone en relación los resultados de las encuestas realizadas por él mismo y por otros autores entre universitarios de varios lugares y épocas con las conclusiones de la antropología cultural y las disciplinas historiográficas. De ese modo arriba a una serie de sugerentes conclusiones. Laponce encuentra que entre las características más comunes de quienes se definen como de izquierdas, destaca una en particular: *una igualación de condiciones a través del desafío/oposición a Dios y al príncipe*. La derecha, en cambio, se caracteriza por *preferir o aceptar las jerarquías religiosas y sociales*. Es éste, según el autor, el *núcleo duro* de la distinción.¹³

El autor relaciona estas características con la disposición espacial simbólica de cada término: el *espacio simbólico* al que responde la izquierda es *horizontal*, mientras que el espacio simbólico al que responde la derecha es *vertical*.¹⁴ Advierte la esencial inadecuación, resistencia u hostilidad de la derecha hacia el espacio simbólico político moderno, actualmente en vigencia. A su vez, descubre una notable continuidad entre el simbolismo religioso-

¹³ Laponce, *Left* 1981, p. 135. Entre las características subordinadas o periféricas aparecen, para la izquierda, *discontinuidad, futuro, cambio, economía estatal, Unión Soviética*, en ese orden. Para la derecha, en cambio, es *continuidad, pasado, status quo, economía de empresa, Estados Unidos*, en orden de mayor a menor.

¹⁴ “*Verticality, divinity, hierarchy on one side; horizontality, secularity, and equality on the other*”. *Idem*, p. 138. Sobre la horizontalidad predominante del espacio simbólico moderno también puede verse Pérez Díaz, “Orden de libertad, centro político y espacio simbólico. La génesis de la división del espacio político entre la derecha, el centro y la izquierda”, en vvAA, *Derechas*, 1999, p. 164. Una consideración crítica de estas tesis puede encontrarse en Ghiretti, *Siniestra*, 2004, pp. 171-204.

político antiguo y moderno: si bien la valoración ha cambiado sustancialmente, izquierda y derecha siguen simbolizando las mismas ideas y realidades.

El autor revela otros valiosos hallazgos: advierte que en los trabajos de campo realizados, algunos conceptos religiosos son frecuentemente situados a la izquierda. De este modo, si bien conceptos tales como *sacerdote*, *religión* o *Dios* aparecen casi invariablemente a la derecha, y *ateísmo* aparece invariablemente a la izquierda, *Jesucristo* es situado con cierta frecuencia a la izquierda. El autor plantea la hipótesis de que tal clasificación se debe a que Jesucristo no constituye una *figura paternal* (como Dios) sino precisamente el Hijo de Dios.

Laponce intentó, a través de cuestionarios, profundizar en las razones de este interesante fenómeno: se le respondió que el criterio para situarlo a la izquierda era principalmente que Jesucristo *era humano* (lo cual es coherente con la posición a la derecha del concepto *Dios*, puesto que “no tiene cualidades humanas”) y secundariamente, que a diferencia de Dios, *era un revolucionario*. El autor señala que cualidades humanas como la debilidad, la sumisión o el inconformismo rebelde situaban la figura de Jesucristo a la izquierda. Por el contrario, conceptos que evocan figuras paternas, como *Dios* o *sacerdote*, fueron posicionados a la derecha. Laponce también indaga en las prácticas religiosas de los grupos testigo, encontrando evidencias que confirman las hipótesis: “la asistencia a la Iglesia —concluye— es un buen predictor de la posición en el espectro izquierda/derecha”.¹⁵

La investigación del estudioso canadiense es muy original. A pesar de haber llamado la atención de especialistas de todo el mundo, quizá no ha recibido todavía el verdadero reconocimiento en términos de aportación fundamental sobre el tema. No parece razonable exigir a la investigación más allá de los límites que traza el propio autor. Sin embargo, algunas cuestiones derivadas que Laponce no llega a plantearse tienen una particular importancia.

¹⁵ Fuera de algunas excepciones puntuales, “in all the other surveys in our corpus the pattern is clear and verifies what has often been reported: religiosity is one of the most powerful predictors of right wing political preference, often more powerful than class” (Laponce, *Op. cit.*, p. 143).

En *primer lugar* no se precisan las diversas formas de actitud contraria a la religión. Define a la izquierda como genéricamente “antirreligiosa”. No explica que en tal definición entra desde el anticlericalismo militante y combativo hasta la indiferencia e incluso la ignorancia respecto de estas cuestiones, propia de sociedades fuertemente secularizadas.

Tratándose de una identidad política, es decir, práctica, la cuestión no es menor. A pesar de lo acertado de sus planteamientos y de su línea de investigación, y también de sus advertencias en torno a la naturaleza *continua* de la distinción política izquierda/derecha, se percibe aquí un cierto desinterés en intentar una composición del espectro en el que pudieran distinguirse posiciones moderadas y extremas.

En *segundo lugar* deben mencionarse los aspectos propios de los contextos político-culturales. Las encuestas se realizaron en Canadá, Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña. Sólo en Francia (y en menor medida en Canadá) la distinción izquierda-derecha tiene un uso habitual y generalizado, fuertemente arraigado en la cultura política nacional. Es conocida la resistencia de las culturas políticas anglosajonas a adoptar esta clasificación de actitudes e ideologías.¹⁶

En *tercer lugar* es preciso tener en cuenta los aspectos institucionales de la religión. Laponce realiza sus investigaciones en países de tradición cristiana, y es perfectamente comprensible que así lo haga, puesto que la distinción política moderna entre izquierda y derecha nace, se desarrolla y se emplea principalmente dentro de este horizonte cultural-religioso.

Es posible distinguir no solamente diversas confesiones cristianas, sino diferencias en torno a las respectivas concepciones institucionales (eclesiástica). La cultura institucional católica es muy diferente de la protestante. Esa diferencia se refleja en las formas de *jerarquía* de una y otra.

El autor explica que la distinción entre izquierda y derecha se define principalmente en términos de rechazo/aceptación de jerarquías sociales y religiosas. Es muy posible que las actitudes hacia formas jerárquicas altamente diferenciadas y verticales, tales como las católicas, difieran de aquellas que responden a estructuras más difusas y horizontales, tales como las protestantes.

¹⁶ Brittan, *Left*, 1968.

Excepto la existencia de sistemas políticos bipartidistas y multipartidistas (que son, respectivamente, factores de rechazo y aceptación de la distinción) Laponce no admite mayores diferencias entre el modo de comprender y emplear los términos entre los países estudiados, y tampoco aísla el factor diferencial de las diversas confesiones cristianas.¹⁷

Por último cabe preguntarse si en una sociedad cada vez más secularizada, la derecha seguirá siendo una identidad política. Dicho de otro modo: si la identidad de derecha se caracteriza *necesariamente* por aceptar y asumir un orden sobrenatural y una jerarquía religiosa, o en cambio es posible concebir una derecha laica o secularizada. Sólo en este sentido es atendible la objeción de Franco Ferraresi y Elisabetta Galeotti a las tesis de Laponce.¹⁸

Anteriormente se ha aludido a la cuestión de si el reconocimiento de una estructura jerárquica intrínseca del orden político y social es en realidad un reflejo necesariamente metafísico de una *teodicea* o *teología natural*. En cualquier caso, habría que preguntarse por el carácter esencial de las creencias religiosas en la identidad de derecha.

En torno a dos tesis enfrentadas

Hasta aquí se han analizado las relaciones de la identidad política de izquierda con algo que genéricamente se ha denominado la *religión*, y se ha caracteri-

¹⁷ Laponce, *op. cit.*, pp. 52-56. Se ha intentado explicar hasta qué punto las tradiciones religiosas católicas y protestantes han sido determinantes en el nacimiento, desarrollo y adopción de la distinción entre izquierda y derecha. Véase el capítulo “Sobre la difusión en Europa Occidental de la distinción política izquierda-derecha”, en Ghiretti, *Siniestra*, pp. 273-288. Baste para el caso señalar que la distinción política moderna entre izquierda y derecha es un fenómeno mucho más arraigado en los países de tradición católica que en otros horizontes cultural-religiosos.

¹⁸ Estos autores cuestionan las afirmaciones de Laponce en razón de que éste no contempla en su esquema formas de derecha extrema tales como el fascismo, que es como se sabe, una doctrina laica y agnóstica. El presupuesto indemostrado de la afirmación de estos críticos es, no obstante, la naturaleza derechista del fascismo. Ferraresi y Galeotti, *Destra*, en Zaccaria, *Lessico*, 1987, pp. 176-177.

zado a la primera como una forma política esencialmente opuesta a la segunda. Es claro que los autores que se han planteado estas relaciones asumen como concepto de religión aquel que se deriva de la confesión cristiana, con todas sus variaciones y formas históricas.

Ésta no es sólo una característica propia de la conceptualización teórica de la religión (el Cristianismo sigue siendo el *analogado principal* respecto del cual se identifican, clasifican, comparan y estudian otras religiones); además, como ya se ha adelantado, la izquierda como identidad política moderna nace, crece y se desarrolla en el seno de una cultura cristiana o de configuración predominantemente cristiana: las décadas posteriores a la caída del Antiguo Régimen y la Revolución de 1789. Es precisamente el Cristianismo la religión respecto de la cual, por razones que ya se han adelantado, se define y frente a la que actúa la izquierda. La izquierda por tanto es una forma política opuesta al Cristianismo o dicho de otra forma, *anticristiana*.

A partir de esta naturaleza anticristiana de la izquierda se han formulado dos tesis divergentes, relativamente recientes. Una busca descubrir su evolución o las transformaciones de este conflicto. La otra, por su parte, intenta encontrar las raíces profundas de esta esencial oposición.

La tesis que se asoma a las relaciones posibles entre la izquierda y el cristianismo es la que propone el socialista español Rafael Díaz Salazar,¹⁹ quien afirma que en la actualidad, superada la hostilidad y animadversión mutua, el mensaje cristiano tiende a converger con el de las organizaciones de izquierda, en un campo común de derechos humanos y políticas de inclusión social. La tesis es interesante. No obstante, tiene flancos demasiado débiles como para ser realmente sostenible.

En *primer lugar*, el autor circunscribe el concepto de *izquierda* al de *socialismo*, mutilando así la rica polisemia de la identidad política, que no se limita a una pura forma de organización económica o de propiedad material. En *segundo lugar*, la convergencia se predica desde el análisis de organizaciones y documentos genéricamente cristianos, pero que o bien no representan la ortodoxia de la confesión a la que dicen pertenecer, o bien se trata de manifestaciones

¹⁹ Díaz Salazar, *Izquierda*, 1998.

minoritarias, muy lejos de las grandes iglesias cristianas, tanto la católica como las orientales o las del tronco protestante.

La tesis de Díaz Salazar no amerita un análisis más detallado, porque posee defectos de concepción. Más complejo es el problema que plantea Jacques Du Perron, conocido autor tradicionalista francés, quien ha publicado dos importantes libros sobre la naturaleza de la izquierda y la derecha.²⁰

Según Du Perron, la oposición entre *derecha* e *izquierda* no es más que la expresión actual de una pugna multisecular, que viene de la antigüedad griega, y que enfrenta a la *tradicción* y a la *revolución*, respectivamente. Para el autor, éste ha sido el conflicto dominante a lo largo de toda la historia europea y occidental.

Mucho se podría decir del anacronismo que resulta el universalizar un término político como “*revolución*” (y la relación dialéctica, de carácter igualmente moderno, que el autor compone con el más antiguo concepto de “*tradicción*”) más allá de las fronteras históricas de la modernidad contemporánea. Sin embargo, lo que aquí interesa es otro asunto.

Para Du Perron, el cristianismo habría revistado, desde sus inicios históricos, como una fuerza de signo tradicionalista, como un bastión de la tradición contra los embates revolucionarios. De hecho se trataría del fundamento radical de la tradición europea y occidental, a partir de su incardinación histórica.

¿Puede en realidad afirmarse que el cristianismo es, dentro de la dialéctica no exenta de problemas que plantea el autor, una fuerza exclusiva de la tradición? Es evidente que, como queda plasmado en el texto evangélico, el mensaje de Cristo reclama para sí la asimilación y síntesis de una tradición religiosa anterior, se presenta como la culminación máxima de la obra de Dios en la Tierra, a través de su predilección por el pueblo judío. También define un dogma, una ética y una realidad institucional que reclama vigencia hasta el fin de los tiempos.

Pero es igualmente cierto que Jesucristo es el portador una *Buena Nueva* y la encarnación de una de una *Nueva Alianza*. Su incidencia en la historia humana transforma radicalmente las estructuras de la realidad y de la vida a partir de su paso por la Tierra. Se trata de una *novedad radical, absoluta*, de una forma inédita de relacionarse con Dios, con el Universo y con los hombres.

²⁰ Du Perron, *Droite*, 1991, pp. 56-82.

La venida de Cristo a la Tierra parte literalmente en dos la historia de Occidente y su periferia, la marca a fuego. El Cristianismo como fenómeno histórico pone en marcha procesos muy vastos de destrucción y de creación que perduran hasta hoy: es, sin ir más lejos, la condición de posibilidad de desarrollo de la civilización moderna, con toda su complejidad.²¹

El Cristianismo, como puede verse, escapa al esquema reductivo o ideológico de Du Perron, que busca identificarlo excluyentemente con las fuerzas preservadoras de la tradición: lo rebalsa por todos lados y termina por desquiciarlo. Empleando la dialéctica del autor tradicionalista, el Cristianismo es “tradición”, pero también es “revolución”, es herencia y novedad, es lo antiguo y lo nuevo, y a la vez es mucho más que eso.

Si se debiera reformular la lucha entre *tradición* y *revolución* en relación con el cristianismo, lo correcto sería afirmar que éste último, como forma histórico-cultural de inevitable presencia en lo político y lo social, es la *condición de posibilidad* de la dialéctica propuesta por Du Perron. Tradición y revolución son dos elementos provenientes de un sistema de creencias e instituciones mucho más vasto y complejo, que separados de su origen adquieren una lógica propia, autónoma, totalizante, y se enfrentan, encarnándose en ideologías, doctrinas, movimientos e instituciones, en una lucha destructiva, como puede verse en el despliegue de la historia política moderna y el profuso pensamiento que la acompaña y la moviliza.

Génesis histórica de la relación

Parece necesario explicar de qué manera, habiéndose originado en una cultura cristiana, la izquierda adquiere un carácter decididamente anticristiano. Descartada la tesis de Du Perron, que violenta la historia y la naturaleza del cristianismo, es preciso buscar otro esquema explicativo, encontrar el punto histórico y las razones a partir de las cuales lo que está unido se separan y la parte separada se revuelve contra su propio origen.

Para eso es preciso remontarse al proceso histórico que da por resultado la formación del complejo político identitario conocido como izquierda. No a la

²¹ Guardini, *Mesianismo*, 1948, pp. 125-131.

síntesis entre el viejo símbolo cultural y el nuevo significante político que, como se sabe, tiene lugar en un largo proceso que inicia en los primeros momentos de la Revolución de 1789, sino a la trascendental mutación operada en el universo político de la Europa Occidental, a partir de las llamadas Guerras de Religión.

Para ello seguiremos las tesis de Reinhart Koselleck vertidas en *Crítica y crisis del mundo burgués*. Este trabajo toma como escenario principal la evolución filosófica, religiosa y política que tiene lugar en Inglaterra, Francia y Alemania durante los siglos xvii y xviii.

La disputa religiosa llevó a un estado de guerra en un plano interestatal y también civil. Esta angustiada situación que afectaba a buena parte del continente obligó a una solución drástica. Se intentó neutralizar políticamente el conflicto de las conciencias, confinándolo a la esfera privada. El príncipe, que se definía por una de las confesiones cristianas posibles, evitó coaccionar a aquellos súbditos que pertenecieran a la confesión rival, con la condición de que profesaran en privado.

Tal solución resultó ser la adecuada para eliminar la conflictividad política y social que derivaba del enfrentamiento de las diferentes confesiones cristianas, pero fue el origen de un conflicto aún más grave y profundo. La nueva situación separó de un solo golpe aquello que, no sin problemas ni conflictos, se había mantenido unido hasta entonces.

Al prohibir el príncipe la publicidad necesaria para el culto y las prácticas habituales, se convirtió, a los ojos de los súbditos que sufrían por tal medida, en un déspota que les impedía ser buenos según la Ley de Dios. La conciencia moral de los súbditos asumió que el poder político era el enemigo, y se produjo una profunda fractura de la natural relación entre moral y política. La moral se “despolitizó” y la política se “desmoralizó”.

A la vez, la moral religiosa, imposibilitada del culto público, de una publicidad práctica, confinada a la conciencia y a la familiaridad más estrecha, perdió sanción social y se embarcó en un proceso de sublimación intelectualizante, que fue sustituyendo el papel fundamental de la *práctica* religiosa. Afirma Koselleck que:

El hombre sagaz se retira a las secretas moradas de su corazón, y allí se erige en su propio y único juez; en cuanto a sus acciones externas, sométense al juicio y sentencia del soberano. La voz de la conciencia no debe jamás surgir al exterior; antes de que tal ocurra, debe adormecérsela.²²

Se disocia, en este mismo acto, *conciencia* y *acción*. El súbdito, confinado en la intimidad con su propia conciencia, pierde referencias objetivas para la valoración de sus propios actos. Se inaugura así una moralidad autorreferencial, altamente discursiva, de escasa contrastación con el ámbito externo y tendencialmente desvinculado de la *praxis*, de la acción.

Esta formación de una moral racional e individual tendría dos efectos, claramente identificados por Koselleck. Por una parte, se produce una disociación entre *responsabilidad* y *culpa*. Ésta recae exclusivamente sobre el príncipe, que en su carácter absoluto es el único que “actúa”, mientras que al súbdito, al no actuar no le cabe responsabilidad ni culpa. Por otra parte, la desconexión de la publicidad y la institucionalidad, unida a la racionalización de la moral, favorece sustancialmente la secularización de las costumbres, y con ella, de la propia moral.

Estas notorias mutaciones en la conciencia moral y religiosa de Europa Occidental traerán importantes consecuencias en el plano de la política. Al recaer la culpa sobre el príncipe, devenido en absoluto, la esfera de la política se convierte, ante la burguesía continental y particularmente francesa, en el verdadero origen y fuente de todos los males.

La moral potenciada en su carácter individualista y racional apela al instrumental básico del que dispone para enjuiciar y condenar al poder político. ¿Cuáles son los *principios* sobre los que se funda la nueva moral moderna? En el plano de la moral personal, los mismos que regían en la moral cristiana, bien que desarticulados de otros elementos del obrar y de la conducta. ¿Sobre qué principios podía fundarse, en cambio, una idea de orden social que obedeciera a la moral moderna? Sobre aquellos que se referían a la dimensión social y pública del mensaje cristiano: alcance universal, finalidad liberadora. Según Koselleck,

²² Koselleck, *Crítica*, 1965, p. 34.

El caudal de ideas, heredado de los siglos precedentes, que estaba casi íntegramente a disposición de los ilustrados, fue incorporado a una determinada situación y expuesto en ésta –lo que constituye la novedad específica del hecho de modo histórico-filosófico.²³

El carácter universal de la nueva moral tiene, como se puede ver, orígenes cristianos, pero es reforzado y elevado a principio absoluto por la razón moderna. Lo mismo sucede con el ideal de emancipación. Desde esta perspectiva *universalista* y *emancipadora*, todo orden político aparece como la antítesis de los principios específicamente relativos a la dimensión social y pública de la moral cristiana. No solamente es expresión invariable de un orden *particular, restringido*, sino que además se define necesariamente en términos de *sujeción* y *sometimiento*. No es extraño que, como ha mostrado Koselleck en su breve estudio, Lessing vea en el orden político el mal fundamental del mundo.

Desde esta conciencia moral de carácter universalista y emancipador se realiza, a la vez, la impugnación crítica al orden político y se construye el proyecto de orden social de inspiración moralista y racional. Este empeño se desarrolla en consonancia con el paradigma científico dominante, es decir el de las ciencias físico-matemáticas.

Trasladados al campo de la ingeniería social ilustrada, los ideales del universalismo y emancipación adquieren una modalidad específica. El *universalismo* ya no responde al concepto tradicional de *universo*, es decir, una totalidad de sentido dotada de partes diversas entre sí. La idea de *sentido* desaparece –recuérdese si no la decidida y empeñosa crítica de la física y la filosofía modernas por terminar con la idea de *causa final*, que en campo del pensamiento político tiene clara presencia en el *Leviatán*–²⁴ y en consecuencia, también la idea de un *sistema* de partes diversas y relacionadas entre sí por el todo. En adelante, por *universo* se entiende *totalidad homogénea*.

²³ *Ibid.*, p. 15.

²⁴ Hobbes, *Leviatán*, 1992, Tomo I, pp. 13-15. Sobre la supresión de la causa final en la filosofía política y natural de Hobbes puede verse Hennis, *Metafísica*, Alfa, 1976, tomo II, pp. 9-57.

En este punto interviene de forma decisiva la autoridad –cada vez más remota y secularizada– de la doctrina cristiana, que predica la igualdad de los hombres delante de Dios; la fuerte componente individualista de la moral moderna, cada vez menos receptiva a aceptar instancias de heteronomía y de jerarquía; y por último el paradigma físico-matemático, que sólo puede operar con magnitudes comparables entre sí.

El *universalismo* de la conciencia moral burguesa deviene esencialmente –trasladado al plano de la representación del orden social ideal– en *igualitarismo*, que aparece como presupuesto fundamental de las teorías contractualistas, futura base, a su vez, de las nuevas tesis de la legitimidad política. Sólo después de afirmar la igualdad esencial y existencial entre los hombres –ya sea como condición adquirida o como proyecto social– es posible asumir los ideales del cosmopolitismo o el internacionalismo, tal como lo entiende la izquierda originaria.

El ideal de libertad, tan propio del cristianismo, también se transforma en una sencilla pero fundamental operación de sustitución. Si hasta fines de la Edad Media se había entendido que la liberación operada por Jesucristo lo era respecto de la esclavitud de los pecados, a partir de la Era Moderna el amo despótico y esclavizador ya no es el mundo, el demonio ni la carne. Con el desgajamiento de la doctrina cristiana de su realidad institucional y la radical separación entre moral y política que realiza el régimen absolutista, aparece un nuevo tirano, convertido en mal del mundo: el poder político.

La conciencia moral burguesa, enajenada de la política y enfrentada progresivamente a ella, ve encarnarse en el príncipe la raíz de todos los males. Para la corriente principal del pensamiento moderno, el referente del mal pasa de la realidad interior del pecado a la realidad exterior del poder político. De ese modo, el concepto de libertad pasa de tener un significado moral-religioso, a *recuperar* su acepción propiamente política, aunque sin retornar, en el cambio, al significado que le asignaban los antiguos romanos. En su nueva acepción política, la libertad ya no se entiende como una disposición personal posibilitada y protegida por las leyes de la comunidad política, sino en términos dialécticos, es decir, como una voluntad individual en tensión o en abierto conflicto con el orden político.

Libertad e igualdad son los ideales supremos de la modernidad política. A partir de ellos los modernos enjuician críticamente a la política de su época y a la vez construyen su concepción ideal de orden social. Estos ideales guardan entre sí una relación compleja, a veces antagónica y a veces muy cercana a la identificación mutua.

Es necesario insistir una vez más en el origen *moral* y no político de tales principios: se trata de valores morales trasladados al plano de la teoría y la acción política, pero como impugnación y condena, no como “regeneración moralizante” de la política. Asimismo, son ideales morales derivados de la secularización progresiva de la doctrina cristiana. Su origen es cristiano.

Es verdad que estos valores y actitudes están ligados a la revelación, que mantiene una relación peculiar con lo que es directamente humano. Procede de la liberalidad de Dios, pero introduce lo humano en su armonía, y así surge la configuración cristiana de la vida. Por consiguiente, quedan libres en el hombre fuerzas que son en sí mismas “naturales”, pero que no se habrían desarrollado fuera de este conjunto. Se cobra conciencia de valores en sí mismos evidentes pero que sólo se perciben bajo esa luz superior. Quien piense, por tanto, que estos valores y actitudes son patrimonio exclusivo de la naturaleza humana, desconoce su auténtico sentido; más aún, esta concepción –digámoslo sin rodeos– es un fraude que, aún para el observador imparcial, pertenece a la Edad Moderna.²⁵

Más grave aún –prosigue Romano Guardini– es la operación de usurpación llevada a cabo por el pensamiento moderno: “que la Edad Moderna se haya atribuido la paternidad de la personalidad y de los valores de la persona, pero rechazando al mismo tiempo la garantía de los mismos, es decir, la revelación cristiana, es lo que origina ese fraude del que hemos hablado”.²⁶ No resulta extraño que algunos autores hayan visto en las ideologías políticas modernas el espíritu renovado de antiguas herejías cristianas.

²⁵ Guardini, *Modernidad*, 1995, pp. 130-131.

²⁶ *Ibid.*

Puede decirse que antes del gran estallido de 1789, la *izquierda* ya se había estructurado como *forma mentis* o identidad para-política. La Revolución fue la oportunidad para que esta identidad adquiriera una representación simbólica, incardinándose así en la tradición cultural-religiosa de la distinción bilateral (de fuerte presencia en el ámbito de las lenguas indoeuropeas, en las culturas griega, romana y hebrea y consecuentemente en el cristianismo)²⁷, y entrara definitivamente en el ámbito de la política.

Izquierda: definición propiamente dicha y contextual

Es entonces la moral racional, de origen cristiano y en proceso de secularización, la que constituirá el cimiento de la construcción ideológica de los ilustrados y será el origen de una nueva conciencia política. La ideología es una construcción teórica sobre el orden social y político de naturaleza moralizante.

Aparecen entonces dos elementos principales que componen el complejo identitario de la izquierda. Por un lado se encuentra un elemento *actitudinal*, propio de disposiciones generales respecto de la realidad. Este elemento es la fase negativa/destructiva de la identidad de izquierda. Por el otro, se encuentra un elemento *ideológico*, que define un orden alternativo de esa realidad. Es la componente positiva/constructiva de la identidad de izquierda.

Por izquierda, por tanto, cabe entenderse un *complejo de actitud e ideología*, en el que la actitud se define como rechazo del orden político-institucional, y la ideología recibe una configuración de carácter igualitario y/o libertario.²⁸

Esta identidad tiene su origen en la fragmentación y decadencia del universo cristiano. Se trata de ideas y principios de la moral cristiana que, desarticulados del sistema que pertenecían, constituyen una forma derivada en el plano político y social. La identidad política de izquierda es, como toda la modernidad, un precipitado histórico de la secularización de las sociedades cristianas. Se forma a partir de una moral antipolítica que pretende pensar y actuar en política sin por ello asumir los principios fundamentales que la gobiernan.

²⁷ Lloyd, G. E. R., "Right", en Needham, *Essays*, 1973; Martínez Albaizeta, *Izquierdas*, 1974; Aretini, *L'orientamento*, 1998; Fabbro, *Bibbia*, 1995; Ghiretti, *Concepto*, 2006, pp. 129-153.

²⁸ Ghiretti, *Concepto*, p. 752.

Ahora bien: si la izquierda es una identidad política que opera en el plano de las representaciones y el ámbito de lo político, ¿por qué debería enfrentarse al cristianismo? Es preciso destacar que la hostilidad tiene como objeto casi excluyente la Iglesia Católica, el Cristianismo romano, de predominancia indiscutida (dentro del concierto de las confesiones cristianas) en Francia, cuna de la distinción, que por su estructura institucional, su sistematicidad en materia de mediación sacramental y dogmática y su arraigo social resultaba un obstáculo formidable al proyecto revolucionario.

A mi juicio existen tres razones fundamentales para esta hostilidad esencial, que pueden remontarse a los orígenes de la izquierda como distinción política:

1. Una razón *jurídica*: el sistema político del *Ancien Régime* derivaba su legitimidad del derecho divino. Era el complejo institucional-jurídico-doctrinal religioso el que otorgaba fundamento y validez al poder político. Si el fundamento de aquella estructura política era la unión entre el Trono y el Altar, sólo podía eliminarse destruyendo ambos términos de la relación.
2. Una razón *institucional*: era precisamente la estructura institucional-doctrinal de la Iglesia la que había que destruir, para operar la igualación/emancipación de la nación francesa y del mundo en una segunda fase. La institucionalidad eclesiástica repetía los rasgos de jerarquía, exclusión y limitación propia de toda comunidad política. La Iglesia católica poseía una sólida estructura institucional que podía permitir el relevo de un eventual colapso del Estado (como por otra parte ya había sucedido, al asumir responsabilidades políticas en los tiempos de la desintegración del Imperio de Occidente).²⁹ Era necesario, por tanto, suprimir la politicidad de la religión, devenida en enemigo de primer orden contra la Revolución.
3. Una razón *filosófica*: la teología y la fe cristianas se fundaban en una metafísica realista, que afirmaba una existencia extramental y un orden objetivo de la realidad. Sólo eliminando este fundamento metafísico podría imponerse el proyecto revolucionario y utopista, cuyo presupuesto teórico es la plasticidad ilimitada de la naturaleza humana y de las sociedades, que es la fase de la

²⁹ Barrow, R. H., *Los romanos*, 4ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1963, p. 196.

modernidad avanzada a la califica Ratzinger como la plena vigencia de la técnica, la era de lo *factible*.³⁰

Es por esa razón que toda concepción izquierdista del cristianismo, todo intento de síntesis o de complementación entre una y otra identidad, produce formas de creencias y praxis religiosa de naturaleza antiinstitucional, antijerárquica, antidogmática, igualitaria y emancipatoria, contrarias a las formas de mediación sacramental y decididamente inclinadas hacia la secularización, que es la condición que permite la plasticidad humana y social con la que se identifica.

Conclusión

La identidad política de izquierda (al igual que la de derecha, aunque esto nos llevaría muy lejos) surge y se desarrolla en el horizonte cultural religioso del cristianismo. Es fruto de su crisis y degradación, del proceso de secularización en el ámbito específico de la Europa meridional católica. Tiene su origen en una concepción cristiana que va fragmentándose y generando nuevas formas de identidad política, cultural, filosófica y religiosa.

La izquierda es, a la vez, producto y agente decisivo en este proceso de secularización. La sabiduría popular dice que *no hay mejor cuña que la del propio palo*. Pero no debe olvidarse, más allá de los enfrentamientos y las rivalidades, lo que afirmara Josef Pieper: toda comunidad fraternal de hombres, todo proyecto de sociedad perfecta participa de la esperanza esencial del Cristianismo.³¹

Bibliografía

- Aretini, Paola, 1998. *A destra e a sinistra. L'orientamento nel mondo classico*, Pisa, ETS.
- Barrow, R. H., 1963. *Los romanos*, 4º ed., México, Fondo de Cultura Económica.
- Brittan, Samuel, 1968. *Left and Right: the Bogus Dilemma*, London, Secker & Warburg.

³⁰ Ratzinger, Joseph, Introducción al Cristianismo, Sígueme, Madrid, 2009, pp. 54-61.

³¹ Pieper, Josef, Esperanza e historia, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 108-110.

- Bueno, Gustavo, 2001. "En torno al concepto de izquierda política", *El Basilisco*, Oviedo, 2ª época, núm. 29, enero-marzo.
- Colomer, Josep M., 1985. "Sobre la identidad de la izquierda. Laicidad y valores morales", *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, Madrid, marzo, núm. 65.
- Del Noce, Augusto, 1970. "Per un'autocritica della destra e della sinistra", en Molnar, Thomas; Domenach, Jean-Marie; Del Noce, Augusto, *Il vicolo cieco della sinistra*. Milano, Rusconi.
- Díaz Salazar, Rafael, *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998.
- Du Perron, Jacques, 1991. *Droite et gauche. Tradition et revolution*, Puiseaux, París.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss, 1996. *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Barcelona, Ariel.
- Fabbro, Franco, 1995. *Destra e sinistra nella Bibbia. Uno studio neuropsicologico*, Rimini, Guaraldi.
- Fernández de la Mora, Gonzalo, 1999. "Izquierda y derecha hoy", en VVVAA, *Derechas e izquierdas en el mundo actual*, Papeles y memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, octubre, núm. VI.
- Ferraresi, Franco y Elisabetta Galeotti, 1987. *Destra/sinistra*, en Zaccaria, Giuseppe (a cura di), *Lessico della politica*, Roma, Lavoro.
- Ferreras, Juan Ignacio, 2002. *Izquierda, laicismo y libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- García Bazán, Francisco, 1989-1990. "La derecha y la izquierda como categorías religioso-políticas tradicionales", en *Filosofar cristiano*, Córdoba, Asociación Católica Interamericana de Filosofía, núms. 25-28.
- Ghiretti, Héctor, 2002. *La izquierda: usos, abusos, precisiones y confusiones*, Barcelona Ariel.
- _____. 2004. *Siniestra. En torno a la izquierda política en España*, Pamplona, Eunsia.
- _____. 2006. *El concepto de izquierda como categoría política*, Pamplona, inédito.
- Guardini, Romano, 1995. *El fin de la Modernidad. Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid: PPC.

- _____. 1948. *El mesianismo en el mito, la Revelación y la política*, Madrid, Rialp.
- Heller, Ágnes y Ferenc Fehér, 2000. *Anatomía de la izquierda occidental*, Barcelona, Península.
- Hennis, Wilhelm, 1976. *Metafísica y metapolítica*, Buenos Aires, Alfa, 2. vols.
- Hertz, Robert, 1973. "The Pre-eminence of the Right Hand", en Needham, R. (ed.), *Right & Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, University of Chicago Press.
- Hobbes, Thomas, 1992. *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2 vols.
- Koselleck, Reinhart, 1965. *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp.
- Laponce, J. A., 1981. *Left and Right. The Topography of Political Perceptions*, Toronto, Toronto University Press.
- Lloyd, G. E. R., 1973. *Right and Left in Greek Philosophy*, en NEEDHAM, Rodney (ed.), *Right & Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, University of Chicago Press.
- Martínez Albaizeta, Jorge, 1974. *Izquierdas y derechas. Su sentido y misterio*, Madrid, Speiro.
- Molnar, Thomas, 1973. *La izquierda vista de frente*, Madrid, Unión Editorial.
- Mounier, Emmanuel, 1973. *Comunismo, anarquía, personalismo*, Bilbao, Zero.
- Pérez Díaz, Víctor, 1999. "Orden de libertad, centro político y espacio simbólico. La génesis de la división del espacio político entre la derecha, el centro y la izquierda", en VVAA, *Derechas e izquierdas en el mundo actual*, Papeles y memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, octubre, núm. VI.
- Pieper, Josef, 1968. *Esperanza e historia*, Salamanca, Sígueme.
- Pipitone, U., 1997. "Izquierda, izquierda", en *Claves de razón práctica*, Madrid, abril, núm. 71.
- Ratzinger, Joseph, 2009. *Introducción al Cristianismo*, Madrid, Sígueme.

Del magisterio a la sierra.
Una propuesta metodológica
para el estudio de las guerrillas rurales
mexicanas de la segunda mitad del
siglo xx

Mónica Naymich López Macedonio

Introducción

Cuando uno se acerca a la historiografía sobre la guerrilla mexicana de los años sesenta y setenta del siglo xx advierte una tendencia narrativa recurrente. Ésta posiciona a los jóvenes que ejercieron la violencia política armada como si hubieran nacido el día que tomaron las armas, es decir, como si su vida hubiera comenzado el día que ingresaron al peligroso mundo de la clandestinidad guerrillera. Esta tendencia es observable tanto en las historias que dan cuenta de las guerrillas rurales como de las urbanas. A pesar de que todos aquellos que ingresaron al mundo de la clandestinidad guerrillera tuvieron que renunciar a su identidad e inventarse una nueva, el estudioso de estos procesos debe tener la capacidad de observar lo que hay más allá de lo evidente. Debido a esa tendencia narrativa recurrente, lo que sabemos de esos jóvenes radicalizados es, sustancialmente hasta ahora, su breve y trágica vida como guerrilleros porque éste ha sido, por excelencia, el tema de esa historiografía. El otro gran tema ha sido explicar por qué se originaron esos movimientos armados y en lo que respecta a las experiencias armadas rurales, una solución clara y consensuada se ha dado como respuesta: las experiencias armadas rurales han sido tratadas como formas de resistencia legítima que emergieron ante una ancestral polarización social que a su vez fue consecuencia del constante abuso de poder por parte de caciques locales tolerados y/o cobijados por el gobierno federal; un argumento que fue incluso explícitamente esgrimido por las propias agrupaciones armadas para legitimar su existencia. Además, esta historiografía ha repetido de

forma recurrente que los guerrilleros y guerrillas mexicanas de los años sesenta y setenta del siglo xx fueron opositores del Estado mexicano. Este trabajo sugiere una aproximación distinta a esas experiencias políticas armadas. Explica, por ejemplo, por qué éstas deberían ser consideradas *disidentes* y *no opositoras* al Estado mexicano y enfatiza las cualidades distintivas de estos radicalismos políticos respecto de otros acaecidos durante la primera mitad del siglo xx. Más que ser un texto teórico, este trabajo narra la forma cómo se construye una nueva ruta de investigación sobre un tema tan complejo como es el estudio de las guerrillas rurales mexicanas de los años sesenta y setenta del siglo xx. Esta y otras ideas fueron concibiéndose a medida que avanzaba la investigación y escritura de la tesis doctoral *Historia de una relación institucional. Los estudiantes normalistas rurales organizados en el Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México y el Estado mexicano del siglo xx (1935-1969)*, que sugiere la pertinencia de construir nuevas rutas de investigación que contribuyan a explicar los movimientos armados mexicanos de esos años, desde ángulos no señalados en la historiografía sobre el tema. Es pertinente señalar que, aunque la referida investigación nació con el propósito de explicar el estallido de la guerrilla rural mexicana de los años sesenta y setenta del siglo xx, esta investigación también nos arroja luces para explicar los movimientos guerrilleros urbanos de ese periodo, los cuales poseen grandes puntos de encuentro con las guerrillas rurales que bien valdría la pena comenzar a observar desde el ángulo que aquí se propone para guiar futuras investigaciones.

Para comenzar a darle argumento al planteamiento que aquí se expone, es pertinente señalar que las experiencias políticas armadas rurales y urbanas de los años sesenta y setenta del siglo xx en México representaron un punto de ruptura respecto de otros radicalismos políticos mexicanos de esa centuria. Esto es observable si ponemos atención a la composición social de tales radicalismos; aquí identificamos dos generaciones de radicalismos políticos acaecidos en el largo periodo que transcurrió de 1929 a 1974 y procederé a identificarlos. Una de esas generaciones fueron las agrupaciones guerrilleras mexicanas rurales y urbanas de los años sesenta y setenta del siglo xx, las cuales tuvieron la particularidad de haber sido encabezadas por jóvenes egresados de los espacios educativos que el régimen que emanó de la Revolución mexicana había proyectado y sostenido.

Sin embargo, a menudo se pasa por alto esa particularidad que las distingue, la cual podría esclarecer nuevas rutas y posibilidades de investigación que nos ayudarían a comprender otras facetas de esas experiencias armadas, así como las características del país que las produjo. Las denominadas guerrillas rurales que tuvieron por escenario a México en los años sesenta y setenta del siglo xx, tuvieron la característica de haber sido dirigidas por jóvenes que antes de entrar en la clandestinidad habían decidido o intentaban ganarse la vida como profesores normalistas. Los casos más emblemáticos de este periodo: Arturo Gámiz, Genaro Vázquez Rojas, Lucio Cabañas Barrientos, entre muchos otros, antes de engrosar las filas de la clandestinidad guerrillera se ganaban la vida como maestros normalistas. Es oportuno advertir que, estos maestros normalistas, como los jóvenes universitarios que encabezaron agrupaciones armadas urbanas en ese periodo, representaron un punto de ruptura respecto de otros radicalismos políticos del siglo xx. Es decir, entre 1965 y 1974 fueron estudiantes y/o egresados de las universidades públicas y de las escuelas normales quienes encabezaron movimientos armados en México. Ninguno de sus dirigentes fue veterano de la Revolución mexicana; el último levantamiento armado del siglo xx con ese carácter fue encabezado por el veterano zapatista Rubén Jaramillo, quien fue asesinado en mayo de 1962. Es importante distinguir este último levantamiento de los que vinieron después porque las movilizaciones armadas, no sólo rurales sino también las urbanas, pertenecieron a una nueva generación de disidentes políticos formados no en el campo de batalla de la Revolución mexicana, sino en las instituciones educativas creadas por el régimen posrevolucionario. Las historias sobre esas experiencias políticas radicales ganarían mucho si advertimos que esos jóvenes no nacieron siendo guerrilleros, sino que antes de serlo, de alguna manera participaron, aceptaron o se movieron dentro de las instituciones que el régimen posrevolucionario, en sus diferentes versiones, construyó para consolidar su legitimidad política. Sostengo que estos jóvenes radicalizados, que formaron parte de las universidades públicas y las escuelas normales fueron una generación de disidentes políticos que expresó con las armas su separación del Estado corporativo mexicano entre 1965-1974, del que habían formado parte.

Tiene sentido advertir que, antes de esta generación, le había precedido otra, la cual entre 1929 y 1962 se había distinguido por haber sido encabezada por

veteranos de la Revolución mexicana, es decir, por hombres ya no tan jóvenes que habían hecho carrera militar y posteriormente política, a partir de su participación en aquella experiencia armada. Nos referimos a José Gonzalo Escobar y el movimiento “renovador” de 1929 –mejor conocida como la rebelión escobarista– quien intentó, sin éxito, postularse como sucesor de Emilio Portes Gil en la presidencia de la república; Saturnino Cedillo y la rebelión contra la política corporativa del cardenismo (1938-1939); Miguel Henríquez Guzmán y el movimiento en contra de los mecanismos autoritarios del partido oficial (1945-1954); Rubén Jaramillo y su movimiento obrero-campesino, que reivindicó el programa agrario zapatista (1942-1962) (Falcón, 1988; Servín, 2001; Bellingeri, 1982). Sin embargo, la diferencia entre ambas generaciones de disidentes políticos no exime indicar una cualidad compartida por dichas generaciones. Tiene sentido mencionar aquí que, tanto los veteranos de la Revolución mexicana como los jóvenes egresados o matriculados en las instituciones educativas posrevolucionarias, compartieron su decepción, cuestionaron el orden político y manifestaron su deslinde respecto de las instituciones cobijadas por el partido hegemónico en sus diferentes versiones: Partido Nacional Revolucionario (PNR-1929), Partido de la Revolución Mexicana (PRM-1938) o Partido de la Revolución Institucional (PRI-1946). Por ahora es oportuno dejar claro que, salvo en los casos de las rebeliones de José Gonzalo Escobar y de Saturnino Cedillo, los movimientos políticos que fueron encabezados por el general Miguel Henríquez Guzmán, Rubén Jaramillo, y los maestros rurales Arturo Gámiz y Pablo Gómez en el norte de México, el de Genaro Vázquez Rojas y Lucio Cabañas en el estado de Guerrero mostraron, en un principio, la determinación de participar en política electoral a través de un partido político. Es decir, antes de tomar las armas, todos ellos intentaron participar de la lógica electoral que dijeron abanderar los gobiernos del PRI luego de su creación en enero de 1946. Así que una clara coincidencia entre ambas generaciones políticas fue la de ser *disidentes* de la Revolución mexicana hecha gobierno. El término *disidente* es clave para guiar la apertura de una nueva ruta en el estudio de los movimientos armados mexicanos de los años sesenta y setenta del siglo xx. Es crucial porque viene a cuestionar el consenso historiográfico que sitúa a las guerrilleros rurales y urbanos de los años

sesenta y setenta del siglo xx como opositores del Estado mexicano; un tema que será pertinente tratar con mayor profundidad más adelante.

Ahora bien, advertir que los movimientos armados entre 1965 y 1974 tuvieron la particularidad de haber sido encabezados por jóvenes normalistas y universitarios, es decir, por una nueva generación de disidentes políticos y distinguirla de aquella encabezada por veteranos de la Revolución mexicana, no fue una conclusión tan evidente. El perfil profesional de esos jóvenes radicalizados era mencionado como un simple dato biográfico, como información accesorio o meramente referencial sobre su origen y, tal regularidad, no había sido una premisa para guiar alguna investigación histórica.

La presente investigación comenzó con una clara y compleja pregunta que intenté responder transitando por diversas rutas. Quería explicar por qué habían sido estudiantes y/o egresados de las escuelas normales quienes habían encabezado guerrillas en el medio rural mexicano de los años sesenta y setenta del siglo xx. Esta larga travesía comenzó con algunas pesquisas historiográficas que fue posible realizar en medio de las grandes expectativas que desató en México la alternancia política de 2000, cuando salieron a luz pública varios testimonios de ex militantes de los movimientos armados de esos años (Armendáriz, 2001; Pineda, 2003; Gallegos 2004; López, 2005); todos ellos ex alumnos de escuelas normales y de universidades públicas. Conseguí algunos de esos textos y a partir de su lectura me percaté de esa regularidad, la cual merecía una explicación. De esa inquietud comenzó a surgir una investigación que habría de convertirse en la referida tesis doctoral *Historia de una relación institucional*, que fue defendida en 2016 en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México y que fue premiada como la mejor Tesis de Doctorado por la Sociedad Mexicana de Historia de la Educación, en el marco de su xv Encuentro Internacional de Historia de la Educación “Movimientos, desigualdades y reformas educativas en el tiempo”, celebrado en la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Pachuca, Hidalgo, en noviembre de 2018.

Con la inquietud de explicar por qué fueron estudiantes y/o egresados de las escuelas normales los que encabezaron movimientos armados en el medio rural mexicano de los años sesenta y setenta del siglo xx, me acerqué a la historiografía de la guerrilla en México y me percaté de lo siguiente: de esos jóvenes

normalistas radicalizados sólo conocemos, hasta ahora, su brevísima y trágica vida como guerrilleros. A la par de este ejercicio, concebí la posibilidad de encontrar alguna respuesta en el amplio mundo de la historia de la educación en México, experiencia que me permitió advertir lo siguiente: explicar la participación de los estudiantes normalistas rurales en la historia política mexicana después del cardenismo era una tarea pendiente. La historiografía de la educación en México ha dado a conocer las iniciativas y los distintos programas de educación y capacitación que fueron emprendidos en el medio rural desde los albores del siglo xx hasta la década de 1940 (Civera, 2008). A partir de estos trabajos fue posible identificar el sitio que fue concedido a los sectores sociales vinculados al sistema educativo rural en los programas políticos y económicos de los gobiernos revolucionarios y gracias también a ella, sabemos cómo fue forjada la escuela rural mexicana entre 1920-1940, además de que fue posible aventurarse a lanzar el argumento de que ella fue una de las instituciones, quizá la más importante, sobre la que se comenzó a construir el Estado revolucionario, que fue constituido y consolidado, precisamente, entre 1920-1940, apoyado en aquella institución escolar. Gracias a la historiografía de la educación rural conocemos uno de los pasajes más controvertidos de la historia de la educación en México: la educación socialista, que ha sido el otro gran tema de la historia de la educación en este país. Un número importante de investigaciones han descrito las diferentes experiencias que se vivieron en el espacio rural mientras esa iniciativa estuvo vigente (Sepúlveda, 1976; Lerner, 1979; Assad, 1979; Paoli y Montanvo, 1977; Yankelevich, 1985; Chaín, 1990). Existen algunos trabajos que han destacado la participación de los estudiantes universitarios ya sea en la defensa o, bien, en la oposición a la educación socialista (López, 2011; Cornejo, 1992; González, 2003; Dorantes, 1993. Sin embargo, de la participación de los estudiantes de las zonas rurales en ese proceso conocíamos muy poco.

Ahora bien, encontrar una estrategia de investigación que me permitiera explicar la existencia de maestros rurales radicalizados al margen de las explicaciones que se habían dado, no fue nada fácil. De inicio pensé que los planes de estudio que se impartieron en las Escuelas Normales Rurales pudieran dar algunas luces para explicar el activismo político de los sectores sociales vinculados a ese sistema educativo pero la respuesta fue en parte sí, pero sustancialmente, no.

Sí porque de origen la escuela rural nació oficialmente como una agencia de desarrollo rural del Estado revolucionario en la cual se apoyó para impulsar sus expectativas de desarrollo nacional agrario entre 1925 y 1940, lo que favoreció la formación de un magisterio consciente de que su labor magisterial tenía que ir más allá del espacio escolar. En esta tarea, los estudiantes y egresados de estas escuelas desempeñaron un papel crucial al recibir el encargo de promover la transformación de los habitantes del medio rural en campesinos modernos y organizados en cooperativas productivas para que fuera la base campesina del Estado revolucionario, estratégica tarea que los facultó como asesores de los campesinos en la solicitud de tierra, agua, créditos, como en la resolución de otros conflictos ante las agencias correspondientes del gobierno federal. Pero los planes de estudio de estas escuelas, después del gobierno cardenista, se alejaron de la exigencia de formar un magisterio vinculado a la vida campesina. Así que el camino de esta investigación a través de los planes de estudio no era la vía y no lo era porque, además, no todos aquellos que ingresaron a los internados de las Escuelas Normales Rurales para cursar la carrera de maestro normalista manifestaron inquietudes políticas, así que no había forma de explicar por esa vía, a la amplia mayoría de esa comunidad educativa que permaneció dentro de su estructura y donde los radicalizados fueron una minoría proporcional. Entonces conocí, personalmente, a Saúl López de la Torre, ex militante del Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR). Para ese momento, la figura magisterial radicalizada que había atraído mi interés era la de Lucio Cabañas Barrientos. A partir de la charla con Saúl, el dato sobre la condición de Lucio Cabañas como ex secretario de la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM) entre 1961 y 1963 comenzó a tener un sentido distinto para mí porque Saúl López de la Torre también había militado en esa organización estudiantil a su paso por la Escuela Normal Rural en Mactumactzá, Chiapas y, en ese sentido, fui descubriendo otros ejemplos no tan conocidos, como el del profesor Luis León Mendiola egresado de la Escuela Normal Rural de La Huerta, Michoacán; regularidades que me aclararon lo siguiente: una investigación que tuviera el propósito de explicar la participación de los estudiantes normalistas rurales en la historia política de México tenía que mirar necesariamente a la FECSM.

Esta agrupación estudiantil es clave para conocer cómo pudo haber sido el proceso de formación política de esos estudiantes porque, no todos aquellos que ingresaron a los internados de las Escuelas Normales Rurales para cursar la carrera de maestro normalista manifestaron inquietudes políticas, pero aquellos que sí lo hicieron se distinguieron del resto de sus compañeros por su militancia en la FECSM.

Por esta inferencia, esta investigación posiciona a los estudiantes normalistas rurales como una clase política que participó en la construcción, consolidación y en la crisis del Estado corporativo mexicano. Intenta construir nuevos argumentos para entender lo que sucedió con el Estado corporativo mexicano entre 1965 y 1974, cuando algunos jóvenes normalistas –y también universitarios– en algunas ciudades y serranías de México encabezaron guerrillas y exigieron, de esta manera, que las promesas de la Revolución mexicana en las que habían sido formados y en las que habían creído, se alcanzaran. Jóvenes que antes de entrar en la clandestinidad, habían militado en las filas de la FECSM o en otras plataformas estudiantiles y políticas reconocidas y/o toleradas por el Estado corporativo mexicano. Sostengo que estos jóvenes radicalizados, que formaron parte de las universidades públicas y las escuelas normales rurales fueron una generación de disidentes políticos que expresó con las armas su separación del Estado corporativo (1965-1974), que había sido consolidado durante el sexenio de Lázaro Cárdenas (1934-1940).

En lo que respecta a la organización del universo estudiantil normalista rural, la FECSM fue constituida en vísperas del ascenso de Lázaro Cárdenas a la presidencia de la república. La constitución de la FECSM fue posible gracias a la adhesión de los representantes de las sociedades de alumnos de las escuelas formadoras de docentes en y para el medio rural de aquel periodo. De esta manera, el gobierno de Lázaro Cárdenas reconoció el derecho de los estudiantes de las zonas rurales para participar y decidir en el gobierno de sus escuelas. Este reconocimiento implicó a su vez, la afirmación de la FECSM como un corporativo nacional que platearía las demandas de los estudiantes normalistas rurales ante las autoridades de la SEP, con el propósito de resolverlas. En suma, a través de la FECSM, los estudiantes normalistas rurales ofrecieron un pacto corporativo de colaboración con el gobierno cardenista. Este pacto político corporativo que

se estableció con esta población estudiantil debe inscribirse en el marco de la construcción de alianzas que el gobierno de Lázaro Cárdenas comenzó a formalizar también con los obreros, los campesinos, el magisterio y otros sectores sociales, que terminaron siendo organizadas en grandes Centrales y Sindicatos con el patrocinio y reconocimiento de ese gobierno entre 1936 y 1939; la estructura política corporativa que el gobierno de Lázaro Cárdenas fue fraguando, oficialmente, desde febrero de 1936 con el nacimiento de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), con la transformación del Partido Nacional Revolucionario (PNR) en el PRM en marzo de 1938, con la unificación de las organizaciones campesinas en la Confederación Nacional Campesina (CNC) en agosto de 1938 y, finalmente, en abril de 1939 con la unificación de las organizaciones estudiantiles que defendieron el proyecto educativo oficial que entonces llevó el nombre de la educación socialista. No está demás señalar que fue con esta estructura corporativa con la que se gobernó este país durante gran parte del siglo xx. Sostengo que este tipo de pactos políticos corporativos, entre ellos el que se estableció con los estudiantes normalistas rurales a través de la FECSM, fueron decisivos en la construcción y consolidación del Estado que se construyó tras la Revolución mexicana y, por eso mismo son claves también, para explicar sus sucesivas crisis en el transcurso de la segunda mitad del siglo xx; entre ellas las movilizaciones armadas de los años sesenta y setenta de ese siglo, que aquí he venido refiriendo. En suma, los estudiantes normalistas rurales —y los universitarios—, como los obreros, los campesinos e incluso el magisterio, también formaron parte de esa política corporativa.

Es pertinente señalar que el caso de las Escuelas Normales Rurales, la iniciativa de constituir una agrupación que representara a los estudiantes que se formaban en dichas instituciones provino del magisterio rural que militaba en el Partido Comunista Mexicano (PCM), que entonces dirigía Hernán Laborde. Es también pertinente enfatizar que el reconocimiento de la FECSM se llevó a cabo en el marco de la construcción de alianzas corporativas que fueron promovidas por el gobierno de Lázaro Cárdenas, un proceso en el que tuvieron una participación decisiva los representantes de la Internacional Comunista en México, es decir, el PCM de Hernán Laborde y Vicente Lombardo Toledano participa desde su propia organización. Por lo tanto, el vínculo de la FECSM en el PCM favoreció la

alianza de esta agrupación estudiantil en el gobierno cardenista. El pacto oficial con los estudiantes que respaldaron las reformas promovidas por el gobierno de Lázaro Cárdenas, se realizó en el Palacio de Bellas Artes de la ciudad de México en julio de 1939, donde fue constituida la Confederación de Jóvenes Mexicanos (CJM), que fue reconocida como el sector juvenil del Partido de la Revolución Mexicana (PRM); el partido que el presidente Cárdenas había creado apenas en marzo de 1938 sepultando de esta manera al Partido Nacional Revolucionario (PNR), el partido que había creado el ex presidente Plutarco Elías Calles en 1929.

Es de suma importancia referir que, desde julio de 1939, la FECSM militó en la CJM y a través de ella planteó sus demandas ante los funcionarios de la SEP. Pero con la transformación del PRM en el PRI, la CJM y por extensión las organizaciones estudiantiles que en ella militaban, entre ellas la FECSM y demás organizaciones estudiantiles universitarias, se mostraron identificadas con la ruta revolucionaria que propuso Vicente Lombardo Toledano la que oficialmente se erigió como “opositora” a la ruta revolucionaria que dijo abanderar el PRI. Es oportuno señalar que, en este contexto político nacional, el progenitor de la FECSM, el PCM mantuvo un perfil bajo en la arena política de los años cuarenta y cincuenta, si se le compara con el protagonismo mostrado por el movimiento político de Vicente Lombardo Toledano.

Desde 1939 y en el transcurso de la década de 1950, la relación entre la CJM y la FECSM se volvió tan estrecha que algunos ex dirigentes de la FECSM llegaron a dirigir a la CJM. Pero en los años sesenta, las cosas comenzaron a cambiar. Los comités ejecutivos estudiantiles nacionales elegidos entre 1961 y 1969, se enfrentaron a una serie de circunstancias políticas locales, nacionales e internacionales que impactaron decisivamente el rumbo y la existencia de las agrupaciones estudiantiles, de los estudiantes y del país. Tras el triunfo de la Revolución cubana y, teniendo como marco político nacional el llamado del ex presidente Cárdenas para constituir el Movimiento de Liberación Nacional (MLN), el PCM se lanzó a la reconquista de las agrupaciones estudiantiles que existían en el territorio nacional y constituyó oficialmente a la Central Nacional de Estudiantes Democráticos (CNED) en 1966, la cual le disputó a la CJM, la organización y la representación de los estudiantes universitarios y normalistas que en ella militaban desde 1939.

En importante señalar que, en el caso de los estudiantes normalistas rurales organizados en la FECSM, al hacer explícita su militancia en la CNED y su deslinde de la CJM, perdieron las prerrogativas que los dirigentes estudiantiles habían disfrutado durante poco más de dos décadas. La ruptura del Estado mexicano con las organizaciones estudiantiles se hizo visible el 2 de octubre de 1968, en la masacre de Tlatelolco, en la que también hubo estudiantes normalistas caídos. Por ejemplo, en noviembre de ese año, los dirigentes de la FECSM realizaron la búsqueda de sus compañeros desaparecidos aquella noche en la ciudad de México. A partir de enero de 1969, los funcionarios de la SEP rompieron el protocolo y dejaron de recibir en sus oficinas de la ciudad de México al comité ejecutivo nacional de la FECSM como era habitual. Tras cancelar el diálogo con los dirigentes estudiantiles, en julio de ese año la SEP también ejecutó una reforma educativa que autorizó la transformación de 14 Escuelas Normales Rurales en Escuelas Secundarias Técnicas Agropecuarias; una medida que fue más que antipopular en el gremio de las escuelas normales rurales. Los estudiantes normalistas rurales que fueron movilizados por la FECSM para impedir la transformación de sus escuelas en secundarias técnicas agropecuarias, fueron dados de baja del sistema normalista rural, perseguidos o enviados a la cárcel; otros, los que concibieron que con estas medidas se les arrebatara el futuro y tras evadir la persecución policial, se incorporaron a las agrupaciones armadas que por esos años se estaban conformando en el país. Como se ha explicado en este texto, los jóvenes que encabezaron agrupaciones armadas en los años sesenta y setenta del siglo xx habían formado parte de la estructura corporativa fraguada desde el cardenismo, con la que se gobernó este país durante varias décadas del siglo xx. Advertir esa realidad nos ayuda a comprender desde una nueva perspectiva nuevos rasgos de esas experiencias políticas armadas.

Bibliografía

- Armendáriz Ponce, Carmen, 2001. "Morir de sed junto a la fuente. Sierra de Chihuahua: 1968". Testimonio. México.
- Bartra, Armando, 2000. *Guerrero bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*. México: ERA colección Problemas de México.

- Bellingeri, Marco, 1982. Rubén Jaramillo. El último zapatismo. *El buscón*, I, (núm. 3), pp. 17-27.
- _____. 2003. *Del agrarismo armado a la guerra de los pobres, 1940-1974*. México: Ediciones Casa Juan Pablos-Secretaría de Cultura de la Ciudad de México.
- Cárdenas, Olga y Hoyo, Félix, 1980. *Desarrollo del capitalismo agrario y lucha de clase en la costa y sierra de Guerrero*. Texcoco: Universidad Autónoma Chapingo.
- Civera, Alicia, 2008. *La escuela como opción de vida. La formación de maestros normalistas rurales en México, 1921-1945*. México: El Colegio Mexiquense.
- Fell, Claude, 1989. *José Vasconcelos, los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*. México: UNAM.
- Gallegos Nájera, José Arturo, 2004. *La guerrilla en Guerrero. Testimonios sobre el Partido de los Pobres y las Fuerzas Armadas Revolucionarias. Proyectos, anécdotas, datos biográficos y documentos históricos*. México: Asociación Nacional de Luchadores Sociales, A. C.
- Glockner, Fritz, 2007. *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México (1943-1968)*. México: Ediciones B.
- Gutiérrez López, Miguel Ángel, 2011. *En los límites de la autonomía. La reforma socialista en la Universidad Michoacana, 1934-1943*. México: El Colegio de Michoacán.
- González, Ernesto, 2003. *Hegemonía, ideología y democracia en Gramsci*. México: Tecnológico de Monterrey-Plaza y Valdés.
- González, Fernando M., 2003. Los orígenes y el comienzo de una universidad católica: sociedades secretas y jesuitas. *Historia y Grafía: UIA*, número 20.
- López Macedonio, Mónica Naymich, *Historia de una relación institucional. Los estudiantes normalistas rurales organizados en el Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México y el Estado mexicano del siglo xx (1935-1969)*. Tesis doctoral, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.
- López de la Torre, Saúl, 2005. *Guerras secretas. Memorias de un exguerrillero de los setentas que ahora no puede caminar*, México: Arte Facto.

- Loyo, Engracia, 1985. *La casa del pueblo y el maestro rural mexicano*. México: SEP.
- _____. 2004. ¿Escuelas o empresas? Las centrales agrícolas y las regionales campesinas (1926-1934). *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 20, (Núm. 1), pp. 69-98.
- Madero, Adalberto Arturo, (compilador) 2005. *Obras de Alberto J. Pani. Una encuesta sobre educación popular*. México: Senado de la República.
- Martínez Cornejo, Alfredo, 1992. *Organizaciones y movimientos estudiantiles en Jalisco de 1948 a 1954, la consolidación de la Feg*. México: Universidad de Guadalajara.
- Montemayor, Carlos, 1999. *La guerrilla recurrente*. México: Cuadernos Universitarios-Serie Alebrijes, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- _____. 2003. *Las armas del alba* México: Joaquín Mortíz.
- _____. 1997. *Guerra en el Paraíso*. México: Seix Barral.
- Ortega Olivares, Mario, 1998. *Octubre dos: historias del movimiento estudiantil*. México: UAM-Xochimilco.
- Oikión, Verónica y García, Marta Eugenia, 2006. *Movimientos armados en México, Siglo xx*. México: El Colegio de Michoacán-CIESAS, tres vols.
- Pineda Ochoa, Fernando, 2003. *En las profundidades del Mar. (El oro no llegó de Moscú)*. México: Plaza y Valdés.
- Raby, David, 1989. "La ideología y construcción del Estado: la función política de la educación rural en México: 1921-1935". *Revista Mexicana de Sociología*, Universidad Nacional Autónoma de México, año LI, (núm. 2), pp. 305-320.
- Reyes, Ramiro, 1988. La formación de los maestros en la década de los años cuarenta. *Pedagogía*, vol. 5, (núm. 16), pp. 47-58.
- Sepúlveda, Manola, 1990-91. Notas para la historia del normalismo rural: la escuela regional campesina de Galeana, N. L. en los años 30. *Deslinde, Revista de la Facultad de Filosofía y letras de la UANL*, (núm. 30-31), vols., IX y X.
- Urias, Beatriz, 2007. *Historias secretas del racismo en México*. México: Tusquets Editores.

Valdéz, José, 1968. *Madera*. México: Imprenta Laura.

Zermeño, Sergio, 1978. *Una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68*. México: Siglo XXI.

Propuesta de periodización de la *Liga Comunista 23 de Septiembre*

Lucio Rangel Hernández

In Memoriam Humberto Arturo Puente González

Introducción

La triunfante Revolución cubana impactó de manera determinante en el movimiento socialista en América Latina. Bajo su inspiración surgieron grupos guerrilleros prácticamente por todo el territorio al sur del Río Bravo, particularmente después de la celebración de dos eventos: la Tricontinental llevada a cabo en 1966, de donde surgió la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAAL) y del Congreso de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS) en 1967, ambos celebrados en la Habana.

La gran mayoría de ellos buscaron replicar la exitosa experiencia de aquella joven república socialista caribeña; a partir de la plataforma ideológica contenidas en la *Primera y Segunda Declaración de la Habana*, se propusieron poner en práctica la estrategia “foquista” teorizada por Ernesto “Che” Guevara, según la cual: “no siempre hay que esperar que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas” (Guevara, 1961).

Inspirados e impulsados por esta revolución socialista, y motivados por una serie de factores sociales, económicos y políticos que alimentaban la inconformidad y la oposición a los regímenes de cada uno de los países que conforman el subcontinente, vanguardias integradas por centenas de jóvenes se lanzaron entusiastas a la “acción revolucionaria”, pretendiendo “tomar el cielo por asalto”

(Marx, 1871), mismas que al no contar con una base social, estaban condenadas de antemano al fracaso.

México no fue la excepción. En nuestro país llegaron a operar más de 3 decenas de organizaciones guerrilleras, de las cuales destacó la *Liga Comunista 23 de Septiembre* por su carácter unificador mismo que le permitió su accionar en casi todas las entidades al contar con 392 “combatientes” (Acosta, 1990) y un número —aún no determinado—, de bases de apoyo, distribuidos en el territorio nacional, a partir de sus comités políticos-militares.

Criterios sobre la periodización

Uno de los problemas a los que nos enfrentamos al periodizar la historia de la *Liga Comunista 23 de Septiembre* es el acotamiento, no tanto de sus orígenes sino del fin de su historia.

Al respecto existe consenso en el sentido de que diciembre del año de 1970 marcaría el arranque histórico de la *Liga*, con el surgimiento de *Los Procesos*, al romper este grupo comandado por Raúl Ramos Zavala con el Partido Comunista Mexicano (PCM) y abrazar la clandestinidad. Pero, sobre el fin de su historia no hay punto de acuerdo. Para Gustavo Adolfo Hiraes Morán y Laura Castellanos, el “golpe mortal” a la organización fue la caída de Ignacio Arturo Salas Obregón el 26 de abril de 1974 (Hiraes, 1977); con su desaparición “La 23 simplemente quedó descabezada. No había dirección, hubo desbandada, dispersión, desorden” (Castellanos, 2007).

Leticia Carrasco en su tesis de maestría delimita el análisis del accionar de la *Liga* en Guadalajara entre los años 1970 y 1976, aunque reconoce que su actividad político militar comprende el periodo de 1973 a 1982 (Carrasco, 1999).

Por su parte Reyes Martínez Torrijos en su tesis de grado de licenciatura fija la temporalidad de la *LC23s* entre 1973 y 1976, periodo que va desde la separación de *Los Procesos* del PCM, a la muerte del considerado “último dirigente histórico” de la Organización, David Jiménez Sarmiento (Reyes, 2008).

A su vez Rodolfo Gamiño en su tesis de maestría, establece cuatro etapas históricas de la *Liga*: 1.- Consolidación, 1973; 2.- Rectificación, 1974; 3.- Fragmentación, 1975-1976; y 4.- Exterminio, 1977-1979 (Gamiño, 2008).

Para nosotros la historia de la *Liga* no se cierra en 1974, puesto que la *Brigada Roja*, perteneciente al Comité Político-Militar del Valle de México, aunque debilitada continuó con la línea marcada por “Oseas”.

No compartimos la idea de que eran solamente “los restos del naufragio”; tampoco estamos de acuerdo en que su fin esté marcado por la muerte de David Jiménez Sarmiento “Chano”, porque sus sucesores, Luis Miguel Corral García y Miguel Ángel Barraza García, dieron continuidad al trabajo de la Organización, prácticamente bajo las mismas directrices establecidas por Jiménez Sarmiento. Proponemos 1981 como la frontera final de la historia de la *Liga*, con la caída de Miguel Ángel Barraza García, porque después de su muerte, ocurrida el 22 de enero de este año (AGN/DFS), el *Madera* publicó su último número en julio, como un acto simbólico.

Coincidimos en este sentido con Jaime Laguna, para quien: “cuando no hay *Madera* no hay *Liga*, sencillamente porque la distribución de éste órgano de propaganda era la actividad central de la organización” (Laguna, 1997).

El criterio que adoptamos para la periodización se basa en el objetivo central perseguido por la *Liga Comunista 23 de Septiembre*, al reconocer que el fin último de los grupos armados que operaban en México en la década de 1970 era “la destrucción del Estado burgués”, es decir la lucha frontal y abierta contra el Estado mexicano. Rechazamos el criterio que funda la periodización exclusivamente en el propósito de la *Liga* de unificar o aglutinar a los grupos guerrilleros en una sola organización armada nacional, y que en ese sentido con los rompimientos, escisiones y rectificaciones la *Liga* dejó de existir “como proyecto original” (Reyes, 2008), porque este propósito no se cumplió desde el inicio, ya que no se integraron a la *Liga* las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), la Unión del Pueblo, las Fuerzas Revolucionarias Armadas del Pueblo (FRAP), la Brigada Campesina de Ajusticiamiento (BCA) del Partido de los Pobres (PDLP), sólo por mencionar a los más destacados, anteponiendo para ello diferencias ideológicas, estratégicas y tácticas, caudillistas y mesiánicas; por otro lado, cuando se dieron las escisiones grupales, algunos se mantuvieron actuando y lograron reorganizarse en nuevas brigadas. Igualmente descartamos adecuar para la periodización el ciclo: nacimiento, desarrollo, madurez y muerte, como si tratara de un orga-

nismo vivo, o como si fuera una sucesión de acontecimientos lineales. Esquemáticamente, la periodización que proponemos, sería la siguiente:

ETAPAS HISTÓRICAS 1976 DE LA LIGA COMUNISTA 23 DE SEPTIEMBRE	{	I. ETAPA FORMATIVA 1970-1973
		II. ETAPA OFENSIVA O DE HOSTIGAMIENTO, 1973-1974
		III. ETAPA DEFENSIVA O DE DISPERSIÓN, 1974-1976
		1. Periodo “Gris” (muerte, prisión y purgas) enero-abril de 1974
		2. Periodo de descisiones, rectificaciones y reestructuración 1974-1976
		IV. ETAPA DE SOBREVIVENCIA, 1977-1979
		V. ETAPA DE EXTINCIÓN 1979-1981

Caracterización de las etapas

Partiendo de la premisa de que ninguna periodización puede de manera tajante marcar una división cronológica estricta sobre una serie de acontecimientos históricos, para nosotros, las características de cada una de las etapas, serían las siguientes:

I. Etapa formativa 1970-1973

Es la etapa en que las vanguardias estudiantiles del país, después de haber escenificado movimientos que rebasaron los límites estrictamente universitarios, y al obtener una respuesta represiva violenta del Estado mexicano, se radicalizaron y optaron por la vía armada con el fin de introducir un cambio en la estructura social, económica y política del país basado en el socialismo. Irrumpieron varios grupos armados por toda la geografía nacional, los cuales al actuar cada uno por su cuenta fueron duramente golpeados por la policía; algunos fueron desmembrados y otros quedaron muy debilitados y a la deriva. Al borde del colapso buscaron integrarse a otras organizaciones mayores, entre los que destacaban *Los Procesos*, que encabezados por Raúl Ramos Zavala habían roto con el PCM por considerarlo un Partido reformista y negarle la representatividad y la defensa de los intereses de la clase obrera (Ramos, 2003), promovían la unificación de

todos ellos en una sola organización guerrillera nacional, logrando que un buen número –más no todos–, se integraran a partir del 15 de marzo de 1973 en la llamada *Liga Comunista 23 de Septiembre* (Gil, 2006).

II. Etapa ofensiva o de hostigamiento 1973-1974

Una vez integrados en una sola Organización Partidaria, además de pequeños núcleos sin agrupación, *Los Procesos*, *Los Macías*, parte del *Frente Estudiantil Revolucionario* (FER) de Guadalajara, el grupo radicalizado de la Federación de Estudiantes Universitarios de Sinaloa (FEUS), conocida como *Los Enfermos*, el *MAR-23*, *Los Lacandones*, *Los Guajiros* y El Comité Estudiantil Revolucionario (CER) de Monterrey, iniciaron la ofensiva militar o el llamado “hostigamiento al Estado burgués”, cuyas acciones más relevantes fueron: el intento de secuestro y muerte del patriarca del Grupo Monterrey, Eugenio Garza Sada en septiembre de 1973; el doble secuestro del Cónsul Honorario de Gran Bretaña en Guadalajara, Anthony Duncan Williams y del industrial Fernando Aranguren Castiello, y el “ajusticiamiento” de éste último en octubre del mismo año; la creación de la *Brigada Rural Genaro Vázquez* en Petatlán Guerrero, La *Brigada Revolucionaria Emiliano Zapata* (BREZ) en Oaxaca, conocida por la lucha que emprendió contra varios cacicazgos en la región de Jamiltepec y Pinotepa Nacional, especialmente contra la familia Iglesias Meza, ‘destacando’ el secuestro y “ajusticiamiento” del ganadero y coprero Raymundo Soberanes Otero y la conformación de los Comandos “Oscar González Eguiarte” y “Arturo Gámiz” en el llamado Cuadrilátero de Oro (región serrana situada en la confluencia de los estados de Sinaloa, Sonora, Durango y Chihuahua), todos ellos con el objetivo de desarrollar guerrillas rurales dirigidas por la *Liga*; y especialmente el intento insurreccional en la zona agrícola y urbana del Valle de Culiacán a mediados de enero de 1974 a cargo fundamentalmente de *Los Enfermos* de Sinaloa.

III. Etapa defensiva o de dispersión 1974-1976

1. Periodo Gris (muerte, prisión y purgas). Enero-abril de 1974

Después del intento de secuestro de Eugenio Garza Sada, frustrado con su muerte, y de los plagios de Anthony Duncan Williams y Fernando Aranguren Castiello, el primero liberado sin recibir nada a cambio y el segundo “ajus-

ticiado”, crecieron los reclamos de la burguesía mexicana, especialmente de la regiomontana, contra el gobierno de Luis Echeverría Álvarez (Margaín, 1973), quien en respuesta endureció la represión hacia la guerrilla urbana, enfocando sus baterías contra la *Liga Comunista 23 de Septiembre*, misma que se recrudeció después del intento del “asalto al cielo” por parte de *Los Enfermos*, el 16 de enero de 1974 en Culiacán, Sinaloa. Decenas de militantes cayeron prisioneros o muertos; entre los más destacados se encontraban los altos dirigentes de la *Liga*: Pedro Orozco Guzmán, ejecutado por la policía en la ciudad de Guadalajara el 24 de diciembre de 1973 (Madera, 1974, enero), Salvador Corral García e Ignacio Olivares Torres, quienes, hechos prisioneros por la (Dirección Federal de Seguridad (DFS), hacia fines de enero de 1974, aparecerían asesinados con notables huellas de tortura el 2 de febrero de ese año (*El Occidental*, 1974, febrero 6; y *El Norte de Monterrey*, 1974, febrero 7).

A raíz de estos acontecimientos, que significaron grandes pérdidas para la *Liga*, la desconfianza y la sospecha de infiltración de la organización se apoderó del máximo dirigente, Ignacio Arturo Salas Obregón, quien durante la Tercera Reunión Nacional, celebrada el 2 de abril de 1974, centralizó la dirección en una nueva Coordinación Nacional dependiente directamente de él, disolviendo provisionalmente los Buros Político y Militar a quienes responsabilizaba de los fracasos de las operaciones donde habían caído varios de sus integrantes, ordenando una especie de purga general que dio lugar a expulsiones e incluso ejecuciones internas (Beltrán, 2002).

2. *Periodo de escisiones, rectificaciones y reestructuración, 1974-1976.*

La centralización del mando y las ejecuciones internas incrementaron las diferencias existentes en el seno de la *Liga*, mismas que afloraron inmediatamente después de la aprehensión y posterior desaparición de Ignacio Arturo Salas Obregón, ocurrida el 26 de abril de 1974 (*La Prensa*, 1974, abril 26).

Uno de los primeros grupos que se separaron de la *Liga* para actuar por su cuenta fue el denominado “Los MAS” por los seudónimos de sus cabecillas *Matus*, *Arturo* y *Sam*, formando la Fracción Bolchevique. Provenían en su mayoría de los comités político-militares rurales de la BREZ, del Cuadrilátero

de Oro y del Comité Noreste quienes abandonaron los frentes guerrilleros en la sierra y en las ciudades para “rectificar el camino”. Estos se fusionaron con La Liga Comunista Internacionalista y la Brigada “Carlos Rentería” de Monterrey en el Comité Marxista-Leninista. En 1976, algunos integrantes de la *Liga* recluidos en el Penal de Topo Chico en Nuevo León, encabezados por Gustavo Adolfo Hiraes Morán, también atacaron la que consideraban una actitud militarista de la *Liga*, incorporándose a los rectificadores. En ese mismo año, esta corriente se incrementó con la participación de *Los Auténticos*, grupo formado por el excarcelado Camilo Valenzuela Fierro, quienes en conjunto fundaron la Organización Marxista por la Emancipación del Proletariado (OMEP), que luego se convertiría en la Corriente Socialista (CS), con lo cual “enterraron” las armas y se reincorporaron a la vida política legal (Castellanos, 2007).

La *Brigada Roja*, heredera de los lineamientos políticos de Salas Obregón, mantuvo la ‘crítica’ de las armas al Estado y contraatacó la posición de los rectificadores acusándolos de “renegados de la Revolución Comunista” y “traidores del movimiento revolucionario” (Madera, 1976, julio). El Consejo de Redacción del *Madera* se erigió como la Dirección Nacional, al frente de la cual quedó David Jiménez Sarmiento, como jefe militar, y Miguel Ángel Barraza García como jefe político, quienes reestructuraron y reorganizaron del trabajo político y militar.

IV. Etapa de sobrevivencia 1977-1979

Después del fallido secuestro de la hermana del presidente electo de la República, Margarita López Portillo, la *Liga* perdió a su principal dirigente militar, David Jiménez Sarmiento (*Ovaciones*, 1976, agosto 12), y fue objeto de una encarnizada cacería por parte del grupo paramilitar *Brigada Blanca*, creado *ex profeso* por el Estado, que neutralizó sus acciones violentas, por lo que tratando de reagruparse y fortalecerse, entre los años 1977 y 1979, se dedicó fundamentalmente a labores de propaganda.

Aunque no cesaron las acciones de hostigamiento, en realidad esta etapa se caracterizó por la necesidad de reorganizar la lucha y tratar de hacer efectiva la incorporación de los trabajadores a la misma. Le damos el nombre de

etapa de sobrevivencia, porque sometida a una cruzada de exterminio, ya no tuvo la capacidad de fuego de la etapa anterior. Ésta se caracterizó además, por tratar de penetrar en el movimiento obrero, priorizando o concentrándose en los sectores ferrocarrileros, metalúrgicos, trabajadores de la construcción y obreros de la industria de la transformación (en lugares muy localizados como el valle de México, Ciudad Juárez, Culiacán, Hermosillo, Ciudad Obregón, Chihuahua, Puebla y Durango), desde luego esto también fue efecto de la desbandada de la BREZ y de los Comandos del “Cuadrilátero de Oro” que abandonaron el trabajo rural.

A través de la propaganda, contando como medio fundamental con el periódico *Madera*, del cual llegaron a “tirarse” hasta 30 mil ejemplares de algunos números, además de “pintas”, volantes, panfletos, manifiestos producidos y reproducidos por la *Brigada Roja* y los Comités Locales, trataban de hacer consciencia entre los obreros manejando los principios ideológicos de que, estos no debían luchar por la independencia y democratización de sus sindicatos, sino destruirlos, puesto que “son organismos del Estado burgués”; que debían despojarse “de toda esa política burguesa que desarrollan los oportunistas”, y “organizarse en Comités Clandestinos Armados”, para derrocar por medio de las armas a la burguesía y a su Estado capitalista, para sustituirlo por uno de tipo socialista (Madera, 1975, septiembre).

Sin embargo, las “repartizas” se hicieron cada vez más difíciles: la policía vigilaba cotidianamente las zonas fabriles, cayendo prisioneros o muertos varios de sus militantes, mientras que los obreros por temor se negaban a recibir la propaganda, incluso algunos utilizados por sus patrones o de *mutuo* propio trataban de impedir el reparto y los comandos reaccionaron impulsivamente agrediendo a balazos tanto a los que se oponían a la distribución de la “propaganda revolucionaria” como a los que se negaban a recibirla (*Excélsior*, 1977, enero 21).

A la par, los comandos armados ejecutaban policías, ya fuera como hostigamiento o para “expropiarles” las armas, manteniendo también los ataques a los partidos políticos de izquierda, tachándolos de “reformistas” y “oportunistas”, atentando incluso contra algunos de los dirigentes. El caso más sonado fue de

Alfonso Peralta Reyes, alto dirigente del PRT, quien fue ejecutado por miembros de la Brigada Roja el 12 de mayo de 1977 (AGN/DFS).

V. Etapa de extinción 1979-1981¹

Si para exterminar militarmente a *La Liga* se creó la *Brigada Blanca*, para aniquilarla políticamente, se forjó un instrumento que la despojó de legitimidad: la reforma política. Aprobada en 1977, comenzó a operar a partir de 1979, otorgando el registro legal a los partidos políticos de izquierda, e incluyó una Ley de Amnistía (agosto de 1978) para los guerrilleros.

Al mismo tiempo la táctica seguida por la *Liga* en su afán por incorporar a los obreros a la lucha, fue contraproducente, ya que contrario a lo que buscaba, sus excesos la aislaron todavía más (hay que recordar que la guerrilla urbana surgió sin base social), del proletariado, es decir de la clase teóricamente llamada a hacer la revolución. Así, producto de sus errores y con una represión estatal dirigida a su exterminio, la *Liga Comunista 23 de Septiembre* sucumbió no bien iniciada la década de los ochenta.

Bibliografía

- Acosta Chaparro Escapite Mario Arturo, 1990. *Movimiento subversivo en México*. México, El Autor.
- Beltrán del Río, Pascal, 2002, 24 de febrero. “Las ejecuciones internas de la guerrilla”, *Proceso*, núm. 1321.
- Castellanos, Laura, 2007. *México armado 1943-1981*. México, Era.
- Carrasco Gutiérrez, Leticia, 1999. *La guerrilla en México, 1970-1976. El caso de la Liga Comunista 23 de Septiembre (LC-23S)*. Guadalajara, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, CUCSH, Universidad de Guadalajara.
- Gamiño Muñoz, Rodolfo, 2008. *Análisis del movimiento armado en México en la década de 1970 a través de la prensa: el caso de la Liga comunista 23 de*

¹ Preferimos el término extinción, en lugar de exterminio, porque lo vemos desde la óptica de *La Liga Comunista 23 de Septiembre* y no del Estado, para quien efectivamente estaría bien aplicado el segundo concepto.

- septiembre (1973-1979)*. México, Tesis de Maestría en Sociología Política, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Guevara, Ernesto, 1961. *La Guerra de Guerrillas*, <http://www.marxists.org/espanol/guevara/cap1.htm>
- Gil Olivo, Ramón, 2006. “Orígenes de la guerrilla en Guadalajara en la década de los setenta”, en Verónica Oikión y Marta Eugenia García Ugarte (Edit.) (2006). *Movimientos armados en México, Siglo xx*. Zamora, El Colegio de Michoacán/CIESAS.
- Hirales Morán, Gustavo Adolfo, 1977. *La Liga Comunista 23 de Septiembre. Orígenes y naufragio*, México, Ediciones de Cultura Popular.
- Laguna Berber, Mauricio Abraham, 1997. *La prensa clandestina en México. Caso del periódico Madera. 1973-1981*. México, Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.
- Margaín Zozaya, Ricardo, 1973. 18 de septiembre. “Discurso pronunciado en el sepelio de Don Eugenio Garza Sada”. Monterrey, Nuevo León, en https://www.google.com/search?q=discurso+ricardo+margain+zozaya&rlz=-1C1OPRA_enMX601MX601&ei=IWQ9XOLRMtLYtAWo877QBg&start=0&sa=N&ved=0ahUKEwii8LzA_O7fAhVSLK0KHai5D2o4FBDy0w-MIZg&biw=1366&bih=657
- Marx, Carlos, 1871. abril 12. “Carta a Ludwing Kugelmann”, <http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m12-4-71.htm>
- Ramos Zavala, Raúl, 2003. *El tiempo que nos tocó vivir y otros documentos de la guerrilla en México*. México, Editorial Huasipungo.
- Reyes Martínez Torrijos, 2008. *La Liga Comunista 23 de Septiembre. Los años de fuego (1973-1976). Reportaje*. México, Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

Hemerografía

- Excélsior*, (1977, enero 21). “Supuesto Comando de la ‘Liga’ Asesina a dos Ingenieros en Iztacala. Lesionó a otros dos que Trataron de Impedir el Reparto de Propaganda”.
- El Occidental* (1974, febrero 6).

El Norte de Monterrey, (1974, febrero 7). “Traiciones provocan muertes violentas”.

La Prensa (1974, abril 26). “Cayó a Balazos un guerrillero. Se sintió perseguido y la emprendió a tiros contra un rondín”.

Madera (1974, enero). Periódico Clandestino, Editorial Brigada Roja, No. 1, AGN/DFS.

_____. (1975, septiembre). Periódico Clandestino, Editorial Brigada Roja, No. 14, AGN/DFS.

_____. (1976, julio). Periódico Clandestino, Editorial Brigada Roja, No. 23, AGN/DFS.

Ovaciones, Jueves (1976, agosto 12). “A Tiros Frustraron el Secuestro de una Hermana de López Portillo”; y “La Liga Comunista '23 de Septiembre' Quedó sin Cabeza al ser muerto su Dirigente, David Jiménez Sarmiento”.

Documentos

AGN, DFS, Informe de la Dirección Federal Seguridad, 22 de enero de 1981, Exp. 009-011-007.

_____. Informe de la Dirección Federal de Seguridad, 12 de mayo de 1977, Exp. 11-235-77 H-82 L-44.

Los embates del pasado
y la resignificación de la tradición.
La reelaboración de la adscripción
étnica tojolabal en una comunidad
de la diócesis de San Cristóbal
y simpatizante del EZLN

Guillermo Castillo Ramírez

Introducción

Este trabajo trata el proceso de re-adscripción étnica y la revaloración de la diferencia cultural en el Zapotal,¹ pequeño poblado del municipio fronterizo de las Margaritas,² en el suroeste del estado de Chiapas, parte de la denominada zona de conflicto. El poblado se fundó en mayo del 2000 en tierras liberadas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 y que antes eran una finca ganadera y cafetalera que se encontraba parcialmente abandonada.³ La totalidad de los miembros del Zapotal tiene antepasados del grupo étnico tojolabal que procedían de las comunidades vecinas en la región, además todos los miembros del poblado son católicos practicantes de las diócesis de San Cristóbal

¹ A petición de los miembros de la comunidad, tanto el nombre del poblado como el de sus integrantes han sido cambiados.

² Las Margaritas, municipio fronterizo del suroeste, tiene una población de 98,374 habitantes según el último censo del INEGI. La mayoría de la población se encuentra en el área rural y es uno de los principales municipios, junto con Altamirano, donde se concentran los hablantes de tojolabal, que acorde con los últimos datos del INEGI asciende a 42,798. Esto acorde con los datos del último censo del INEGI (www.inegi.gob.mx) [20/septiembre/2006]. Al parecer este municipio es el 2do más grande del estado después de Ocosingo.

³ La mayoría de las personas del Zapotal procede de San Juan, comunidad fundada a inicios de los 80s por personas que fueron peones en la finca el chico Zapote y tienen ascendencia Tojolabal directa o indirecta.

y son simpatizantes del EZLN. Lo anterior le da una configuración especial a esta comunidad dentro de la región, pues la mayoría de los poblados vecinos tiene serias divisiones internas de orden político y religioso.

El texto se divide en las siguientes secciones: (1) *el marco interpretativo*, donde se muestra el andamiaje teórico y el abordaje metodológico de la investigación; (2) en *la finca y la identidad del acasillado*, se describe el origen de este proceso histórico y los referentes simbólicos que delineaban la identidad de los miembros del poblado mientras vivieron en la finca; (3) después en *la identidad comunitaria en los embates del pasado*, se muestra el proceso de reconfiguración de la adscripción étnica a través de una dinámica de cambio y permanencia de la tradición —principalmente mediante el rescate y la resignificación de diversas prácticas culturales herencia de sus antepasado—; (4) en *los procesos de reconocimiento* se destacan cual ha sido uno de los procesos sociales de carácter regional y de duración media —“la Palabra de Dios”— que estimuló la reconfiguración de su identidad étnica así como la toma de agencia y (5) por último *las conclusiones* en donde a manera de síntesis se delinea la totalidad del proceso.

Desde donde se lee “el ser comunidad”, el marco interpretativo

La identidad étnica como proceso social tiene varias dimensiones que terminan articulándose en la imagen de un “nosotros.” Por una parte una perspectiva relacional que nos remite a las alteridades circundantes en el entorno social y al sí mismo grupal, lo que, por otro lado, implica rastrear la biografía social para ver cómo se ha conformado este sujeto colectivo. Pero también nos remite a ver, en el presente, sobre qué organización social y prácticas comunitarias se basa la imagen de la comunidad.⁴ Por lo que respecta a la dimensión relacional del problema y retomando a Barth (1969, pp. 12-20), no sólo nos limitamos a una perspectiva que se fija en la posesión de rasgos culturales diferenciadores compartidos por un grupo étnico, sino que también se opta por una óptica de carácter relacional, en donde el “nosotros” se define en relación con alguna alte-

⁴ Para elaborar una definición de identidad étnica se recurrió a los siguientes autores: Barth (1969), Furio y D’Andrea (2000), Epstein (1973), Poutignat Philippe et Streiff-Fernat Jocelyne (1995).

ridad o alteridades próximas; el conocido re-juego de influencia y determinación social entre el “nosotros” y los “otros”. Esto se da a dos niveles, uno de carácter externo, con aquellas alteridades diversas con que se vincula la comunidad y para ello es útil la noción de “límite” pues la referencia al “otro” fomenta aquel contraste que ayuda definir al grupo. Por otra parte, está el nivel interno, representado por los diversos subgrupos –niños, mujeres, hombres– del interior de la comunidad, así como por las variadas actividades que se asignan y desempeñan según criterios de diferenciación social –edad, género, estado civil–. La idea del límite entre el “nosotros” y los “otros” juega un papel clave y traza un sistema de ordenación social desde los miembros del grupo que les permite situarse y auto-definirse; pero a su vez también es pertinente mencionar que también hay ordenación sociales propias y procedentes de los “otros” que, generalmente, pueden influir en la idea que de sí mismos tienen el “nosotros”.

No obstante, esta doble dinámica (“nosotros-otros”) no agota el fenómeno en su totalidad, falta indagar de qué manera los miembros sienten pertenecer a una colectividad. En este sentido y acorde con Epstein (1963, p. 95) previo a la adscripción e identificación –consciente– de los miembros de la colectividad, las personas de la comunidad experimentan un sentimiento de pertenencia al grupo, un “formar parte de” que surge de la participación en las actividades comunitarias y que puede remontarse a la infancia y adolescencia. La identidad étnica es más que el reconocimiento de rasgos culturales compartidos que delimitan una unidad social y que se basa en la emergencia de la conciencia del límite; aún incluso si estos rasgos son señalados por los miembros. Junto a Epstein (1963) pensamos que sin la biografía social de la comunidad no puede entenderse la manera en que se ha creado una imagen del sí mismo grupal y las relaciones que con las alteridades circundantes se han establecido.⁵

⁵ Lo cual plantea la cuestión de la permanencia en el proceso de identificación ¿cómo se logra y se constituye la continuidad en un proceso de cambio histórico como éste? Por ello una tarea pendiente sería indagar las áreas y actividades de contacto entre las diversas generaciones, pero también en la formación e inserción de las nuevas generaciones en la vida comunitaria, en las actividades laborales y de responsabilidad, la incorporación de nuevos miembros en las instituciones comunitarias.

La comunidad como forma de organización social está basada, en cierta medida, en la atribución categorial (adscripción), pero también en procesos de organización internos correspondientes a diversos órdenes comunitarios: autoridades comunales, asambleas, fiestas, prácticas e instituciones comunitarias que ordenan y trazan la vida socialmente compartida de la comunidad.⁶ La identidad étnica es una manera de ordenar el mundo social por colectividades humanas, pero también es la configuración de la comunidad como un espacio social propio y diferenciado, la reconstrucción de un grupo por individuos que comparten una vida en común en ciertas actividades comunitarias así como una visión del mundo socialmente semejante, no obstante la diversidad social y de puntos de vista que caracteriza a los diversos sectores internos de la comunidad.

En resumen, la identidad étnica incorpora los niveles previamente descritos en una compleja articulación, una lógica relacional con la alteridad, pero que nos remite a la historia del grupo y a su vez a las actividades y vida comunitaria presente. (1) Por una parte nos remite a una doble dinámica de endo y exodefinición basada en el límite étnico y la relación “nosotros-otros”, lo que en el texto nos lleva a rastrear los diversos vínculos de los miembros del Zapotal con las diversas alteridades –finqueros, los capataces, otras comunidades, los caxlanes– y ver de qué manera en esto se conforma el “nosotros” de la comunidad. (2) Pero también nos conduce a hurgar en la historia del grupo y ver su constitución como sujeto social y los avatares históricos que han delineado su imagen grupal; de ahí la necesidad de reconstruir su vida en la finca y la manera en que han elaborado su imaginario de sí mismos y trazar una línea de continuidad hasta la actualidad. (3) Y, finalmente, a descifrar cuáles son las formas de organización, estructuras comunitarias y prácticas que permiten a la comunidad diferenciarse de los “otros,” pero al mismo tiempo generar coherencia interna.

Abordaje Metodológico. Para la recopilación del material etnográfico se emplearon diversas técnicas y un enfoque multidisciplinario. Si bien una parte importante del trabajo se realizó a través de la observación participante del

⁶ Aquí no se plantea disociar la atribución categorial y los procesos de organización internos de la comunidad, van entrelazados y se determinan mutuamente, pero sí arrojar más luz sobre éstos últimos.

método etnográfico mediante diversas temporadas de campo, se recurrió, principalmente, a la historia oral como un procedimiento de nuevas fuentes establecido para la investigación histórica con base en testimonios orales obtenidos en investigaciones específicas (Aceves, 1996, p. 18).⁷ La historia oral a través de la entrevista del recuerdo enriquece la investigación histórica con las perspectivas de la experiencia subjetiva de un espectro variado de sujetos sociales. No sólo el entrevistado juega un papel activo, también el investigador pues es él quien formula las preguntas y define el grupo de personas a entrevistar; es también quien, conjuntamente con los sujetos, define la construcción de la fuente oral.⁸ Perks y Thomson (1998) piensan que la historia oral tiene el mérito de permitir la reconstrucción de la multiplicidad de puntos de vistas de los actores sociales, lo cual refleja el carácter complejo y plurisémico de la realidad social acontecida y estudiada.⁹ Durante la investigación etnográfica llevada a cabo en el Zapotal en diversas temporadas de campo entre agosto de 2004 y julio de 2006 se realizaron entrevistas semiestructuradas (abiertas) y estructuradas (cerradas) según ejes temáticos a diversos informantes clave: autoridades civiles y religiosas,

⁷ No obstante, según este autor, una vez obtenidos los testimonios apenas se ha terminado la fase inicial, pues a semejanza de las fuentes escritas falta la crítica y análisis de la fuente. La historia oral es un campo de métodos específicos para un tiempo determinado y apoyado en un trabajo interdisciplinario, que posibilita la ampliación de la tradición y la percepción histórica y que se diferencia de otros campos de heurística histórica por el hecho de que las fuentes no son directamente accesibles –no son textos escritos– y que la forma de explorarlos determina su carácter (Niethammer, 1989, pp. 3-25).

⁸ Thomson señala que los historiadores orales pueden escoger a quienes entrevistar y qué preguntarles, lo cual les permite buscar la evidencia que necesitan (Thomson, 1998).

⁹ Parte frecuente del trabajo de historia oral es la elaboración de una “historia de vida” que en sentido estricto es la narración autobiográfica del sujeto entrevistado o informante clave además del trabajo de investigación y análisis por parte del investigador: contextualización de la entrevista, recreación del marco histórico social de los acontecimientos de la vida del sujeto.

ancianos que habían vivido y trabajado en la finca, el comisariado municipal y ejidal, curanderos y médicos tradicionales.¹⁰

De la explotación y la identidad negada a la comunidad

En esta parte se narran las condiciones socio-históricas que dieron origen al poblado del Zapotal y muestran la explotación que vivieron los miembros de esta comunidad mientras trabajaron en la finca entre mediados de 1950 e inicios de 1980; esto delineó la identidad que por aquel tiempo asumían estos sujetos y que negaba y estigmatizaba su diferencia cultural. Los miembros mayores y fundadores del Zapotal fueron peones acasillados de la finca el Chico Zapote, incluso algunos de ellos nacieron ahí.¹¹ Esta propiedad de aproximadamente 650 hectáreas se encuentra cerca del ejido Vicente Guerrero y sus principales actividades económicas fueron la producción de café y la crianza de ganado vacuno para su venta en la cabecera municipal de las Margaritas. Entre 1952 y 1983 la finca tuvo su etapa más productiva y cambio varias veces de propietario. A principios de este periodo José Villa Toro fue el “patrón” del Chico Zapote, después paso a manos de su hijo Antonio Villa Toro y entre 1978 y 1979 compró la propiedad –con todo y peones– Augusto Altusser.

Mientras los peones vivieron y trabajaron en la finca estuvieron sometidos a varios mecanismos de explotación que no variaron mucho de un propietario a otro¹² y de los que surgieron los referentes simbólico-sociales con base en

¹⁰ Se trabajó con relatos de vida que se articulaban en torno al siguiente proceso sociales: vida y trabajo en la finca, la salida de la finca y la formación de la comunidad y la vida comunitaria actual; la mayoría eran hombres adultos –mayores de cuarenta años–; no obstante, también se entrevistó mujeres mayores –esposas de quienes fueron peones– y jóvenes de la comunidad.

¹¹ Alrededor de 8 de los 17 padres de familia de San Juan trabajaron como peones acasillados en el Chico Zapote: Don José, Bernardo, Emiliano, Don Jacinto, Don Rubencio, José Alfredo, Don Israel, Don Lupe, de los cuales Bernardo, Emiliano, José Alfredo nacieron y pasaron su niñez y adolescencia ahí.

¹² Aunque los testimonios revelan que la situación se recrudeció con Augusto Altusser. Es en las relaciones de poder y subordinación de los mecanismos de explotación donde encon-

los cuales se construía la identidad de los peones. Los mecanismos fueron los siguientes: (1) El patrón les permitía a los peones sembrar un pedazo de tierra en una suerte de compensación salarial y les pagaba un sueldo. Sin embargo el sueldo era muy bajo y el monto económico que recibían por el trabajo no cubría el costo de los productos para satisfacer las necesidades. Tampoco el dejarles cultivar algunos productos en su tierra tenía un carácter compensatorio real, pues las faenas del patrón dejaban a los peones muy poco tiempo libre para sembrar y cosechar los cultivos de ellos.¹³ (2) Además, cuando los peones, fatigados de las condiciones de trabajo, se iban a vivir y trabajar a otra finca, dejaban las huertas frutales, cafetales, cañaverales que habían labrado para beneficio de ellos en las parcelas prestadas por el patrón. No tenían derecho sobre esos bienes, tampoco podían venderlos, simplemente se iban y el dueño se apropiaba del valor agregado a su tierra y de los cultivos.¹⁴ (3) Otra situación común era que tras años de arduo trabajo el peón envejecía y no podía hacer más las faenas de la finca a cabalidad. Entonces el patrón no lo contrataba más y tampoco se hacía responsable de su manutención, el peón tenía que arreglárselas por sí sólo.¹⁵

El trato que los peones acasillados recibían por parte del finquero era similar al de un utensilio de labranza o animal de trabajo, una vez que dejaba de ser productivo y generar ganancias lo tiraba o se deshacía de él. (4) Por lo que respecta al maíz que los acasillados cultivaban para el patrón, sucedía que luego

tramos trazas de la identidad grupal negada de los peones. Es en el trato discriminatorio y desigual donde se funda el estigma con que se identificaban los peones.

¹³ El patrón les exigía jornales de trabajo como requisito para que pudieran labrar su tierra. Este era el trabajo de balde o baldío que se imponía en las fincas a los acasillados y que está por demás planteado para el caso de otras fincas de las Margaritas en *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas: testimonios* (Gómez Hernández et al., 1992).

¹⁴ “Pero cuando se aburrían los trabajadores se iban a otra finca, entonces esos trabajos (los de ellos) ahí se quedaban y eso era para beneficio del mismo patrón, porque no, él no compraba nada”. Entrevista don José, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.

¹⁵ “Y ya cuando uno se hace viejo, pues ya de planos el patrón ya no tiene nada que ver, uno se lo arregla, no hay ayuda pues”. Entrevista don José, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.

el finquero les vendía el mismo maíz que ellos habían producido a precio de mercado en la tienda de raya. A causa del poco tiempo que les dejaba para trabajar en los cultivos propios, los peones no alcanzaban a cosechar suficiente productos para el gasto en las parcelas prestadas,¹⁶ y por ello tenían que comprar el maíz, pero sólo con el patrón, pues nadie más les fiaría o daría crédito. (5) Finalmente la tienda de raya era donde el círculo vicioso se cerraba. El patrón no sólo explotaba con los bajos salarios, además era el vendedor de los bienes de consumo que necesitaban los peones.¹⁷ Al endeudar a los trabajadores a través de fiarles o darles a cuenta ciertos productos —proceso que el mismo patrón generaba al no pagarles por día o cuando necesitaban el dinero—, los tenía sujetos y para fin de mes ya debían buena parte o la totalidad del salario duramente ganado.¹⁸

La construcción de la identidad de los acasillados en la Finca. A partir de lo anterior se pueden trazar una serie de oposiciones que definen el tipo de vínculos que había entre el finquero y los peones así como la imagen que cada uno se formaba del otro; así la identidad étnica de los acasillados se daba en la articulación entre las imágenes que el patrón les atribuía a ellos y las que

¹⁶ “Entonces el hacía suficiente (maíz) para venderle a los muchachos que a veces ya no podían hacer suficiente milpa pues para ellos, porque era también muy limitado el tiempo”. Entrevista don José, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas. Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, las Margaritas, Chiapas.

¹⁷ Esto tenían que ver con todo aquello que los peones no podían producir por ellos mismos pero que era necesario para su vida y trabajo. Dentro de esto entraba machetes, botas, manta para la elaboración de vestidos, manteca, aguardiente entre muchos otros.

¹⁸ El patrón podía determinar los precios de las mercancías a su antojo y los peones no tenían posibilidad de ir a otro lado pues carecían de dinero y de crédito. Debajo de estos mecanismos subyace una relación de constricción y opresión más básica, sobre la que se sustenta este control permanente de las condiciones de trabajo que imponía el patrón. Y es el hecho de que, los peones por carecer de tierra y propiedad, estaban en la necesidad de vender su fuerza de trabajo para subsistir. La condición del finquero de propietario y poseedor del capital le daba la posibilidad de contratar a los peones según las condiciones que él determinaba. En cambio, el carácter de desposeídos de los peones los hacía sujetos de explotación.

ellos mismos se asignaban como sujetos sociales. Había múltiples relaciones asimétricas de poder donde el patrón estaba en el polo que detentaba mayor fuerza, lo cual no supone que los peones carecieran de capacidad de acción y respuesta, como se demostrará más adelante. Así en el proceso de construcción de la identidad mientras vivieron en la finca, los acasillados aparecían, según el finquero, como aquellos que no tenía propiedades ni bienes y por ello tenía necesidad de trabajar, la falta de tierra los obligaba a laborar para alguien más y vivir acasillados, su carencia los condenaba a trabajar para un propietario.¹⁹ El único recurso con el que contaban era su fuerza de trabajo, su saber labrar la tierra, ésta era su moneda de intercambio.²⁰ El patrón, por el contrario, era quien tenía propiedades, a decir de uno de los peones, “no tenía necesidad de trabajar –como ellos– porque tenía” (Entrevista personal con don José, julio 2005); sólo supervisaba y no trabajaba, pasaba temporadas en la finca y se iba a la ciudad de Comitán.²¹ El finquero por ser el dueño de la tierra que se cultivaba y de los bienes²² definía el tipo de relación económica que se establecía entre él y los peones acasillados. El orden de las relaciones y condiciones laborales estaba únicamente en función de los intereses del patrón.

En la estructura agraria regional, también trazada principalmente en función del finquero, encontramos el par de opuestos acasillado (indígena) y finquero-(caxlán).²³ Originarios de la zona, los peones –indígenas algunos y la mayoría con ascendencia indígena directa– eran los que carecían de educación y salud, no sabían hacer otra cosa que trabajar en el campo, mal hablaban “el castilla”.

¹⁹ Pero hay que dimensionar esto en su justa medida, la falta de tierra no sólo implica que no hay un capital ni sitio para trabajar, sino que tampoco hay un lugar donde vivir.

²⁰ “...Y los trabajos de por sí, no podíamos hacer otro trabajo más que puro machete pues, hacha, era lo que podíamos desempeñar, desgraciadamente como no tuvimos escuela en esos tiempos”, Entrevista don José, enero 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.

²¹ Bernardo comenta sobre Augusto Altusser, “el patrón nada más venía en las vacaciones de sus hijos”.

²² Ganado, bestias de carga, café, maíz, huertas.

²³ Con este término se designa todo aquel que viene de afuera y no es indígena, especialmente refiera a la gente blanca de la ciudad.

En cambio los finqueros eran “caxlanes”²⁴ y venían y vivían en la ciudad, tenían educación y estaban bien alimentados, se sentían superiores a los peones y los trataban con discriminación.²⁵ Ser indígena o tener ascendencia indígena tenía una carga peyorativa, los acasillados no recuerdan que reconocieran entre sí su herencia indígena de manera positiva. Debido a los maltratos y los tratos desiguales del “patrón” ser indígena era vivir en una severa pobreza y estar propenso a ser discriminado y vejado. El proceso de reconocimiento y valoración del pasado y de las raíces étnicas de los peones fue paulatino e inició mucho después.

La libertad de los trabajadores estaba constreñida por la voluntad del finquero y su tiempo sujeto a su disposición, éste podía incrementar las labores según lo deseará y ejercía control sobre la gente a través de los caporales.²⁶

Si bien la identidad se daba en el re-juego de la relación con el finquero y los caporales, debemos subrayar que el acasillado también construía una imagen de sí mismos a partir de las acciones que le permitían modificar este entorno socialmente adverso, ya fuera a través de las redes familiares, así como de la búsqueda de otros espacios laborales y la solidaridad grupal. De entre otras significativas muestras de agencia de parte de los trabajadores,²⁷ está precisamente el que algunas de las personas que trabajaron en la finca,²⁸ hartos de una situación de onerosa explotación y de velada esclavitud, rompieran el mecanismo de explo-

²⁴ Con el término “caxlán” los tojolabales y en general los pueblos mayas, se le asocia con aquellas personas que provienen de la ciudad.

²⁵ “Los patrones eran caxlanes, te trataban con discriminación, te maltrataban y te decían “pinche indio tú no sabes nada”. Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas. Esto fue en el periodo en que Augusto Altusser era dueño de la finca.

²⁶ “Las tareas eran más grandes, más vigilada la gente por el caporal”. Entrevista don José, julio 2005, Las Margaritas, Chiapas. Bernardo añade “la jornada de trabajo era más dura y el salario era el mismo cinco pesos”.

²⁷ Recuérdese la referida movilidad de peones acusa de su inconformidad con las condiciones de trabajo y vida de la finca.

²⁸ Recuérdese a las diez personas, entre ellas don Jacinto y don Rubencio, que compraron las tierras.

tación representado por la finca y la oposición finquero-peón al comprar tierras para sí mismos mediante su único recurso disponible, el trabajo. Así formaron una comunidad, donde no hubiera ni propietarios ni acasillados, sino propietarios comunitarios de la tierra; ahí no tendrían que obedecer el mandato de nadie y trabajarían libremente compartiendo la tierra. Ser indígena era también tener la posibilidad de elegir un presente y futuro diferentes, las acciones antes descritas permitieron que se valoraran a sí mismos y se supieran capaces de una acción que les sacará de tal situación.

Tras el arribo del último propietario –Augusto Altusser– y el recrudescimiento de las condiciones de explotación en la finca del Chico Zapote, un grupo de peones decidieron salirse de la finca y fundar un poblado. Sin duda en este proceso tuvo un lugar destacado el papel de reflexión crítica de la “Palabra de Dios”, como llamaban y llaman a la práctica de la religión católica en la región por parte de los catequistas de las comunidades vecinas y los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal de las Casas que, en aquel tiempo, encabeza el señor obispo don Samuel Ruiz. Este grupo de aproximadamente diez individuos y sus familias compraron mediante trabajo unas escarpadas tierras ejidales a unos pequeños propietarios vecinos y en 1983 fundaron la comunidad de San Juan que contaba con alrededor de 150 hectáreas de tierras en laderas rocosas. Después, una vez que se instalaron en sus tierras y junto con sus familias, los ex peones de la finca comenzaron a trabajar en un proyecto de vida comunitaria. Dadas las condiciones de la tierra que poseían, los habitantes de San Juan optaron por el cultivo de café para venta como su principal actividad productiva; complementaban dicha actividad con la siembra de otros cultivos como caña, ciertos cítricos y diversas variedades de plátano –el cual también se vendía–, por último, pero de gran relevancia alimentaria, estaba el frijol y el maíz que estaban destinados al autoconsumo. No obstante que la tierra, si bien daba para vivir, nunca fue suficiente y menos cuando la comunidad se expandió demográficamente con el nacimiento y crecimiento de los hijos de las familias iniciales; esta situación era común a varias de las comunidades vecinas y planteaba la necesidad de más y mejores zonas de cultivo. Por ello la carencia de tierras fue un problema de varias comunidades desde finales de la década de los 80 y principios de los 90s del siglo xx.

Si bien no queda del todo claro, para inicios de la década de 1990, varios de los miembros de la comunidad de San Juan se incorporan como bases de apoyo del EZLN en el marco de un vasto proceso regional que venía de las comunidades más adentradas en las cañadas, hacia el sur; posteriormente la totalidad de los miembros de la comunidad se incorporaría a esta organización política. Después del levantamiento armado de 1994, varias tierras pertenecientes a finqueros, entre ellas la deteriorada y prácticamente olvidada finca del Chico Zapote, fueron abandonadas por sus dueños quienes no volvieron más. En este contexto y debido a la falta de mejores tierras así como a las condiciones de opresión que habían vivido los miembros de San Juan mientras fueron peones en la finca, los comuneros decidieron recuperar esas tierras que habían ganado con años de trabajo y explotación. Así fue en estas tierras donde, posteriormente y aproximadamente la mitad de los miembros de San Juan, fundarían el poblado del Zapotal en el año 2000.

Retojolabalización, si somos tojolabales, aunque no “meros tojolabales”

En esta parte se aborda el complejo proceso social mediante el cual los miembros del Zapotal en el proceso de reconstitución de su identidad étnica se adscriben como “cierto tipo de tojolabales” en tanto individuos insertos en la comunidad y con una historia común compartida entre ellos pero también con sus ancestros que vivieron en condiciones similares. Se saben y sienten tojolabales pero de un modo peculiar, pues también está muy presente la brecha cultural que los separa de los “tojolabales tradicionales”.²⁹ Se trata la manera en que el actual imaginario de la comunidad rehabilita su pertenencia étnica, pero en el diálogo del proceso histórico y de carácter socio cultural que ha constituido al poblado y a su sí mismo grupal. Se recurre al término de “retojolabalización” para hacer alusión

²⁹ Los testimonios de varios de las personas de más edad de la comunidad coinciden en señalar que los “meros tojolabales” o “tojolabales tradicionales” son aquellos que aún conservan ciertos rasgos culturales más visibles como la lengua, el vestido, pero también formas de organización como el trabajo de las mujeres en el campo entre otras.

a la recuperación e incorporación de la “tradición de sus antepasados”³⁰ en la construcción de la imagen comunitaria de sí mismos como colectividad humana.

La retojolabalización atraviesa por la toma de conciencia y valoración de su diferencia cultural, dinámica a la que ha contribuido el proceso religioso del caminar de la Palabra de Dios y la militancia en la organización política a la que pertenecen. A pesar del redescubrimiento de un nexo directo con las comunidades que hablan tojolabal y de que conservan ciertas prácticas culturales de sus ancestros, los habitantes del Zapotal no afirman que exista una semejanza absoluta con ellas. Saben que hay diferencias visibles como el uso del vestido, la práctica de la lengua tojolabal, por mencionar dos de las más inmediatas y evidentes. “Somos tojolabales, pero no meros tojolabales” afirman, sin que esto signifique que sean un punto intermedio en una graduación jerárquica donde en un extremo está el “mero tojolabal”³¹ y en el polo opuesto está el “caxlán”, el ciudadano, el de afuera que no pertenece a las comunidades.

Esto supuso una recuperación de su pasado y el de sus ancestros, un “reconocimiento” de su raíz que atravesó por la revaloración y el resaltar ciertas condiciones sociales de vida así como ciertas prácticas culturales específicas.³² En la reconfiguración de su identidad étnica, todos estos rasgos que antes estaban ahí pero se minusvaloraban, se re-significaron y aparecen como el legado cultural

³⁰ Aquí por tradición se entiende el marco referencial simbólico cultural de cierta sociedad desde el cual se entiende e interpreta el mundo social y los hechos, en el sentido Gadameriano. Ver *Verdad y Método*, (Gadamer, 1992).

³¹ Que es el término que ellos utilizan para denominar a los tojolabales que si conservan los rasgos culturales de su tradición.

³² (1) la ascendencia indígena, la posesión de la “sangre” y “raza tojolabal”; (2) la pertenencia a la comunidad; (3) la vinculación al territorio donde crecieron y trabajaron y donde sus padres y abuelos nacieron y vivieron; (4) el llevar a cabo para subsistir un modo de vida parecido al de sus ancestros, basado en el trabajo de la tierra para el autoconsumo; (5) en la forma peculiar de crear, mantener y educar la familia y recrear los lazos de parentesco; (6) en el modo de alimentación basado en el cultivo de maíz y del frijol; (7) además del ejercicio de los valores sociales como el compartir comunitariamente, convivir o hacer las cosas juntos por grupos de género, edad, el vivir en comunidad.

que los une con otras comunidades tojolabales. Esto marcó una línea de continuidad regional e histórica con los poblados vecinos. Su historia y presente se reviste de nuevos sentidos dignificándose y posibilitándoles construir una imagen de sí mismos como grupo hecha por ellos mismos, que ni les es ajena ni les es impuesta.

a) *La pérdida de la adscripción, la “destojolabalización”. El estigma de ser peón en una finca.* Hubo un proceso de pérdida de ciertas prácticas culturales durante su vida en la finca mientras fueron peones, fue el caso de las festividades, el uso del vestido y de la lengua así como de la adscripción tojolabal; esto minó la identidad étnica que tenían sus antepasados remotos. Esta dinámica involucró el contacto irregular con una variedad de alteridades dispares como los gobiernos municipales, la radio, la entrada de la religión protestante (en sus diversas variantes), el trato frecuente con otros peones acasillados, rancheros, finqueros. Entre ellos había una permanente relación de desigualdad social y económica³³ donde ellos estaban en una posición desfavorecida e internalizaban como propias las valoraciones que sobre ellos tenían los agentes exteriores y a partir de esto se formaban una imagen deteriorada del sí mismo; una “identidad [étnica] negativa”, diría Epstein (1973, p. 125).

La noción de “destojolabalización” permite entender, en cierta medida, porque la generación mayor del Zapotal no se sentía ni se adscribía como tojolabal en su infancia y juventud y se inclinaban más a una identificación como mestizos y campesinos.³⁴ Don Pedro comenta que, treinta y cinco años atrás, hubo

³³ En los intercambios económicos con las alteridades mencionadas quienes definían sobre todo las condiciones del intercambio eran los otros y no ellos. Los rancheros y finqueros establecían los precios de compra o el salario. Y por otro lado, en el trato social los otros hacían ver y marcaban su supuesta condición de superioridad recalcando su condición de propietarios, su procedencia del exterior y el no tener ascendencia indígena.

³⁴ Esto es una parte clave para comprender porque de hace, aproximadamente unos veinte años a la fecha inicia paulatinamente un proceso de adscripción como tojolabales siendo que

un gobierno municipal o estatal que les dijo “ya esa lengua (la tojolabal), esas costumbres ya no sirven” y simultáneamente se introdujo la idea de que “todos teníamos que saber hablar la lengua (castilla)” (Entrevista personal don Pedro, julio 2005). Por esas mismas fechas entró a las comunidades de la montaña de Las Margaritas la religión protestante en sus diversas modalidades. Por su parte el diacono asocia a la entrada de la nueva religión la pérdida de ciertas prácticas culturales comunitarias –algunas relacionadas a la vieja tradición católica cuyas raíces se trazan hasta la colonia–: las fiestas comunitarias y religiosas patronales y las actividades que en ellas se realizaban, “se fue perdiendo las costumbres, de no tocar el tambor, de no quemar cohetes, de no hacer romerías, de no ir a pedir agua en los cerros y ríos” (Entrevista personal con el Diácono, enero de 2005). Debido a los cánones normativos de las religiones protestantes que no permitían la adoración de los iconos y la devoción a las imágenes, se prohibieron las celebraciones al santo patrono, las procesiones y todas aquellas prácticas religiosas mediante las cuales las comunidades manifestaban su fervor.

Otro hecho adicional en esa región fueron los matrimonios mixtos. Generalmente entre rancharo mestizo con una tojolabal, en donde el modo de vida y la cultura del mestizo se imponía sobre la del tojolabal; lo que era posible a causa del trato desigual y la sujeción que había e iba desde la imposición del español como lengua y la forma de vestir, hasta la modificación de la forma de profesar la religión y educar y reproducir la familia.³⁵ Los acasillados del Chico Zapote, por vivir en la propiedad del patrón, se veían en la necesidad de hablar en español con el patrón y el capataz; la “castilla” era la lengua de las fincas.

ahora realizan menos prácticas culturales que ellos consideran tojolabales, esto no es útil para indagar porque toma una vertiente étnica la identidad comunitaria. Por otro lado a partir de su adscripción como tojolabales se reconfigura el orden social según lo conciben ellos y en que estaban inmersos, ahora se sienten más próximos y cercanos con los meros tojolabales y la distancia de por sí existente con la alteridades exteriores –ciertos rancheros y caxlanes– se dibuja más clara e infranqueable, cosa que antaño era diferente.

³⁵ Algo semejante ocurría en las fincas y ranchos entre los peones acasillados y el patrón, el cual al tenerlos confinados y sujetos a su control le imponía una serie de normas y condiciones de vida que no eran las propias y de paso coartaba su modo de vida.

Se desarrolló la tendencia de ocultar y deshacerse de aquellos rasgos culturales por los que se les identificaban y se hacían acreedores de un trato discriminatorio por parte de esas alteridades externas. Probablemente uno de los factores que contribuyó a que los padres de los miembros más viejos del Zapotal minusvaloraran los rasgos culturales propios de su modo de vida fue el trato inequitativo y la subordinación a una alteridad opresora, “el dueño o patrón”.

b) *La lógica de la semejanza y la diferencia, “tojolabales pero no mero tojolabales”*. En esta parte se resaltan las prácticas culturales que, a juicio de sus pobladores mayores, aún siguen vigentes y los vinculan con los meros tojolabales; esto además los hace adscribirse como tojolabales. La articulación de dichas prácticas conforma un modo de vida propio que les permite crearse una imagen de sí mismos basada principalmente en sus propias valoraciones que los define en oposición al “caxlán”.

En la reconstrucción de su identidad étnica, la adscripción de sí mismos como tojolabales se entiende como una construcción propia basada en las actividades comunitarias, en la valoración de su pasado como grupo social que se auto conserva y reproduce a través de los procesos de concientización social de diversa índole en los que han participado y de los que al mismo tiempo han sido gestores; dichos procesos son la Palabra de Dios y su militancia política.

Aquello que se perdió. Las prácticas culturales que reconocen ya no realizan, pero que, según ellos no los distancian mucho de los “meros tojolabales”, son: la lengua; su “modo de vestir” que implicaba no sólo el hábito de usar cierto tipo de vestimenta sino cierto proceso de manufactura;³⁶ la música en las ceremonias de diversa índole y eventos culturales importantes, los tambores de diferentes tamaños, tonos y melodías, la flauta de carrizo y la marimba,³⁷ éste último instrumento aún no se extingue del todo en el Zapotal. En el proceso de desgaste de la

³⁶ En los hombres era un calzón largo y una camisa de manta, para las mujeres era una falda de enaguas plisadas poco más debajo de las rodillas con encajes blancos y listones de colores, una blusa de colores con listones y un paliacate amarrado a modo de paño en sobre el cabello.

³⁷ Que se utilizaban en las festividades religiosas.

tradición, según lo entienden ellos, reconocen la pérdida de ciertas fiestas religiosas y otras ceremonias vinculadas al cultivo de la tierra como la fiesta de las cruces, la de la tapisca, las romerías y la modificación –a veces significativa– de otras celebraciones como la fiesta de Todos los Santos o la del Santo Patrono de la comunidad. Estas últimas ceremonias aún mantienen su carácter comunitario, pero no conservan la fastuosidad de preparativos ni la estructura organizativa del sistema de cargos de antaño.

Antes había más prácticas culturales y rasgos de identificación entre los miembros de mayor edad en el Zapotal y los “meros tojolabales” o tojolabales tradicionales, sin embargo por la presión de los caxlanes, ellos no se asumían como tojolabales. En la actualidad ellos sí se reconocen y valoran como tojolabales, aún incluso si hay menos cosas en común entre ellos y los meros tojolabales que en el pasado.

También es significativo señalar que, mientras antes “ser tojolabal” tenía una carga estigmatizante creada por la alteridad de los caxlanes, ahora la identidad étnica tiene un polo positivo y el carácter de ser una construcción desde sí mismos. El proceso de identidad se asocia con una serie de valores que reivindican y ejercen. Entre ellos destacan la primacía del interés grupal sobre el individual, la propiedad social o comunitaria sobre la pertenencia individual, la autosatisfacción de las necesidades de educación, religión y salud a través de la acción comunitaria, su estrecha relación con la naturaleza a través del cultivo de la tierra y de su habitar la comunidad, la actividad conjunta y comunitaria, todas estas prácticas se articulan en la vida social conformándolos de facto como grupo y a su vez les permite crear la imagen de sí mismos como comunidad.

Pero también dentro del reflejo del sí mismo grupal se marca una oposición con la “alteridad exterior” que refuerza en un límite difícil de pasar: el “caxlán” es quien carece de los valores previos y tiene un modo de vida centrado en el individuo y la satisfacción personal de sus necesidades y así, mientras la diferencia con los meros tojolabales no parece ser tan significativa, la brecha con los caxlanes aparece como un muro insalvable que los distancia.

Ahora bien, para hablar de las semejanzas es necesario destacar que los miembros del Zapotal han ido valorando, apropiando y resignificando una serie de atributos que comparten con los meros tojolabales; hecho que los hace re-

adscribirse como tojolabales. Antes la significación de su pasado era ambigua. Las prácticas culturales que se tratan a continuación se entienden también como estructuras simbólicas que permiten la comprensión que les ha posibilitado rehabilitar su historia y su nexos con sus antepasados y la articulación de éstas en un modo de vida que los remite a un pasado en común. Lo anterior les posibilita incorporar esa carga de la tradición en la imagen que de sí mismos como grupo están construyendo actualmente.³⁸

La primera de estas prácticas es la manera de trabajar la tierra, atravesada por la división de género y de edad. Al género masculino conciernen las bregas del campo y al femenino las labores domésticas del hogar y la cocina. Don Pedro asegura que la manera en que trabajan la tierra, los ritmos y procedimientos son muy similares a la forma en que lo realizan los meros tojolabales, “en donde vivimos nosotros trabajamos (la parcela) con machete, rosando monte y sembrando, igual todos, no hay diferencias (Entrevista personal con don Pedro, enero 2005)”. De lo anterior se infiere que ambos, ellos y los tojolabales tradicionales, mantienen una relación estrecha con la tierra, la cual lejos de ser sólo un capital y un medio de subsistencia, es un símbolo de vida y uno de los ejes fundamentales de su modo de vida. Resalta la identificación tanto con sus ancestros tojolabales y su tradición como con los meros tojolabales contemporáneos, lo que, en buena medida, ayuda a consolidar entre otras prácticas su adscripción como tojolabales.³⁹ Así el vínculo de sangre manifiesto en el hecho de descender

³⁸ Como se reitera constantemente en los testimonios, la realización de las prácticas culturales los hace “sentirse tojolabales” y reubicarse en su propia configuración del mundo social; crearse un lugar propio en el complejo entramado de alteridades en que se encuentran inmersos y que van desde las comunidades vecinas tojolabales y mestizas, hasta los caxlanes de Las Margaritas o Comitán y pasando por la red de filiaciones políticas o religiosas.

³⁹ El cultivo del maíz y del frijol como principal actividad productiva supone una relación de cercanía, respeto y dependencia con su parcela, el entorno natural y los ritmos de la naturaleza. Los saberes y la realización de la vida agraria contribuye a configurar y consolidar las relaciones familiares entre los padres y los hijos varones en edad de trabajar a través de la convivencia cotidiana y de la actividad conjunta en la parcela, crea así un referente común entre las familias de la comunidad por ser una actividad que todos los hombres mayores de

de tojolabales reviste además de una condición biológica una cultural, el ser herederos de una tradición de antaño que se encarna en su modo de vida.⁴⁰

La otra práctica es el modo de alimentación que tiene por base el consumo de maíz, principalmente en forma de tortilla, aunque también está el pozol y otros alimentos menos frecuentes elaborados a partir del nixtamal: tostadas, tamales, el pitaul, entre otros. El frijol que consumen abundantemente varias veces al día y se complementa casi cotidianamente con caña, frutas de temporada, sobre todo algunas variedades de plátano y ciertos cítricos como naranja, limón, lima, también consumen calabaza, xilacayota, chile, huevos y con menor frecuencia, una vez a la semana o menos, carne de gallina en caldo. La cultura alimenticia se vincula directamente al modo de producción en tanto se consume lo que se cultiva y cosecha en mayor cantidad. El maíz es el alimento que ellos consideran fundamental, el eje de su cultura alimenticia y la de sus antepasados.

Otro rasgo es la integración e interconexión de las diversas acciones de la producción y el autoconsumo formando una red articulada de actividades. Así, la actividad alimentaria se vincula con la del cultivo pero ésta a su vez con la organización y composición familiar; y en una relación de mutua determinación, de la conformación del núcleo familiar dependen los satisfactores a consumir. El

quince años realizan y comparten esa experiencia laboral, lo cual contribuye a reforzar la cohesión social del poblado por ser la tierra una propiedad social. “Somos iguales, nuestro cuerpo, nuestro pensamiento, en los trabajos que hacemos, la cocina (para la mujer) y el (cultivo del) maíz (para el hombre)”. Entrevista con la esposa del hermanito de la autoridad ejidal, julio 2006, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas. Este testimonio muestra que las similitudes con los meros tojolabales son de diversa índole tanto culturales y de rasgos biológicos compartidos como ancestros comunes y la misma sangre.

⁴⁰ Don José a manera de síntesis concluye “yo creo que trabajamos las mismas cosas. Los “meros tojolabales” se dedican a la producción de la milpa y del frijol, lo mismo que nosotros es lo que hacemos... ellos se dedican a trabajar la tierra y producir, igual nosotros... igual que ellos aportan lo que consumen y lo que sobra es para vender”. Entrevista con don José, julio 2006, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas. Al recalcar el testimonio que su principal actividad laboral es para el auto-sustento y no para ganar dinero, evidencia con contundencia que su modo de vida es distinto y se rige por otras normas y principios.

maíz funge como un símbolo que representa su modo de vivir de la tierra, con la cual se entabla una larga relación a través de las generaciones pero también es legado de sus ancestros. Es el recuerdo de un pasado de autosuficiencia y relativa autonomía. Implica también la herencia cultural de siglos de los saberes necesarios para cuidar la tierra y cosechar el maíz, del trabajo que requiere y los ritmos que se necesitan; sin duda alguna este saber cultivar maíz es un legado cultural de la tradición tojolabal.⁴¹ A semejanza del maíz, a la tierra del Zapotal se le asocian múltiples significados, más que un mero patrimonio económico o un capital, es el espacio cargados de recuerdos, de explotación y de dolor donde se padeció por generaciones cuando eran peones de la finca, pero también, y sobre todo, es donde actualmente se vive y de donde surge la posibilidad de tener un modo de vida propio y digno basado en la autoproducción de sus condiciones sociales de existencia (los alimentos, la educación, la salud, las autoridades).⁴²

Para los habitantes del Zapotal la tierra está dotada de cierta vitalidad, es un ente vivo, la fuente de la vida y no sólo un artículo inerte que se puede intercambiar según convenga. La tierra es el espacio geográfico, social y simbólico sobre el que se funda la comunidad, es la posibilidad de existencia del grupo y un bien para compartir con la familia y la comunidad, no para acaparar. Es en este sentido que don Pedro dice “la tierra significa que es como tu casa... es la casa donde debes vivir.... la tierra debe tener un respeto y un cuidado y luego darle sus

⁴¹ La tierra es un elemento relacionado con la cultura alimenticia, es a su vez, un referente simbólico antiquísimo que los ancla a su pasado, el saber que vienen y son gente de la montaña y de comunidad, pero también los hermana con los meros tojolabales que también viven de la tierra.

⁴² Esto se opone a la percepción del ranchero y del caxlán de la tierra como una mercancía o un negocio potencial cuyo valor se mide en función del beneficio económico que pueda generar; todo lo cual está inserto dentro de la lógica de la propiedad personal y el interés individual y donde no hay otro tipo de vínculo con la tierra que el del propietario con una mercancía de su propiedad, “el sentido de la tierra para unos se ha convertido en un negocio, que no ha habido un respecto... precisamente en la ciudad es lo que pasa, en la ciudad compras un pedazo de terreno e igual puedes venderlo al rato, entonces no tienes como el sentido de hacer comunidad”. Entrevista con Pedro, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.

valores, de vivirla pues de alguna manera comunitaria para darle el verdadero sentido (Entrevista personal con don Pedro, enero 2005)".⁴³

La tierra permite llevar a cabo una vida conjunta a través de la propiedad social, con esto el grupo se regenera como una colectividad social en movimiento y sujeta al cambio. Dentro del espectro de sentidos mencionados la tierra también alude a una relación más amplia y de inclusión con el entorno natural, pero también refiere al vínculo histórico consigo mismos y con sus antepasados.

Sin estar desligado de lo anterior, está también la vida comunitaria que se manifiesta a través de ciertas prácticas. Las fiestas religiosas, las asambleas comunitarias y ejidales, los servicios religiosos, los trabajos ejidales realizados en un territorio preciso son varios de los rasgos más importantes que posibilitan tanto adscribirse como tojolabales como tender un nexo de semejanza y parentesco socio-cultural con los meros tojolabales; no obstante y según los pobladores de esta comunidad, dentro de lo anterior el eje es la actividad comunitaria, "lo más importante en la forma de vivir como indígena es la vida comunitaria (Entrevista personal con el diácono, enero 2005)". El vivir en comunidad a través de sus prácticas comunitarias⁴⁴ no es únicamente un legado de la tradición tojolabal,⁴⁵ sino una manera de organizarse en la que han vivido y crecido, la comunidad, como grupo activo dentro del cual se existe, ha sido uno de los referentes primarios⁴⁶ –junto con la familia– en la construcción de la identidad comunitaria. En este sentido, sin duda una práctica de antaño y heredada por sus

⁴³ Y más adelante continua don Pedro "vivamos de la tierra y que la cuidemos como si fuéramos nosotros mismos o sea como un ser, un ser vivo que merece cuidado y respecto".

⁴⁴ Los trabajos ejidales, las asambleas comunitarias, las festividades religiosas, por nombrar algunas de las más representativas.

⁴⁵ "Las tradiciones de nuestros antepasados han servido (asambleas) han servido mucho porque tienen grandes valores tanto en su convivencia como en el compartir, en el distribuirse o sea hay una colaboración mutua" Entrevista con don Pedro, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.

⁴⁶ "Nosotros consideramos que lo más lógico es que haiga convivencia... que realmente nos podamos amarrar en las cosas y que realmente veamos buenas". Entrevista con la autoridad ejidal, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.

antepasados es la utilización de instancias comunitarias de decisión y deliberación a través de las asambleas comunitarias; aunque cabe resaltar que el criterio de participación en estos espacios ha variado a lo largo del tiempo. Esta instancia comunitaria sirve *de facto* para planear y resolver problemas y actividades del orden de la vida cotidiana comunitaria, aunque también para eventos religiosos o sociales importantes como las fiestas.

La idea de la vida comunitaria resume con fuerza su propio modo de vida centrado en el beneficio colectivo y en la inclusión y participación de los diversos sectores sociales dentro de la comunidad. “La comunidad” no sólo tiene el significado de diversos actores sociales actuando conjuntamente y de manera articulada, sino que se construye con la participación y el trabajo de todos sus miembros. Esto implica la acción y programación comunitaria de su vida grupal: las fiestas comunitarias, los trabajos ejidales, las asambleas, la escuela comunitaria, la casa de salud, el manejo de las tierras, las autoridades comunitarias, en no pocas ocasiones les ha permitido una mejor y más participativa resolución de sus necesidades (como la educación y la salud por citar dos de las más apremiantes). Esto ha significado transformar las relaciones de subordinación que antes padecían con los agentes del exterior: los gobiernos municipales y estatales, rancheros, caxlanes.

Otra práctica fundamental de la comunidad es la forma de crear y constituir la familia, la forma de establecer y conservar los lazos de parentesco. El padre es la cabeza de familia y la última instancia de autoridad, aunque junto con la esposa y conforme crecen los hijos las decisiones se consultan y asumen por todos; la instancia de decisión familiar son los padres y los hijos mayores que aún vivan con ellos. Por lo regular los hijos varones adultos permanecen más cercanos y al pendiente de sus padres que las hijas, pues éstas, una vez que se casan, se incorporan a la familia de su esposo y suegro; una vez que salen de su casa, las mujeres pasan a formar parte de la unidad de parentesco de su pareja. A semejanza de los meros tojolabales, hay dos maneras de iniciar una nueva familia: una es la boda o la entrega formal,⁴⁷ la otra opción es “el robo de la

⁴⁷ Doña María señala que hay dos variantes dentro de esta opción “a veces que es juntamiento en la casa, se entrega y de ahí se va la muchacha y se hace la fiesta y a veces que, en la iglesia,

muchacha,” en el cual los novios se ponen de acuerdo para huir juntos a casa de la familia del novio.

Todo lo anterior ayuda a entender como esta reciente dinámica de proximidad y lejanía cultural respecto a los meros tojolabales y otras alteridades les da una forma de adscripción propia a los habitantes del Zapotal que les permite adscribirse como tojolabales aunque “no meros tojolabales”. Esta lógica de la diferencia y la semejanza que se asienta y refleja en el modo de vida previamente descrito les da una identidad comunitaria propia con una vertiente étnica tojolabal.

Los procesos de reconocimiento: la Palabra de Dios⁴⁸

Son dos principalmente las dinámicas que han contribuido a la creación del peculiar sí mismo grupal del poblado, ambas de un doble carácter intra y extracomunitario en el ámbito regional. Una es la Palabra de Dios y la otra es su militancia política; no obstante, por razones de espacio, aquí sólo se tocará la primera. La mayoría de los miembros adultos de la comunidad recuerdan que empezaron a reconocerse como indígenas tojolabales con el caminar de la “Palabra de Dios.” Rememoran que, a nivel de varias regiones de Chiapas y durante la última parte de la segunda mitad del siglo pasado, en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, el obispo Samuel Ruiz resaltó la significación de un modo de vida comunitario y otorgó valor al aporte cultural y a la diferencia social propia de los diversos grupos indígenas de esa macro región del estado que comprendía diversos grupo étnicos y abarca las zona de los Altos de Chiapas, las cañadas de la selva en Ocosingo y Las Margaritas, además de la zona Norte por citar algunas de las más relevantes.⁴⁹ Este proceso también tiene un marco histórico más amplio que es conveniente señalar brevemente. En 1959 la jerarquía eclesial

pues sí por la iglesia en la iglesia se entrega y se hace la fiesta”. Entrevista con doña María, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.

⁴⁸ Con el término “Palabra de Dios” se designa el proceso religioso de las comunidades.

⁴⁹ Los Tzotziles de los Altos de Chiapas, los Tzeltales de Ocosingo, Los Altos y la zona Norte, los Tojolabales de Altamirano y Las Margaritas, entre otros. Diario de campo, enero 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.

mexicana encomienda a don Samuel Ruíz García dirigir la diócesis de Chiapas. A su llegada, don Samuel descubrió la atroz realidad de un rezago estructural y una desigualdad crónica en ese estado: las comunidades rurales carecían de los más elementales servicios de salud, en las fincas la explotación era un constante y en San Cristóbal de las Casas, sede de la diócesis, la discriminación hacia los indígenas era una norma de convivencia.⁵⁰ Con el fin de dar respuesta a esta precaria situación, don Samuel se mantuvo a distancia de los poderes económicos del estado y a principios de la década de 1960 inicia un proceso de formación y capacitación de catequistas comunitarios, además insistió en la resolución de los problemas comunitarios y la violencia familiar que acarrearaba el consumo de alcohol en las comunidades.⁵¹ Se establecieron dos escuelas de catequistas principalmente para indígenas: (1) la Misión de Guadalupe, fundada en San Cristóbal de las Casas en 1962, y que estuvo orientada a varones y fue dirigida por los Hermanos Maristas (Entrevista con el Hermano Jorge Carrasco,

⁵⁰ “En una comunidad fue informado de que todos los niños habían muerto en un santiamén por efecto de una epidemia desatendida por los servicios de salud; en las fincas algunos patrones azotaban a sus peones acasillados y les pagaban con vales en las tiendas de raya; en San Cristóbal de las Casas, orgulloso bastión de los coletos, los indios bajaban de las aceras para ceder el paso a los blancos que seguían refiriéndose a ellos con asco racial”. Entrevista con don Samuel Ruíz 26-28 de septiembre de 1998, citado en “El profeta de los indios”, *Letras Libres*, año 1 número 1, enero de 1999.

⁵¹ Un suceso de carácter religioso e internacional que contribuyó a definir el plan de trabajo y los principios normativos de la diócesis fue el Concilio Vaticano II convocado por el papa Juan XXIII. Asistieron más de 2,600 obispos, entre ellos don Samuel, y se trataron tres puntos principales: (1) el anuncio del evangelio en un mundo sin sensibilidad religiosa, (2) la búsqueda del ecumenismo y (3) en los países en vías de desarrollo la Iglesia descubría lo que era y lo que tenía que ser. Aquel mensaje resonó profundamente en don Samuel, quien consideró que aquel “anuncio” tuvo el carácter prescriptivo de una norma de acción: “allí (en el Concilio) se clarifica y determina la misión constitutiva de la iglesia católica: si no está en adecuada relación con el mundo estructural de la pobreza dejará de ser la iglesia de Jesucristo”. Entrevista con don Samuel Ruíz 26-28 de septiembre de 1998. En “El profeta de los indios”, *Letras Libres*, año 1 número 1, enero de 1999.

julio 2006, Comitán, Chiapas); y (2) la Primavera, que estaba orientada a niñas y estuvo a cargo de las hermanas del Divino Pastor. Durante la década de 1960 se formaron y capacitaron a más de 700 catequistas, mayoritariamente hombres.

En 1964, a fin intensificar el trabajo pastoral, don Samuel decidió reducir las dimensiones de la diócesis.⁵² Y en 1967, como parte de este proceso de reorganización interno, se subdividió la diócesis en seis zonas de trabajo pastoral de acuerdo a criterios etno-lingüísticos.⁵³ En ese mismo año se intensificó la labor misional.⁵⁴ No obstante, fue hasta la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín Colombia en 1968 que se definió con mayor claridad lo que vendría a ser la Teología de la Liberación en América Latina y, en este caso concreto, de la diócesis de San Cristóbal. Así, se explicaba el subdesarrollo de los países americanos del 3er mundo como resultado del desarrollo del 1er mundo y de las oligarquías económicas locales y nacionales. Esta nueva postura teológica se nutrió de varios conceptos explicativos del marxismo: (1) la lucha de clases como un hecho social, (2) el capital como trabajo enajenado y actividad que recubría e implicaba explotación y (3) la ideología como falsa conciencia condicionada por interés de clase. Aunado a esto también se pretendió develar, a través de la Biblia, cuál era el plan de Dios y de esa manera “activar la energía transformadora de los textos bíblicos”. En la II Conferencia Episcopal don Samuel se manifestó por “una evangelización contraria a la acción dominadora y la destrucción de las culturas”.⁵⁵

⁵² Así la hasta entonces llamada diócesis de Chiapas y fundada en 1539 fue dividida en la diócesis de Tuxtla Gutiérrez y la de San Cristóbal de las Casas y cuya extensión aún abarcaba el 48% del territorio del estado, además en esas zonas se concentraban la mayor densidad de población indígena de la entidad.

⁵³ La zona Chol, Tzotzil, Centro, Sur, Sureste y la zona Tzeltal.

⁵⁴ Los jesuitas en Bachajón, los dominicos en Ocosingo, los hermanos Maristas responsables de la Misión de Guadalupe posteriormente se encargarían de la zona Sureste (los municipios de Las Margaritas, parte de la Trinitaria, la Independencia y Altamirano).

⁵⁵ Con el fin de entender la diferencia cultural de las comunidades indígenas don Samuel se acercó a algunos antropólogos de la Universidad Iberoamericana a inicios de la década de

En el caso concreto del caminar de la “Palabra de Dios” en esta región el proceso más importante fue el de la formación de catequistas comunitarios —ejemplos representativos son don José y don Pedro—, así como la práctica de los servicios religiosos dirigidos por estos catequistas. Los servicios religiosos como espacios de reflexión comunitaria ayudaron a la toma de conciencia de la realidad social que vivían estas personas. De ahí que varias personas del Zapotal que trabajaron en su infancia y adolescencia en la finca precisaron que este sentirse y saberse tojolabales no fue algo que aprendieron en la escuela, pues no había centros de educación “por culpa del mal gobierno”, pero tampoco les vino de sus progenitores,⁵⁶ sino que este proceso de reconocimiento y recreación de la adscripción étnica fue a través de la Palabra de Dios y del ejercicio de su militancia política.

Aparejadas a esta retojoberización se dan una serie de modificaciones de diversa índole en la vida social e historia de la comunidad que van delineando la conformación de la imagen grupal que de sí misma tiene la comunidad y que tiene que ver con las siguientes prácticas: la experiencia comunitaria del colectivo basada en la experiencia del trabajo del servicio religioso, la recuperación de las tierras del Chico Zapote en 1994, la escisión del poblado San Juan que dio lugar a la formación del Zapotal, la educación y salud comunitarias base de la autonomía local así como la creación y consolidación de los municipios autónomos a nivel macro. Paralelo a este proceso de readscripción étnica y de cierto rescate de la tradición para constituirse en un sujeto social y culturalmente diferente y consciente de su peculiaridad se da un paulatino proceso de apropiación del control de algunas relaciones y circunstancias de su vida comunitaria: el manejo de las tierras, el seguimiento y conducción del proceso educativo y de salud, nuevos intercambios económicos favorables a través de la diversas instancias del municipio autónomo. La práctica religiosa comunitaria jugó un papel destacado en todo lo anterior. La Palabra de Dios estimuló la idea de que

los 70s. Durante tres años cerca de trece sacerdotes y hermanos religiosos tomaron cursos de ciencias sociales para acercarse sistemáticamente a las comunidades.

⁵⁶ “Nuestros padres no nos enseñaron mucho de donde dependíamos”. Entrevista con Don José, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.

la diferencia cultural propia de su modo de vida no tenía un carácter peyorativo y denigrante como su relación con ciertos “otros”, los mestizos, parecía suponerlo en el pasado. Por el contrario, esta peculiaridad cultural tenía relevancia y en modo alguno implicaba per se un trato desigual y discriminatorio como antes lo ejercían y lo naturalizaban algunos caxlanes, especialmente bajo la representación específica del patrón en la finca.

Pero a su vez, esto también permitió un reencuentro con su origen y su pasado reciente y lejano en la medida en que su historia individual, grupal y regional dejó de ser negada y cargada con valoraciones negativas por parte de agentes externos y se descubrió en ella una línea de continuidad con las generaciones que los precedieron. La relevancia social que se adjudicaban como grupo dependía de la posesión y reconocimiento de aquello que los particularizaba: “la sangre”, la organización familiar, la organización e instituciones comunitarias, las redes regionales religiosas y políticas. Esto atravesó por cuestionar y minusvalorar ciertas exodefiniciones de sí que otros tenían y que claramente los influenciaban en el pasado, en esta línea reflexiva es que el diácono afirma: “antes como que el ser indígena era muy aislado de la sociedad, como que no tenía valor” (Entrevista personal con el Diácono, enero 2005).

La palabra de Dios promovió la idea del valor intrínseco a cualquier ser humano y la igualdad frente a la degradación y subordinación, pero sin soslayar las particularidades propias de su vida social (Entrevista personal con el Hermano Marista Jorge Carrasco, julio 2005). Este proceso comunitario y regional del cual ellos eran gestores les mostró que sus relaciones con los actores sociales circundantes no tenían por qué ser forzosamente desiguales y jerárquicas (Entrevista personal con N. Borrallas, agente pastoral de la diócesis de San Cristóbal, julio 2005).

La palabra de Dios les permitió explorar como grupo la reflexión sobre el lugar social y valor que se les había otorgado a su tradición y prácticas culturales propias y de sus padres.⁵⁷ En ese espacio se generó un cuestionamiento a los valores y significados que tanto ellos como los agentes externos les habían

⁵⁷ Las fiestas comunitarias, un modo de vida basado en la el autoconsumo y la siembra y con fuerte base comunitaria, la idea de la genealogía ancestral, la lengua, el vestido, etc.

atribuido. Así, su modo de vida surgió a través del diálogo grupal y de la crítica de sus condiciones sociales de existencia como grupo, con valores autónomos y factibles. La comunidad se volvió el espacio y figura de referencia y el esfuerzo en común fue la vía para mejorar el nivel de vida a través de la solidaridad comunal y grupal; el fomentar estos valores comunitarios les permitían crear un espacio propio y acorde con el sentido de vida que perseguían.

Conclusiones

La construcción social de la identidad étnica en la comunidad supuso dinámicas de conservación, renovación y transformación de la imagen del sí mismo. Así este proceso de identificación se entiende como un proceso simbólico de adscripción grupal local y regional y de articulación y delimitación social frente a los grupos circundantes: las comunidades aledañas con los que tienen diversos vínculos –políticos, religiosos o familiares–, los poblados aledaños contiguos pero sin relaciones políticas o religiosas con el Zapotal, la cabecera municipal, el finquero, los caxlanes, sólo por citar los más importantes. Esta dinámica tiene por base (1) una dinámica doble de endo y exdefinición que (2) se sustenta en un entramado de prácticas culturales de índole grupal, los trabajos comunitarios aquí tratados. Estas actividades definen el carácter social del gremio; y (3) permiten ordenar y catalogar las alteridades próximas, los “otros” sociales circundantes, en función del sitio y actividad social que el grupo reconoce, atribuye y asume, es decir, provee una ordenación del mundo social circundante.

En la realización de lo anterior se planteó una doble perspectiva antropológica: una de corte histórico y otra de carácter sincrónico o actual. Dentro de la óptica sincrónica hubo dos ejes, por un lado las relaciones sociales, culturales, políticas y económicas con los grupos aledaños que juegan algún papel en la conformación de la identidad grupal, ese “nosotros” que se demarca frente a los “otros”, es decir, esas alteridades múltiples y diferenciadas que circundan al grupo y que van desde los blancos y mestizos hasta otros cercanos como los tojolabales, con quienes tienen relaciones de semejanza y parentesco cultural y sanguíneo. El otro eje serían las prácticas culturales de carácter comunitario actuales: las fiestas comunitarias, la organización social, las instituciones comu-

nitarias –las asambleas y las autoridades–; además de las actividades comunitarias de conservación del poblado, las labores de mantenimiento de la comunidad o trabajos ejidales. También forman parte de este eje las redes familiares y la manera de conformar nuevos núcleos familiares, el modo de vida o subsistencia como el trabajo de la tierra en una economía de auto subsistencia, las prácticas religiosas comunitarias.

Desde una perspectiva diacrónica se indagó la conformación de la identidad grupal en el proceso histórico reciente y de duración media a través de varios puntos de anclaje. Por una parte, el territorio, tanto como el espacio geográfico donde se habita así como el lugar de procedencia y nacimiento, pero también como el sitio social que está cargado de marcas simbólicas que contienen los hechos significados de una historia grupal reciente y remota, por ejemplo la finca, las tierras, la casa grande, los caminos, entre otros. La relación simbólica social con un entorno natural que está significado en términos de las vivencias y las creencias del grupo, en dicho entorno anida la historia social del grupo. Aunado a lo anterior están el parentesco lejano y las redes familiares extensas y cronológicamente remotas, que más allá del hecho biológico de tener cierta genealogía aluden a la significación cultural de ser heredero y depositario de la tradición de un grupo social distante. El saberse dentro de la línea de continuidad cultural de cierto modo de vida que particulariza a un gremio social específico que se ha perpetuado a través del tiempo. Dentro de esto se recalcó someramente el uso que el grupo hace de su genealogía social y origen, de saberse depositarios parciales de los tojolabales y valorar positivamente esto. Este mecanismo social e histórico les permitió reconfigurarse como grupo; en la actualidad ser miembro de la comunidad atraviesa por adscribirse como tojolabal. Se registraron parcialmente los procesos sociales orales donde la historia en común y la vida compartida se retienen y transmiten, como en el caso de las asambleas, en el servicio religioso, en las pláticas familiares. Sin duda la identidad grupal atraviesa, entre otros aspectos, por el proceso mediante el cual la memoria colectiva se manifiesta de manera oral y en las prácticas sociales de renovación de la vida comunitaria para crear un sentido de pertenencia al grupo.

Bibliografía

- Aceves Lozano, J., 1996. *Historia Oral e historias de vida. Teoría, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada*. México: CIESAS, Colección Miguel Otón Mendizábal.
- Barth, F., 1969. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.
- Furio, C., y D'Andrea, D., 2000. *Identidad y conflictos*. Milán: Franco Angeli.
- Epstein, A.L., 1973. *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock Publications.
- Gadamer, H. G., 1992. *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gómez Hernández, A., y Ruz, M. H., 1992. *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas: testimonios*. México: UNAM, UACH.
- Krauze, E., 1999. "El profeta de los indios", *Revista Letras Libres*, (1), 3-10.
- Niethammer, L., 1989. "¿Para qué sirva la historia oral?". *Historia y Fuente Oral*, (2) 3-25.
- Poutignat, P., y Streiff-Fernat, J., 1995. *Théories de l'éthnicité*. París: Press Universitaires de France.
- Perks, R. y Thomson, P., 1998. *The oral history reader*. London and New York: Routledge.

Entrevistas.

- Entrevista con el diácono, enero 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con Don Pedro, enero 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con Antonio, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con Don Pedro, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con Don José, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con Bernardo, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con el catequista, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas Chiapas.
- Entrevista con la autoridad ejidal, julio, 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con el diácono, julio 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.
- Entrevista con Doña María, julio, 2005, el Zapotal, Las Margaritas, Chiapas.

Entrevista con la esposa de Don Pedro, el catequista, julio de 2005, el Zapotal,
Las Margaritas, Chiapas.
Entrevista con el Hermano Marista Jorge Carrasco, julio 2005, Comitán, Chiapas.
Entrevista con N. Borrallas, julio 2005, Comitán, Chiapas.

La utopía de “Un mundo donde quepan todos los mundos”

Alfonso Ibáñez †

Hace muchos años, un contemporáneo de todos nosotros, José Carlos Mariátegui, dijo que el socialismo indoamericano no sería ni copia ni calca, sino creación heroica. Yo no digo que lo que se está haciendo en los Caracoles zapatistas sea el socialismo, pero de lo que no tengo duda es que ahí se está haciendo una creación heroica, que puede ser la piedra de toque de un futuro socialismo, sin patrones, ni generales; sin timoneles ni jefes...

Sergio Rodríguez L.

Escribir sobre el movimiento neozapatista de Chiapas, que irrumpió espectacularmente el 1º de enero de 1994, resulta cada vez más difícil, pues ya hay un mar de tinta al respecto.¹ Y eso está bien, porque también existen enormes silencios y olvidos interesados, que es parte de la confrontación en que nos encontramos ahora. Por ello, más que decir algo nuevo u original, aquí se intentará hacer una lectura propia de este movimiento socio-político desde una perspectiva utópica. Pues si algo llama la atención de los zapatistas es lo atrevido de su proyecto histórico, que surge en un momento de derrotas y agotamiento de ilusiones pasadas, en pleno auge de los procesos de globalización neoliberal. Cuando todo

¹ Así, por ejemplo, Octavio Gordillo y Ortiz en su libro *El EZLN: una aproximación bibliográfica*, Praxis, México D.F., 2006, consigna 732 títulos que, por supuesto, nadie podrá leer completamente.

parecía quedar comprendido en el “pensamiento único” predominante a escala global, surge un grito disidente con el ¡Ya basta! que conmovió al mundo y abrió un horizonte de esperanza. Como lo ha declarado el Subcomandante Marcos, “sólo nos propusimos transformar el mundo”, ¡ni más ni menos!, y el resto lo han ido improvisando sobre la marcha. De ahí también la frescura de su andar, de su discurso y sus gestos, que ponen al descubierto otra cultura política. Para comenzar, “un pequeño ejército de locos” pobres y mal armados se enfrenta al poderoso estado mexicano, exigiendo la renuncia del presidente de la república. Felizmente que la llamada sociedad civil, nacional e internacional, se interpuso a tiempo para impedir la masacre masiva que se avecinaba con el despliegue de la tecnología militar más sofisticada de nuestra época. Esta intervención suscitó un giro radical que hizo aparecer en la escena pública a la flor de la palabra. Así es como se inició a irradiar la voz de los sin voz, de los olvidados de siempre, configurando la utopía de “un mundo donde quepan muchos mundos”, todos los posibles. Pero no en tanto que una meta preconcebida, sino como un camino a transitar del dolor a la esperanza, convocando a todos los excluidos de la tierra. Pues la famosa globalización del dinero y el poder, pese a su engañosa nomenclatura, no es incluyente de las personas ni de la mayor parte de la humanidad.² Es más, como lo han denunciado los zapatistas, nos encontramos ya en una nueva guerra mundial: “El neoliberalismo impone así una guerra total..., la IV. La peor y más cruel. La que el neoliberalismo libra en todas partes y por todos los medios en contra de la humanidad”.³

² Enrique Dussel indica que “el ‘sistema de los 500 años’ –como lo llama N. Chomsky–, la Modernidad va llegando a su término, sembrando en la tierra, en la mayoría de la humanidad, el terror, el hambre, la enfermedad y la muerte, como los cuatro caballos del Apocalipsis, entre los excluidos de los beneficios del Sistema-mundo que se globaliza”, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, p. 567.

³ “7 piezas sueltas del rompecabezas mundial”, *EZLN. Documentos y comunicados* (DyC) 4, Era, México D.F., 2003, p. 53.

Una rebelión de la dignidad humana

¿Por qué tuvo tan fuerte impacto la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta el elemento de sorpresa y lo sensacional del operativo militar de la toma de las ciudades el primero de enero, así como la osadía de un ejército de indios que cuestiona al gobierno mexicano y al sistema de partido-estado. Además hay que evocar el *kairós*, como se dice en griego, es decir el momento propicio, justo cuando se ponía en práctica el Tratado de Libre Comercio (TLC), que para algunos era el ingreso de México al primer mundo. Por otro lado, no se trataba de una mera insurrección indígena local en Chiapas, sino de un movimiento de alcance nacional que, aunque no tuvo mucho éxito inmediato, convocaba al conjunto de la población del país. De ahí la importancia de resignificar los símbolos patrios y los personajes históricos nacionales, especialmente el Votán-Zapata. Pues como lo han puntualizado,

unido al Votán, al Guardián y Corazón del Pueblo, Zapata se levantó de nuevo para luchar por la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos. Aunque tiene sangre indígena, Votán-Zapata no lucha sólo por los indígenas, lucha también por los que no son indígenas pero viven en la misma miseria, sin derechos, sin justicia para su trabajo, sin democracia para sus decisiones y sin libertad para sus pensamientos y palabras. El Votán-Zapata es el todos que marcha con nuestra bandera. Votán-Zapata es el uno que camina en el corazón de todos y cada uno de los hombres y mujeres verdaderos. Todos nosotros somos uno en Votán-Zapata y él es uno en todos nosotros.⁴

Aunque se habían preparado para la guerra como diez años, los combates abiertos no duraron más que unos días, haciendo surgir en el escenario político ya no el entrecruce de balas sino el intercambio de las palabras. Allí, lo que algunos han denominado la primera “guerrilla posmoderna”, tuvo que dar razón de su aventura, explicando en los *mass-media* el sentido profundo de su lucha que venía de quinientos años de opresión y resistencia. Es en ese nuevo contexto

⁴ DyC, 2, Era, México D.F., 1995, p. 307.

que nace propiamente el neozapatismo, como lo ha señalado el Sub Marcos, expresando en un lenguaje de tradición indígena que incorpora las reivindicaciones modernas, el significado de su rebeldía. Si bien es cierto que arrancaron poniendo sobre el tapete demandas de derechos elementales, como el de la vida, el trabajo, la alimentación, el techo, la salud o la educación, todo ello se resumía en el derecho a tener derechos. Por ello se refirieron muy pronto a la dignidad humana, dando así un alcance universal a sus reclamos básicos. Escribiendo al Consejo 500 años de Resistencia Indígena, sostienen que

entonces ese dolor que nos unía nos hizo hablar, y reconocimos que en nuestra palabra había verdad, supimos que no sólo pena y dolor habitaban nuestra lengua, conocimos que hay esperanza todavía en nuestros pechos. Hablamos con nosotros, miramos hacia adentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos a nuestros más grandes padres sufrir y luchar, vimos a nuestros abuelos luchar, vimos a nuestros padres con la furia en las manos, vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la DIGNIDAD para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar en nuestro corazón, y fuimos nuevos todavía, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron otra vez, a la dignidad, a la lucha.⁵

Los zapatistas sabían muy bien en que lío o laberinto se habían metido, por eso pedían a sus diferentes interlocutores que “no nos dejen solos”. Pero antes de ello habían decidido dejarlo todo en la entrega más generosa a la causa de la dignidad, hasta jugarse la vida con tal de morir de pie. Motivo por el cual, en el texto ya citado, enunciaron una expresión muy incluyente: “para todos, todo,

⁵ DyC, 1, Era, México D.F., 1994, p. 119.

nada para nosotros”.⁶ Tal vez esto le indujo a Antonio García de León a explicitar que

en la medida que proliferaban los comunicados rebeldes, nos fuimos percatando que la revuelta en realidad venía del fondo de nosotros mismos, que cubría todos nuestro territorio social, y que mientras creíamos al indio pagando las culpas del progreso necesario..., en realidad lo que llevaba a costas eran nuestras propias dolencias, los crímenes de una sociedad entera carente de democracia y de justicia. Es por eso que el llamado de la selva caló tan hondo en el corazón de los mexicanos de todas las latitudes. Es por eso que el rostro oculto de ellos apareció ante nosotros como un espejo, en donde podríamos contemplar nuestro propio rostro aprisionado.⁷

Pero la música de la rebeldía zapatista tuvo una resonancia mayor, incluso a nivel mundial, como se hizo evidente en el Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el Neoliberalismo en julio de 1996. John Holloway ha sostenido que la clave de la resonancia universal de la lucha zapatista tiene que ver con el desbordamiento:

No es una lucha por la autonomía indígena ni por la soberanía mexicana: es más que eso. No dicen ‘somos indígenas’ ni ‘somos mexicanos’, sino ‘somos indígenas, mexicanos y más que eso’. No es una lucha para crear una nueva identidad ni para afirmar una vieja, más bien es la afirmación y la superación simul-

⁶ Al respecto dice Marcos que para el EZLN “la referencia es el Che que sale de Cuba y se va a Bolivia. El Che que continúa luchando, que elige seguir siendo un rebelde, el que decide abandonar todo y empezar de nuevo, en otro lugar, con todas las dificultades que esto representó y los fracasos o errores que se cometieron. Nuestra referencia es más el lado humano, el lado de la resistencia, de la rebeldía, la semejanza de ‘para todos todo, nada para nosotros’ que encontramos en la propuesta de Guevara, más que su política o su manual de toma del poder”. Yvon Le Bot, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Plaza & Janés, Barcelona, España, 1997, pp. 265-266.

⁷ DyC, 1, pp. 14-15.

tánea de una identidad. Ése es el sentido del concepto de la ‘dignidad’. Dignidad no quiere decir simplemente ‘tengo el orgullo de ser quien soy’, sino ‘soy quien soy y mucho más que eso’, o tal vez, en otras palabras, ‘todavía no soy quien soy’. La dignidad es un proyecto, una lucha, no una descripción.⁸

El árbol de la esperanza

La lucha por la dignidad pasó muy rápido al combate por una paz justa y digna, que suponía entrar a negociar con el gobierno mexicano. Ese cambio de coyuntura hizo que se hiciera patente la palabra verdadera de los “profesionales de la esperanza”, como los calificó Marcos desde el comienzo. Pues como había dicho el viejo Antonio, “si no puedes tener la razón y la fuerza, escoge siempre la razón y deja que el enemigo tenga la fuerza. En muchos combates puede la fuerza obtener la victoria, pero en la lucha toda sólo la razón vence. El poderoso nunca podrá sacar razón de su fuerza, pero nosotros siempre podremos obtener fuerza de la razón”.⁹ He aquí una sabiduría que convierte al Votán-Zapata, en tanto que intelectual colectivo, en un filósofo de la esperanza. Guillermo Michel comenta que

puede apreciarse aquí y ahora, cómo el logos zapatista, su discurso, se manifiesta esplendente, ocultándose, en este breve texto donde la dualidad fuerza/razón, razón/fuerza se entrelazan de tal manera que aun siendo opuestas se hacen complementarias, a pesar de la multiplicidad de sentidos que fuerza y razón pudieran tener. Pero, en última instancia, ‘sólo la razón vence’: la no-violencia. Tal es el fundamento de su esperanza.¹⁰

Lo cual nos remite, a su vez, a uno de los pensadores más importantes del siglo xx, Eric Weil, quien consideraba que

⁸ J. Holloway, “La resonancia del zapatismo”, en *Chiapas* N° 3, Era, México D.F., 1996, p. 47.

⁹ Subcomandante Insurgente Marcos, “Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial”, Ediciones del EZLN, México, 1997, p. 37.

¹⁰ G. Michel, *Votán-Zapata. Filósofo de la esperanza*, Rizoma, México, D.F., 2001, p. 44.

el filósofo quiere que la violencia desaparezca del mundo. Reconoce la necesidad, admite el deseo, conviene en que el hombre permanezca animal siendo razonable: lo que importa es eliminar la violencia. Es legítimo desear lo que reduce la cantidad de violencia que entra en la vida del hombre; es ilegítimo desear lo que la aumenta.¹¹

Ahora bien, aquí no voy a ahondar en la “cosmovisión” maya intersubjetiva de las etnias chiapanecas, pero sí tener muy en cuenta que, como lo ha analizado Carlos Lenkersdorf en el ámbito social de los tojolabales, “a solas nadie puede hacer nada. Todos necesitamos de todos para lograr el consenso comunitario. Por ello, para todos y cada uno hay *interdependencia en lugar de dependencia y sumisión*”.¹² Con este trasfondo cultural se entiende mejor la búsqueda afanosa de los zapatistas del diálogo con la sociedad civil para impedir, como dicen en la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, “que nos roben la esperanza”. Para lograrlo aconsejan

que la esperanza se organice, que camine ahora en los valles y ciudades, como ayer en las montañas. Peleen con sus armas, no se preocupen de nosotros... sabremos esperar... Los llamamos a un diálogo nacional... para organizar la expresión civil y la defensa de la voluntad popular... Unan su voz, hermanos, griten con nosotros, hagan suya nuestra voz: ‘¡No nos rendimos! ¡Resistimos!’.¹³

Desde la Convención Nacional Democrática han insistido, de forma un tanto voluntarista e impaciente, en la conformación de un frente amplio opositor arraigado en la heterogénea y muchas veces apática sociedad civil que, según ellos, es una señora que comparte su sueño:

¹¹ E. Weil, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1974, p. 20.

¹² C. Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México, 1999, p. 83.

¹³ DyC, 1, pp. 274-278.

No son las armas las que nos dan radicalidad; es la nueva práctica política que proponemos y en la que estamos empeñados con miles de hombres y mujeres en México y en el mundo: la construcción de una práctica política que no busque la toma del poder sino la organización de la sociedad. Intelectuales y dirigentes políticos, de todos los tamaños, de la ultraderecha, de la derecha, del centro, de la izquierda y la ultraizquierda, nacional e internacional nos han criticado este despropósito. Somos tan radicales que ni siquiera encontramos acomodo en los parámetros de la ‘ciencia política’ moderna. No nos estamos presumiendo, señora; sólo señalamos un hecho. ¿Hay algo más radical que pretender cambiar al mundo? Usted lo sabe porque comparte con nosotros este sueño y porque, la verdad sea reiterada, lo estamos soñando juntos.¹⁴

No obstante, la utopía zapatista no es un mero soñar despierto o la imaginación de un mundo fabuloso, porque supone un compromiso ético-político con todos los excluidos de la tierra. De ahí que la flor de su palabra verdadera está teñida de sangre y lágrimas, pero también de sus alegrías y bailes. Refiriéndose al árbol de la esperanza, Marcos dice que

es un árbol para todos, para quienes no han nacido todavía, para quienes no conocemos... Cuando nuestro árbol crezca, bajo su sombra se sentarán grandes y chicos, blancos y morenos y rojos y azules, indígenas y mestizos, hombres y mujeres, altos y bajos, sin que importen diferencias y, sobre todo, sin que ninguno de ellos se sienta menos... por ser como es. Bajo ese árbol habrá respeto al otro, dignidad..., justicia y libertad. Si me apura a que defina ese árbol le diré que es el árbol de la esperanza.¹⁵

Así, pues, cultivar con paciencia, entre el lodo y la sangre, este árbol de la esperanza, constituye una exigencia ético-política de máxima importancia. Por ello anotan que

¹⁴ DyC, 3, Era, México D.F., 1997, p. 371.

¹⁵ *La Jornada*, México, D.F., marzo 25, 2000.

en medio de este largo navegar del dolor a la esperanza, la lucha política se ve a sí misma desnuda de los ropajes oxidados que le dejó el dolor; es la esperanza la que obliga a buscar nuevas formas de lucha; es decir, nuevas formas de ser políticos, de hacer política. Una nueva política, una nueva moral política, una nueva ética política es no sólo un deseo, es la única posibilidad de avanzar, de brincar al otro lado.¹⁶

Como lo ha observado Guillermo Michel, aquí se advierte no sólo un deseo, sino el Deseo (en el sentido levinasiano) de “brincar al otro lado”, a lo cual añade:

Sin el pesimismo de Levinas que prácticamente niega la posibilidad de construir una moral, una ética política, pues según él ambos términos son excluyentes, los zapatistas no únicamente la consideran posible, sino indispensable, al afirmar que es la única posibilidad de avanzar.¹⁷

Coincidiendo con Levinas, el Votán-Zapata en tanto que filósofo de la esperanza, probablemente tiene como filosofía primera a la ética en tanto que compromiso con el prójimo muy atento a la interpelación del otro, especialmente cuando se trata de las víctimas del *sistema-mundo* establecido, pero una ética que está estrechamente ligada a la política. Ya que como anota Marcos, “tal vez la nueva moral política se construya en un nuevo espacio que no sea la toma del poder, sino servirle de contrapeso y oposición que lo contenga y obligue a, por ejemplo ‘mandar obedeciendo’”¹⁸. Esto explica que su propuesta política se oriente hacia la socialización del poder a través de una relación más horizontal

¹⁶ DyC, 1, p. 68.

¹⁷ G. Michel, *Votan Zapata...*, *Op. cit.*, p. 85. Emmanuel Levinas en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1995, sostiene que “la política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad” (p. 47). Pero habría que ver qué entiende por política...

¹⁸ Subcomandante Marcos, “De árboles, transgresores y odontología”, en *La Jornada Semanal* N° 45, México, D.F., enero 1996, p. 8.

entre gobernantes y gobernados, que implica una nueva manera de concebir a la democracia, más allá de la simple democracia formal o representativa. Pues como lo ha resaltado Susan Street,

ejercer el poder bajo el concepto de ‘mandar-obedeciendo’ es la manera en que la ‘palabra’ es recuperada, lanzada y reelaborada colectivamente, con base en valores comunitarios compartidos y en continua renovación... Mi lectura del zapatismo ubica la democracia en la trascendencia de la forma por el fondo: la democracia abandona su sitio estructural para ubicarse en la intercomunicabilidad humana que se da en la relación social (de fondo cultural) entre gobernados y gobernantes o entre representados y representantes.¹⁹

Entender a la democracia como un modo de vida implica la formación de sujetos democráticos con capacidad ética, que quieran romper con las prácticas sociales dominantes y recrear los viejos y nuevos valores en los sitios atravesados por la vida cotidiana. Como ya lo expresaba Marcos a sólo veinte días de la irrupción del EZLN:

Nosotros pensamos que el cambio revolucionario en México no será producto de la acción en un sólo sentido... Será, primordialmente, una revolución que resulte de la lucha en variados frentes sociales, con muchos métodos, bajo diferentes formas sociales, con grados diversos de compromiso y participación. Y su resultado será, no el de un partido, organización o alianza de organizaciones triunfante con su propuesta social específica, sino una suerte de espacio democrático de resolución de la confrontación entre diversas propuestas políticas. Este espacio democrático de resolución tendrá tres premisas fundamentales que son ya, históricamente: la democracia para decidir la propuesta social dominante, la libertad para suscribir una u otra propuesta y la justicia a la que todas las propuestas deberán ceñirse...²⁰

¹⁹ S. Street, “La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco. (Un nuevo ideario emancipatorio para la democracia)”, en *Chiapas* N° 2, Era, México, D.F., 1996, pp. 85 y 91.

²⁰ DyC, 1, pp. 97-98.

Caminar preguntando y poniendo semillas

El talante filosófico de los neozapatistas en su larga travesía del dolor a la esperanza, se pone de manifiesto en su búsqueda interminable de la verdad, más allá de todo dogmatismo anquilosado. De ahí que hayan tenido que ir modulando sus pasos en las distintas coyunturas, aprendiendo a distinguir las posibilidades de sus diferentes interlocutores según el ritmo de los acontecimientos. Así sucede cuando se hizo contundente el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés con el gobierno federal, pese a la Marcha por la Dignidad Indígena o del Color de la Tierra y la histórica intervención de la comandante Esther en el Congreso de la Unión, por lo cual decidieron guardar un silencio prolongado que también era muy elocuente.²¹ La promulgación de la nueva ley de contrarreforma indígena, aprobada por toda la “clase política” del país, no hizo más que confirmar esa frustración. Sin embargo, continuaron construyendo en la práctica lo pactado a través de los municipios autónomos, las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles. Hay ahí un cierto repliegue en las comunidades indígenas de Chiapas, pero conviene no olvidar que el Votán-Zapata nos invita a concebir a los otros como hermanos o hermanas en la “comunidad cósmica” de la que todos somos responsables. Por ello, como lo expresó la mayor Ana María en un célebre discurso,

detrás de nuestro innombrable nombre. Detrás de los nosotros que ustedes ven. Detrás estamos ustedes. Detrás estamos los mismos hombres y mujeres simples y ordinarias que se repiten en todas las razas, se pintan de todos los colores, se hablan en todas las lenguas y se viven en todos los lugares. Los mismos hombres y mujeres olvidados... Detrás de nosotros estamos ustedes. Detrás de nuestro pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. De todos los indí-

²¹ Enrique Rajchenberg y Catherine Héau-Lambert sostienen que “en la tradición cultural maya, el silencio se concibe como matriz de lo que está por venir, antecede a la historia de los dioses. Si bíblicamente la palabra es fundadora, en esta tradición lo es el silencio... El peso discursivo del silencio indígena se equipará al valor de los silencios en una partitura musical donde la pausa anuncia y pone de relieve el siguiente movimiento”. “Los silencios zapatistas”, en *Chiapas* N° 16, Era, México D.F., 2004, pp. 52 y 61.

genas olvidados. De todos los homosexuales perseguidos. De todos los jóvenes despreciados. De todos los migrantes golpeados. De todos los presos por su palabra y su pensamiento. De todos los trabajadores humillados. De todos los muertos de olvido. De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana...²²

Motivo por el cual después del repliegue táctico, donde se dedicaron a la “creación heroica” de los municipios autónomos a través de diversas formas de autogestión y autogobierno, vino el despliegue estratégico de La Otra Campaña, aprovechando la coyuntura electoral de 2006. Como lo señala Raúl Zibechi,

allí donde el movimiento indio ha sido capaz de lanzar amplias y contundentes movilizaciones, se ha registrado un proceso previo de reconfiguración de las comunidades tradicionales: democratización interna, supresión de jerarquías antiguas y creación de vínculos más horizontales entre sus miembros, emergencia de una nueva generación de dirigentes jóvenes y femeninos, toma de decisiones en base al consenso, entre los más destacados. Un buen ejemplo de estos cambios internos en las comunidades es lo sucedido con los miles de indios que migraron desde las cañadas de Chiapas hacia la selva Lacandona.²³

Así, pues, había buenas condiciones como para ensayar la implementación de una democracia comunitaria en las distintas dimensiones de la vida social²⁴. Ya que como lo sostiene Luis Villoro,

²² DyC, 3, p. 314.

²³ R. Zibechi, “Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales de América Latina”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* N° 5, 2006, p. 44.

²⁴ Véase las “Intervenciones de las Juntas de Buen Gobierno en el Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo”, en *Contrahistorias* N° 8, 2007, pp. 9-46. Cf. Raúl Ornelas, “La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los Caracoles”, en Ana Esther Ceceña (Comp.), *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI*, CLACSO, Buenos Aires, 2004.

la lucha por la autonomía es una forma de lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales. El movimiento de difusión del poder hacia la base de la sociedad puede aprovechar las estructuras de las instituciones democráticas de los Estados ya existentes... El municipio podría ser, así, la estructura política del Estado para la transferencia del poder a las comunidades locales.²⁵

Pero no se crea que todo es ideal y fantástico, porque también se dan limitaciones, contradicciones e incoherencias, sobre todo en un contexto de “guerra de baja intensidad” o de “alta iniquidad” o como se la quiera denominar, donde la existencia del propio EZLN con su jerarquía militar puede ser de hecho un problema.²⁶

Ahora bien, la práctica y el discurso zapatista han puesto sobre el tapete de discusión la cuestión en torno al poder, especialmente desde la publicación de John Holloway de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Hay que ir hasta la última página para informarse de que “entonces, ¿cómo cambiar el mundo sin tomar el poder? Al final del libro, como al comienzo, no lo sabemos. Los leninistas lo saben, o solían saberlo. “Nosotros no... Hemos perdido toda certeza, pero la apertura de la incertidumbre es central para la revolución. ‘Preguntando caminamos’, dicen los zapatistas”.²⁷ Como posteriormente lo ha subrayado Enrique Dussel, este asunto está mal planteado porque el poder no se toma, como si fuera una cosa, sino que es una facultad de la comunidad política del pueblo: “el poder que *pareciera* que se ‘toma’ es solamente el de las mediaciones o instituciones del ejercicio delegado del indicado poder fundamental”. A lo cual agrega que “para cambiar el mundo debe contarse con un postulado

²⁵ L. Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, FCE, México D.F., 2007, pp. 180-181.

²⁶ También hay que tener en cuenta a los que dicen que han despertado del “sueño zapatista”, como Marco Estrada Saavedra en *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la selva Lacandona (1930-2005)*, El Colegio de México, México D.F., 2007.

²⁷ J. Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Universidad Autónoma de Puebla y Revista Herramientas, Buenos Aires, 2002, pp. 308-309.

político sumamente saludable, el de la ‘disolución del Estado’”.²⁸ El tema del poder es, como se puede suponer, múltiple y complejo, pues habría que ir de lo implícito a lo explícito así como de lo micro a lo macrosocial. Pero en el caso del poder burocrático estatal, que se erige por afuera y por encima de la sociedad, convendría retomar a un clásico de la revolución como Karl Marx reflexionando sobre la Comuna de París, quien afirmaba que habría que destruir al poder estatal para poner en su lugar a las formas de autogobierno del proletariado. Por ello tal vez acierta más Carlos Aguirre al aseverar lo siguiente:

Modificación total y profunda de la esencia del poder estatal y del poder político, que explica entonces la razón por la cual los neozapatistas han insistido en que, para ellos, *no* se trata simplemente de ‘tomar el poder’, sino más bien de *revolucionarlo radicalmente*, colocando en el lugar que hoy ocupa el actual Estado, y en el espacio que hoy ocupan los partidos y las organizaciones políticas, a unas formas y figuras tan *diferentes* de las actuales, que sólo pueden ser nombradas y comprendidas desde el oxymorón del ‘mandar obedeciendo’, y también, desde la lógica cualitativamente distinta del ejercicio y despliegue de una ‘otra política’, completamente diferente de la actual.²⁹

Problemática estimulante en la cual no están solos los zapatistas en la historia. Resulta fuertemente impactante enterarse, por ejemplo, de que cuando a una pensadora del calibre de Hannah Arendt le preguntaron “¿en qué otra concepción del Estado piensa usted?”, respondió que desde las revoluciones del siglo XVIII todo gran levantamiento ha desarrollado los rudimentos de una manera de gobierno enteramente nueva:

Esta nueva forma de Gobierno es el sistema de consejos que, como sabemos, ha perecido cada vez y en cada lugar, destruido, bien directamente por las burocracias de las Naciones-Estados, bien por las maquinarias de partido. No puedo

²⁸ E. Dussel, *20 Tesis de Política, Siglo XXI-CREFAL*, México, 2006, pp. 151 y 152.

²⁹ C. Aguirre Rojas, “Generando el contrapoder desde abajo y a la izquierda”, en *Contra-historias* N° 8, pp. 82-83.

decir si este sistema es una pura utopía: en cualquier caso sería una utopía del pueblo, no la utopía de los teóricos y de las ideologías. Me parece, sin embargo, la única alternativa que ha aparecido en la Historia y que ha reaparecido una y otra vez.³⁰

Por su lado Cornelius Castoriadis, quien animó al grupo y la revista *Socialismo o Barbarie* durante un buen tiempo, también se adhirió a la larga tradición consejista. Y aunque después tomó distancia del marxismo y de Marx mismo, centrando su atención filosófica en la creación imaginaria de la autonomía individual y colectiva, siempre defendió hasta el final de su vida a las diversas formas de autogestión y autogobierno. Por ello en un debate público, con toda la pasión de que era capaz este “Aristóteles acalorado”, expresó que

queda la cuestión *real* de una democracia directa a escala de las sociedades modernas, de naciones, quizás de continentes, quizás de la humanidad entera. No poseo la respuesta sobre las *formas* institucionales para ello. Lo único que digo es que, en la creación de los grandes movimientos políticos y sociales de la época moderna, se puede *encontrar* todavía gérmenes de formas de regímenes que permiten una democracia directa... yo pienso que la democracia sólo puede ser democracia directa; y que la democracia directa sólo puede venir como resultado de un *enorme* movimiento *popular* de la sociedad, de la gran mayoría de la sociedad.³¹

A inicios del siglo *xxi*, se puede tener la impresión de que esta tradición popular es la que resurge en términos originales en los distintos movimientos sociales de América Latina. La exclamación de los piqueteros argentinos, “¡que se vayan todos!”, es un grito extremo pero que pone de manifiesto, de modo

³⁰ H. Arendt, *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973, pp. 230 y 232.

³¹ C. Castoriadis, *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, Trotta, Madrid, 2007, p. 73. Cf. F. Guibal y A. Ibáñez, *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2006.

muy significativo, la voluntad de asumir un protagonismo y una responsabilidad socio-política.³²

Otra forma de concebir y hacer política

En este contexto histórico inmediato es donde debe ubicarse a La Otra Campaña “desde abajo y a la izquierda”, desde los que viven en el sótano del mundo y adoptan una posición radicalmente anticapitalista, que es una cuestión de principios. Hay aquí un viraje político que va más allá de la alternativa entre lucha armada o lucha electoral. Por ello comenta Marcos que,

como siempre, el EZLN llega de malora a decir no, la disyuntiva es falsa, no es una cosa u otra. Y nosotros decimos: la única posibilidad de salir adelante y dar perspectivas a la gente, pero que sea incluyente, es La Otra Campaña... una movilización civil, pacífica, donde cada quien tenga el lugar para participar.³³

Es que se trata de crear y consolidar un poderoso movimiento opositor nacional y hasta internacional, un movimiento de movimientos individuales y colectivos, que vaya construyendo una nueva hegemonía cultural y política, tal como lo concebía Gramsci. Lejos de la visión elitista de la política, que la considera el monopolio de los expertos o profesionales del asunto, como lo enfatiza Gloria Caudillo

la apuesta de la Otra Campaña es, a corto plazo, ofrecer una alternativa diferente de hacer política a la sociedad civil y evidenciar la decadencia de los partidos

³² Según Raúl Zibechi, “‘que se vayan todos’ es como decir basta de tutelas, es un llamado como el sonido del candombe, que no llama a los esclavistas sino a los esclavos a encontrarse; es la autoconvocatoria... Llama a seguir desarrollando y reinventando las capacidades colectivas negadas por el sistema, que se venían practicando en múltiples pequeños espacios. ‘Que se vayan todos’ es afirmarse como seres capaces de hacer y dirigir su propia vida”. *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*, Ediciones del EZLN, México, 2004, pp. 171-172.

³³ S. I. Marcos, “Balance de La Otra Campaña”, en *Contrahistorias* N° 8, pp. 65-66.

políticos en la coyuntura electoral; otra de más largo plazo es generar espacios de autogestión y de resistencia para enfrentarse al modelo neoliberal en México y en el mundo. El reto es escuchar (nos) y hablar (nos) desde ‘lo puro plano’ o de manera horizontal, como dicen los zapatistas, para irnos encontrando desde nuestra diversidad e ir construyendo sobre la marcha otra forma de caminar el mundo.³⁴

Otra lógica, una muy otra política que apunta a la elucidación compartida de las experiencias, a la autodeterminación social y la prueba de formas de democracia directa en lo organizativo. Lo cual me remonta a mi experiencia peruana de hace ya veinte años cuando estimaba, como lo reitero en este momento, que “la autoeducación popular debería ser el estilo y la manera de hacer la revolución”.³⁵

El tejido de la red de rebeldías solidarias en un proceso abierto y a ritmos dilatados, tiene que tomar en cuenta y procesar las limitaciones internas y externas. En lo interno baste con aludir al sectarismo, dogmatismo e individualismo de una cultura muy densa que nos atraviesa a todos. En lo externo cabe citar a Jaime Preciado cuando expone perspicazmente que

el desprecio de los zapatistas por la vía electoral de transformación política del país –que acierta en sus demoledoras críticas de la política tradicional– no cuenta con posibles puentes de inclusión de otros que comparten el diagnóstico del país que hacen los rebeldes, pero que difieren en los métodos de cambio.³⁶

Convergiendo con esta perspectiva, Immanuel Wallerstein sostiene que si bien el cambio debe venir desde abajo hacia arriba, por medio de la organiza-

³⁴ G. A. Caudillo Félix, “La Sexta Declaración Zapatista y la Otra Campaña”, en Adrián Scribano (compilador), *Zapatismo: La Otra Campaña*, Centro de Investigación para la Intervención Social y Centro de Estudios Avanzados, Córdoba, 2006, p. 19.

³⁵ A. Ibáñez, *Educación Popular y Proyecto Histórico*, Tarea, Lima, 1988, p. 80.

³⁶ J. Preciado Coronado, “La otredad de la otra campaña”, en Adrián Scribano (Compilador), *Zapatismo: La Otra Campaña*, Op. cit., p. 21.

ción popular y la creación de espacios autónomos, “también es verdad que este proceso debería en un momento dado alcanzar la cumbre, y entonces transformar y/o abolir el Estado o los Estados”. Él piensa que gracias a La Otra Campaña y al Foro Social Mundial se podría ejercer una presión extremadamente potente sobre los movimientos que se reclaman de izquierda y que han asumido el poder del Estado. Así es como se pregunta:

¿Podemos institucionalizar *La Otra Campaña* en el nivel nacional y mundial, al mismo tiempo en que nos comprometemos en una actividad política defensiva orientada hacia el Estado? ¿Pueden los dos tipos de organización mencionada, promoviendo cada una de ellas una estrategia distinta, mantener una relación civilizada e interactiva? No lo sé. Esto nunca se ha hecho antes. De otra parte, no veo cómo vamos a alcanzar *ese otro mundo posible*, a menos que podamos desarrollar este tipo de asociación igualitaria.³⁷

De cualquier modo, La Otra es un proceso inconcluso y de larga duración, muy susceptible de relanzarse y reelaborarse permanentemente, sobre todo si quiere desplegar un Plan Nacional de Lucha y más tarde hacer una nueva Constitución. Pero tal vez por ahora lo más importante es que siga colocando semillas de amor y esperanza en las relaciones sociales a escala local, e incluso “intergalácticas”, y posea una dinámica utópica incluyente. Pues como lo dice Marcos sencillamente, “es este ‘el mundo donde quepan todos los mundos’. No es una

³⁷ I. Wallerstein, “La Otra Campaña en perspectiva histórica”, en *Contrahistorias* N° 6, 2006, p. 78. Pero no se debe desechar tampoco la opinión de Raúl Zibechi para quien “el divorcio entre la izquierda electoral y los movimientos no tiene solución. En la primera hay demasiados intereses materiales y complicidades con el aparato estatal para pensar que puede producirse un viraje, salvo que el abajo cobre la fuerza suficiente como para que el arriba no pueda ignorarlo. La izquierda electoral no es la enemiga de los movimientos, pero su acceso al poder estatal puede hacerles un daño irreparable si los movimientos no tienen ganada la suficiente autonomía material y política”. *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, UNMSM, Lima, 2007, p. 154.

consigna, es un mundo donde yo quepa. Yo, con mi demanda, y con mi vida digna, y mi respeto”.³⁸

La alternativa zapatista se presenta, en definitiva, como la forja de una nueva civilización que, en vez de la homogeneización del mundo moderno que promueve la globalización mercantil del capital con sus derroches y barbaries, eliminando y excluyendo a los que no logra integrar en su dinamismo catastrófico, impulsa el florecimiento de la diversidad cultural humana y de todos los seres vivientes que habitan la tierra. Una civilización que no cosifica la vida en sus mil colores, convirtiéndola en naturaleza muerta a ser utilizada, sino que prefiere su germinación espontánea y fecunda desde su lugar de nacimiento y en su pluralidad de formas combinadas, que configuran una vitalidad planetaria global, múltiple e incesante. No una utopía civilizadora que habría que imponer a la realidad desde afuera de ella misma, por la fuerza de las cosas comandadas por una “mano invisible”, o por el predominio de los poderosos, y por ello no aspira a la “toma del poder” estatal para actuar desde lo alto y sobre todos. Como lo sostuvo Marx al evaluar la Comuna de París,

los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla por decreto del pueblo... Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad, que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno.³⁹

Sí, entonces, a una civilización muy otra y más humana, que surge del cambio cotidiano de las relaciones sociales y de otros poderes que se crean libremente

³⁸ S.I. Marcos, “Balance de La Otra Campaña”, *Op. cit.*, p. 67. Motivo por el cual, en palabras de uno de sus intérpretes más lúcidos, “la Utopía zapatista no se pierde en reflexiones abstrusas, sino que demanda respeto a la dignidad de todos y cada uno. Aunque este respeto, como bien lo advierten ellos reiteradamente, no se logrará si no se organiza la esperanza y se construye un frente amplio opositor” G. Michel, *Ética política zapatista. Una utopía para el siglo XXI*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México D.F., 2003, p. 248.

³⁹ C. Marx, *La guerra civil en Francia*, Progreso, Moscú, 1980, pp. 68-69.

desde abajo, como resultado de la iniciativa compartida de los insignificantes y pobres de la tierra. *Praxis* de transformación con los ausentes y vencidos de la historia pasada, pero que ahora se hacen notorios en este “instante de peligro”, como diría Walter Benjamín,⁴⁰ a través de la utopía realizable de un mundo trans-moderno que supere al capitalismo obsoleto y depredador de la vida, abriendo la historia humana a renovados despliegues futuros en nuestro actual siglo XXI que más que una época de cambios aparece como un cambio de época.

Bibliografía

- Arendt, H., 1973. *Crisis de la República*, Taurus, Madrid.
- Bensamin, W., 1999. *Ensayos escogidos*, Coyoacán, México D.F.
- Castoriadis, C., 2007. *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, Trotta, Madrid.
- Ceceña, A. E., (comp.), 2004. *Hegemonía y emancipaciones en el siglo XXI*, CLACSO, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1988. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid.
- CREFAL, 2006. *20 Tesis de Política, Siglo XXI-CREFAL*, México.
- Estrada Saavedra, M., 2007. *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la selva Lacandona (1930-2005)*, El Colegio de México, México D.F.
- Gordillo y Ortiz, O., 2006. *El EZLN: una aproximación bibliográfica*, Praxis, México D.F.
- Guibal, F.-Ibáñez, A., 2009. *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*, Universidad de Guadalajara. Guadalajara, 2006; UARM, Lima.
- Holloway, J., 2002. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Universidad Autónoma de Puebla y *Revista Herramientas*, Buenos Aires.
- Ibáñez, A., 1988. *Educación Popular y Proyecto Histórico*, Tarea, Lima.

⁴⁰ W. Benjamín, “Tesis de filosofía de la historia”, *Ensayos escogidos*, Coyoacán, México, 1999.

- Le Bot, Y., 1997. *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, Playa & Janés, Barcelona, España.
- Lenkersdorf, C., 1999. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México.
- Levinas, E., 1995. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.
- Marx, C., 1980. *La guerra civil en Francia*, Progreso, Moscú.
- Michel, G., 2003. *Votán-Zapata. Filósofo de la esperanza*, Rizoma, México D.F., 2001. *Ética política zapatista. Una utopía para el siglo XXI*, UAM-Xochimilco, México D.F.
- Scribano, A. (comp.), 2006. *Zapatismo: La Otra Campaña*, Centro de Investigaciones para la Intervención Social y Centro de Estudios Avanzados, Córdoba.
- Villoro, L., 2007. *Los retos de la sociedad por venir*, FCE, México D.F.
- Weil, E., 1974. *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris.
- Zibechi, R., 2004. *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*, Ediciones del FZLN, México.
- _____. 2007. *Autonomía y emancipaciones. América Latina en movimiento*, UNMSM, Lima.

Documentos, diarios y revistas

- Chiapas, 1996 y 2004. UNAM-ERA, N° 2, 3 y 16, México D.F.
- Contrahistorias. *La otra mirada de Clío*, 2006-2007. N° 5, 6 y 8, México.
- EZLN. *Documentos y comunicados (D y C)*, 1994-2003. Era, N° 1, 2, 3 y 4.
- La Jornada Semanal* N° 45 1996 enero.
- _____. 2000 marzo 25.
- SIM, 1997. *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*, Ediciones del FZLN, México.

Izquierda, centro y derecha como identidades políticas: apuntes hacia una clasificación temática

Agustín Martínez Pacheco

El presente trabajo tiene por objeto proponer una descripción de algunas de las ideas o inquietudes básicas que fundamentan las distinciones identitarias políticas de izquierda, derecha y centro. Su intención es proponer un acercamiento a respuestas dadas a determinados temas que creemos fundamentan las identidades políticas que se reconocen en cada una de estas categorías. Intenta clasificar algunos temas generales y ubicar las posiciones que cada una de las identidades políticas asumen ante ellas, para de ahí establecer las características propias de cada identidad ideológica.

Pero antes del trabajo de clasificación presentamos, como introducción, un panorama general de la situación actual de estas identidades políticas o, mejor dicho, vemos el escenario que nos parece dio como resultado la necesidad de pensar, reconsiderar o aclarar cuáles son las características que podemos atribuirles a cada una de las identidades políticas, a fin de tener referentes que nos permitan mejorar su estudio. Al final del trabajo hacemos una conclusión relacionando la clasificación con la situación actual y con posibles caminos de desarrollo de estudio.

La necesidad de distinción

Durante el último cuarto del siglo pasado se asistió, a nivel mundial, a una reconfiguración del poder capitalista mediante los procesos de globalización, conducidos bajo la ideología del neoliberalismo. Junto a esta reconfiguración del poder capitalista se presentó, poco tiempo después, el declive y caída del bloque

comunista centrado en la URSS, dando término con esto al periodo de la guerra fría y el orden bipolar, y abriendo paso a lo que se denominó “nuevo orden mundial”, bajo la hegemonía norteamericana. El capitalismo no sólo reconfigura su poder y forma de ser, sino que se presenta como la única forma política, económica y social viable y legítima. En términos sociales, se vuelve a destacar la importancia del individuo, de la centralidad de su libertad, iniciativa y su capacidad contractual. En términos políticos, se destaca la democracia asumida sobre todo en su forma procedimental, puramente político-electoral y representativa. En términos económicos, se le dará primacía al mercado mundial de todo tipo de bienes y servicios, aunque será la especulación financiera quien verdaderamente lleve el control y sirva de modelo a todo el sistema.

Pero no se trató solamente de unos cambios en la vestimenta práctica e ideológica del sistema capitalista, sino que los cambios tuvieron, y siguen teniendo, enormes repercusiones en los distintos ámbitos de actuación social, desde la economía hasta la cultura y la política. Los procesos de globalización, en parte fomentados y en parte sólo ayudados por las nuevas tecnologías de comunicación, tuvieron, muchas veces, consecuencias aparentemente contradictorias: homogenización cultural creciente a escala global y aparición de reclamos de identidades culturales diferenciadas a escalas nacionales y locales; debilitamiento del Estado en asuntos político-económicos y su fortalecimiento en términos jurídicos y judiciales; pérdida de la importancia de la identidad nacionalista en muchos lugares y reclamo de nuevos reconocimientos nacionalistas en otros; incremento en la valoración del ideal democrático a nivel mundial y descrédito profundo en el funcionamiento de las democracias realmente existentes, no sólo de las nuevas democracias o las que están en formación, sino también de otras que parecían profundamente arraigadas.

Pero lo que aquí más nos interesa es que esta reconfiguración del poder capitalista y su nueva presentación desde la ideología neoliberal, que dejó de presentarse como capitalismo y lo hizo ahora como una economía de mercado universal, neutra, natural y única alternativa posible de configuración sociopolítica, produjo un vaciamiento sustantivo de las identidades políticas que habían estado funcionando a lo largo del siglo, de tal forma que los referentes derecha, centro e izquierda, sobre todo en el marco institucional de los partidos políticos,

para muchos dejaron de tener fuerte relevancia política e instaron a abandonarlos y seguir otros caminos, buscando por ejemplo una “Tercera Vía”¹ o, más frecuentemente, hablando de la necesidad de grandes consensos en toda forma de decisión y actuación política.

Por una parte, en el terreno de los partidos políticos y la promoción de una democracia procedimental, centrada sólo en la elección de candidatos y, con esto, del mantenimiento de una élite política suficientemente alejada de las bases ciudadanas y cuya mayor aspiración es la independencia de su actuar, se privilegió una democracia en donde el derecho al voto pasó a ser el central y más importante de todos los derechos políticos, relegando así a aquella concepción de la democracia como “gramática social”² —que si bien no era totalmente real en la práctica sí, por lo menos, era esperable como promesa— hacia un espacio en el que quedaba excluida por ser considerada utópica e irreal. Bajo estas condiciones, la obtención del voto ciudadano paso a ser la preocupación fundamental de la mayor parte de los partidos políticos, por lo que la forma de autopresentación ante la ciudadanía tuvo un desplazamiento cada vez más hacia el centro del espectro político. Sin embargo, consideramos que el espectro político en su conjunto ha tenido él mismo un desplazamiento hacia la derecha, como consecuencia de la aceptación casi sin oposición del credo neoliberal y la aceptación del dominio del mercado, lo que es un hecho interesante en sí mismo que merecería un análisis más cuidadoso, pero aquí interesa tan sólo porque esto en parte contribuyo, y en parte fue consecuencia, del mismo proceso de vaciamiento de identidad política. Así, ahí donde se percibía la mayor concentración de los

¹ Véase por ejemplo el texto de Anthony Blair y Gerhard Schroeder sobre la tercera vía en donde abogan por superar la disyuntiva de izquierda y derecha, aceptando la nueva realidad económica de mercado y atrayendo hacia esta nueva vía lo rescatable de ambas posiciones (Blair y Schroeder, 2000).

² Por ejemplo, en la *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos* podemos leer, en su artículo tercero, que entre los criterios que orientarán la educación es que ésta será democrática, “considerando a la democracia no solamente como una estructura jurídica y un régimen político, sino como *un sistema de vida fundado en el constante mejoramiento económico, social y cultural del pueblo*”, Art. 3, inciso II, parágrafo a). El resaltado es nuestro.

votos, hacia allí dirigían sus baterías los partidos, estos en buena parte se convirtieron en partidos concentrados en atraer la mayor clientela política sin importar la ideología o bien contribuyeron a abrir un amplio proceso de intercambio constante entre los miembros de los partidos.³

Las identidades políticas fuertes, ideológicas, parecieron perder sentido. Lo que afectó especialmente a la izquierda, que tradicionalmente era la fuerza principal de la oposición y, por tanto, quien enarbolara la mayor parte de los proyectos alternativos al orden social existente.⁴ En distintos lugares y en distintos periodos, la izquierda pareció o bien enmudecer o bien convertirse al credo neoliberal.

Por otra parte, desde el terreno no institucional, las movilizaciones sociales desde hace algún tiempo parecía que habían cambiado de carácter. Los movimientos de los años sesenta y setenta no tenían aquel elemento laboral-industrial que los había caracterizado en el medio siglo pasado. Reivindicaciones de otros tipos parecían surgir: feministas, reivindicación de identidad sexual, de identidad cultural y étnica, ecologistas, etc. Toda una gama de movimientos que en la parte de los llamados países desarrollados se les denominó “nuevos movimientos sociales”, y que se les interpretó ya no de carácter político o económico, sino de carácter cultural. Estas interpretaciones, sin embargo, durante el desarrollo del neoliberalismo y la globalización pudieron ser asumidas como muestra del acuerdo o aceptación del sistema capitalista. El capitalismo ya no se enfrentaba a alternativas político económicas, sino que parecía mostrar que ahora hacía falta sólo profundizar en él, hacerlo más humano. Aquí también las identidades polí-

³ Este tipo de partidos son denominados hoy en día como “catch all” o “atrapa todo”, por su esdibujamiento ideológico.

⁴ Posiblemente durante mucho tiempo y en muchas partes la izquierda no accedió al gobierno, ni sus proyectos se hicieron realidad tal cual, pero el mero hecho de ser una poder opositor y vigilante del gobierno pudo contribuir en algunos casos a la moderación y apertura de éste, así como que sus proyectos alternativos fuesen considerados y retomados en algunas medidas; el caso del estado de bienestar en Europa y ciertos proyectos asistencialistas y de reforma social en Latinoamérica nos parece que tienen parte de su explicación si se toma en cuenta la influencia de las izquierdas.

ticas parecieron perder fuerza. En especial la izquierda clásica pareció sin referente y se encontró con una cantidad considerable de luchas disgregadas, cada una con demandas localizadas e inmediatas. Lo que vino a agravarse cuando los propios enemigos de la izquierda, el propietario capitalista nacional coludido con los gobiernos autoritarios, parecieron difuminarse ante una economía global que nadie dirige y una transición democrática que pareció terminar con los autoritarismos allá donde los había.

Este fue más o menos el escenario sociopolítico en el que las identidades políticas de centro, derecha e izquierda se vieron cuestionadas y parecieron perder sentido. Y aun cuando posteriormente partidos de Izquierda y coaliciones de éstos lograron por vía electoral acceder al poder estatal, su desempeño en el gobierno muchas veces no se presentó como un cambio significativo en cuanto al orden social establecido por la globalización y el neoliberalismo, no hubo una ruptura profunda con muchas de las políticas impulsadas por estas instancias, debido a una serie de factores y razones que no se podrían analizar aquí, simplemente baste decir que en ocasiones no se pudo y en otras simplemente no se quiso⁵ hacer.

Bajo estas circunstancias toma especial relevancia la pregunta por la identidad de las ideologías políticas generales, no sólo de la izquierda, sino también de la derecha y el centro; preguntarse qué les da su especificidad a cada una y las diferencia entre sí. Sin embargo, preguntar de esta forma es ya asumir de antemano una realidad sustantiva de identidad, pues asume que hay una sustancia que le otorga características propias a cada una de las identidades políticas. Puede formularse, de una forma diferente, la pregunta sobre qué es lo que los conceptos de derecha o izquierda expresan en determinada relación política. Para ésta, la respuesta más clara sería que estos conceptos aluden a posiciones en un determinado escenario político; se es de izquierda en relación a alguien

⁵ Por ejemplo, Marcos Roitman señala a propósito del ámbito europeo: “Los partidos comunistas con gran influencia social, teórica y política como el francés, italiano y el español tras la muerte de franco, prefieren las mieles del poder institucional y disfrutar de sus regalías, antes que aplicarse a la lucha anticapitalista, ello acaba por disolver su identidad” (Roitman, 2008, p. 52).

de derecha, y viceversa. Las identidades, en este caso, pueden cambiar cuando cambie la relación de las posiciones, por ejemplo, un grupo que es considerado de izquierda en relación a otro podría cambiar su identidad si aparece un tercero ubicado más hacia la izquierda, por lo que pasaría a considerársele de centro. Por ejemplo, Michelangelo Bovero es bastante ilustrativo sobre esta distinción cuando expresa:

El concepto de izquierda, bien entendido, no sólo no coincide con los de socialismo y comunismo (etcétera) y no se agota en los mismos, sino que se ubica en plano distinto porque no expresa una identidad política sustancial, un ideal determinado, un modelo de sociedad, un proyecto de convivencia y un programa para ejecutarlo, que estén fundados en una ideología determinada, en una visión del mundo, en una constelación de valores, sino que indica un lugar del espacio político, o sea, una posición. (Bovero, 2008, p. 2)

Así, encontramos enfrentadas una concepción sustantiva y una de carácter topológico. No obstante, nos parece que estas dos formas de concepción no están del todo enfrentadas. Sí creemos, como sugiere Bovero en la cita precedente, que se ubican en planos distintos, pero consideramos que se pueden interrelacionar, ya que, después de todo, para hacer la ubicación primera de las posiciones necesitamos un marco de referencia que guíe la ubicación, y creemos que éste es de carácter sustantivo. Los planos que creemos ver son uno abstracto y otro concreto. El plano abstracto alude a lo sustantivo, a las características ideales de las identidades políticas, a las inquietudes, motivos o fines que las sustentan. Las consideramos abstractas tan sólo por el hecho de estar por encima o detrás de las cristalizaciones reales que las manifiestan. No aludimos, como puede apreciarse, a la abstracción conceptual, sino a una de carácter ideal, a inquietudes que se presentan en ideas en ocasiones medio vagas, en otras ocasiones mejor desarrolladas, pero que motivan siempre ciertas prácticas, ciertas luchas y dan lugar a concreciones diversas dependiendo de los contextos en que lo hagan.

El plano de lo concreto, por su parte, está relacionado con la posición que en determinado momento grupos o individuos particulares asumen en el escenario político. Y si bien es cierto que esta asunción de posiciones puede presen-

tarse muchas veces desconectada de una base sustantiva y parecer que se referirse solamente a una situación relacional, creemos que el plano sustantivo está presente, por lo menos, en la distinción de los lugares dentro del escenario. El mismo Bovero nos da un ejemplo de esto –aunque él no lo asuma así–, cuando comenta:

[E]n contextos en los que solamente existen dos posiciones políticas, y el espacio de la derecha está ocupado por sujetos “conservadores” o “tradicionalistas”, un sujeto “innovador” con identidad política “liberal” (como quiera que se interprete este adjetivo) resultará ubicado “a la izquierda”; mientras en otros contextos caracterizados, por ejemplo, por la presencia de movimientos socialistas, un sujeto sustancialmente similar al anterior resultará ubicado en una posición de “derecha” (moderada). (Bovero, 2008, p. 2)

Vemos aquí que aunque este autor trata de destacar la concepción topológica de las identidades políticas, necesita los “adjetivos”, básicamente sustanciales, para establecer los espacios de ubicación. Desde esta perspectiva, si se localizan sustancialmente espacios políticos, ¿éstos nos pueden servir como criterios más o menos estables de definición de quiénes son de derecha y quiénes de izquierda, independientemente de su autodenominación o de denominaciones de otros? Consideramos que esta diferenciación puede estar referido a las preocupaciones desde las cuales se aborde la cuestión, si son meramente coyunturales o de interés de práctica política. Pero consideramos, igualmente, que la respuesta a esta pregunta puede ser afirmativa para las preocupaciones analíticas y hasta históricas.

Los apuntes esbozados en este trabajo intentan ir en la dirección de localizar algunas inquietudes e ideas base de las ideologías políticas, es decir, pretendemos atender más a ese plano abstracto y sustancial de identidad, sin ver las concreciones en las que se despliegan, aunque algunas puedan ser señaladas de paso y como ejemplos. No obstante nos parece pertinente insistir en la relación de estos dos tipos de concepciones, la sustancial y la topológica, partiendo, en principio, que la metáfora espacial para las identidades de izquierda, derecha y centro sí es una concepción relacional que sitúa a algunos individuos o grupos en

relación a otros, pero creemos, en segundo lugar, que esta relación se establece en muchos casos en referencia a posiciones ante temáticas o preocupaciones determinadas. Por ejemplo, ver qué posición se asume ante una cuestión como la democracia, nos da indicios de la posición identitaria que se tiene, pudiendo considerar que aquellos que privilegian una democracia de élite son de derecha y quienes privilegian, por el contrario, una democracia social inclusiva serán de izquierda. Sin embargo, estas temáticas o preocupaciones pueden ser muy variadas y la mayoría referirse a cuestiones muy concretas de determinado lugar y tiempo, haciendo casi imposible una revisión general de ellas. No son estas las problemáticas que nos interesan. Lo que nos interesa, como se comentó arriba, son algunos principios base, inquietudes generales que por sí mismas están, o pueden estar, detrás de otras temáticas más concretas.

Esas ideas e inquietudes generales pueden actuar en, o fomentar ellas mismas, realidades de superficie bastantes diferentes. Nos interesa aquí más las primeras que las segundas, es decir, buscamos enfocarnos en esas inquietudes, no tanto en sus realizaciones.

Pero la idea es que estas inquietudes afectan los acontecimientos históricos, lo mismo que son afectadas y reconfiguradas por ellos; en el proceso histórico las prácticas, los medios con que se buscan cristalizar estas inquietudes pueden producir efectos que hacen necesarios otros medios para afrontarlos, así como generar otras ideas y preocupaciones más concretas. Nuestro interés, entonces, es identificar algunas de estas inquietudes básicas, con la idea de que una vez descritas pudiesen servir de modelos sustantivos de identidad política que pudieran ayudar, para trabajos posteriores o para otros estudiosos, a analizar los acontecimientos históricos en relaciones con dichas inquietudes y ver cómo éstas afectan las prácticas, cómo son afectadas por ellas, cómo en ocasiones son abandonadas o cómo pueden actuar a la sombra sin ser reconocidas apenas. Un ejemplo rápido de esto lo planteamos en la conclusión del trabajo.

Las ideas que desarrollaremos en el siguiente apartado es, primero, la identificación, por razones básicamente descriptivas, de las ideologías del conservadurismo, el liberalismo y el socialismo con derecha, centro e izquierda respectivamente. Posteriormente estableceremos y desarrollaremos, desde una posición que nos gustaría llamar como una opción por la sencillez y la simplicidad, algunas

de las temáticas que consideramos más importantes ante las cuales toman posición las distintas identidades políticas: cambio social y político, dicotomía individuo/sociedad y dicotomía igualdad/libertad. Pero añadiendo a estas temáticas un elemento retomado del análisis de Robert Nisbet sobre el conservadorismo que denomina “estilo” (Nisbet, 2001) para referirse al tipo de pensamiento de los conservadores, y viendo la pertinencia de aplicarlo a las otras dos identidades políticas que nos ocupa. Esta sería el primer elemento a describir para pasar después con los temáticos.

Las identidades políticas y las temáticas

Las identidades ideológicas referentes al conservadorismo, el liberalismo y el socialismo, así como la metáfora espacial que define los lugares de derecha, centro e izquierda tienen su origen, según reconocen distintos investigadores, en los procesos que siguieron a la revolución francesa. Pero en ese momento no hay identificación directa de estos lugares espaciales con las ideologías, más bien esta identificación se fue desarrollando posteriormente y en un largo proceso.

En lo referente a la concepción espacial de diferenciación política podemos seguir las ideas de Bovero, quien establece que los orígenes de la distinción se pueden observar en el cambio de distribución de la asamblea de los “Estados Generales” en la votación del 28 de agosto de 1789, donde se votaría sobre el poder de veto real. Previa a esta votación solían instalarse en forma vertical, con el Rey en lo más elevado y el tercer estado hasta abajo, pero en ese día la distribución fue horizontal, ubicándose los que estaban a favor del Rey a la derecha del presidente de la asamblea y quienes estaban en contra a la izquierda. Bajo estas circunstancias, señala el autor:

Una sociedad orgánica y jerárquica, marcada por las distinciones de rango que se colocan en la dimensión arriba-abajo, queda reemplazada por una sociedad individualista, en la que las diferencias relevantes para la vida política son de opinión y de partido, y se colocan en el eje derecha-izquierda. En primer lugar, entonces, la revolución conduce a la constitución horizontal del espacio político moderno[...]. En segundo lugar, el modo específico de la génesis del espacio político moderno manifiesta su regla constitutiva: podría decirse, metafórica-

mente que, con una rotación de noventa grados, el que se encontraba arriba “descendió” a la derecha, quien estaba abajo “subió” a la izquierda. (Bovero, 2008, p. 3)

En cuanto a las ideologías mencionadas, Immanuel Wallerstein (1999) señala que éstas se definieron durante el siglo XIX en relación a los eventos de la Revolución francesa. La revolución, nos dice, hizo aceptable la idea de que cuestiones como el cambio, la innovación y hasta la revolución no eran eventos anormales en la política moderna, sino situaciones normales. La reacción ante esta normalidad del cambio se manifestó en diferentes formas. La primera reacción, la de rechazo, se estableció por parte de aquellos que vendrían a reconocerse como conservadores, quienes, nos dice el autor, “encontraban más profundamente chocante, incluso repelente, la modernidad, el culto del cambio y el progreso, el persistente rechazo de todo lo que fuera ‘viejo’” (Wallerstein, 1999, p. 78). Posterior fue la construcción del liberalismo, ideología que se opuso firmemente al conservadurismo y a lo que representara el antiguo régimen. “Los liberales –señala el autor– creían que el progreso, si bien era inevitable, no se podía alcanzar sin algún esfuerzo humano, sin un programa político. Así, la ideología liberal era la creencia de que para que la historia siguiera su curso natural era necesario ejercer un reformismo consciente” (Wallerstein, 1999, p. 79). La última ideología en terminar de formarse, a partir del distanciamiento de los grupos liberales, fue la socialista. Ésta se presentó como una ideología más radical en cuanto al cambio y la velocidad de éste. “El corazón del programa socialista, en suma, consistía en acelerar el curso de la historia (Wallerstein, 1999, p. 80).

Claro que no se puede asumir que el espectro político y las ideologías se definieron por estos únicos procesos, ni que de inmediato se formaron grupos ideológicos bien definidos, pues cada uno contó en su interior con diferentes segmentos, así como que el eje derecha-izquierda estableció grados y se destacaron grupos radicales en los extremos y contactos entre los segmentos. Pero a fin de establecer las bases sustantivas abstractas que atañen a cada una de las identidades políticas de una manera esquemática, tipológica si se quiere, aceptaremos esta sencilla diferenciación sin preocuparnos por la específica situación histórica que las fue moldeando.

Como ya se comentó, las posiciones que cada una asumieron ante temáticas determinadas sería lo que les fue dando su característica peculiar. Aquí nos interesan sobre todo temáticas muy generales pero que fueron trascendentes dentro del sistema socio-político y cultural en las que estas ideologías se formaron y han actuado; la modernidad. Estas temáticas y sus respuestas, sin embargo, no sólo ayudaron a dar identidad a las mencionadas ideologías, sino que contribuyeron a modelar el mundo y toda una época abierta tras la Revolución francesa. Nosotros aquí hemos optado por concentrarnos en las dicotomías individuo/sociedad, libertad/igualdad y el tema del cambio política, aunque consideramos que otras temáticas pueden ser igualmente de vital importancia como son la dicotomía inclusión/exclusión, la democracia, el capitalismo y el mercado o las temáticas del imperialismo, el nacionalismo y el racismo. Las posiciones ante estas temáticas aún al interior de una misma ideología, aunque puedan ser abordadas por separado, están interconectadas, y en ocasiones, ante problemáticas bien específicas, pueden hasta llegar a confrontarse. De igual manera consideramos que estas temáticas generales pueden subsumir en su interior algunas más específicas, aun cuando en su momento éstas últimas tengan gran relieve y pueden marcar buena parte de las discusiones y prácticas, como sería el caso de subsumir la dicotomía revolución/reforma en la temática del cambio político.

El estilo

Aunque no pretendemos realizar historia de las ideas o análisis de teoría social y política, antes de describir las inquietudes que sustentan las distintas ideologías nos parece conveniente referirnos a eso que Robert Nisbet, siguiendo a su vez a Karl Mannheim, denomina “estilo”. En su caso refiriéndose al del conservadurismo, pero que nosotros intentaremos también llevarlo a las otras ideologías. Nisbet se refiere principalmente al estilo de pensamiento conservador o, como él lo denomina, estilo metodológico, diciendo:

El estilo o método conservador es empírico, histórico y se atenía a la observación de lo que efectivamente podía verse y describirse. El objeto de las indagaciones [...] no era el hombre en sentido abstracto, no era el hombre “natural”, no

era el hombre tal como podía concebirse en un estado de naturaleza o en una sociedad ideal, sino el hombre históricamente concreto. (Nisbet, 2001, p. 106)

Es decir, el conservador es realista y desconfía de todo proyecto ideal o utópico. La realidad empírica, la concreción histórica de los modos de vida, los hombres situados en ellas (por tanto vistos como personas y no como individuos abstractos), son los elementos de su interés. Pero si los conservadores tienen la vista puesta hacia el pasado, es por su consideración de que las concreciones históricas de las comunidades que defienden, cuya fisonomía es producto de un lento proceso evolutivo a partir de los principios de socialidad y de órdenes jerárquicos dados por la divinidad, están sufriendo perturbaciones y son dañadas por los cambios que el pensamiento y las prácticas progresistas y revolucionarias llevan a cabo.

Si partimos de esta consideración sobre el estilo conservador e intentamos pensar en los estilos socialista y liberal, podemos concebir el estilo socialista como crítico, abstracto y utópico (en el sentido más llano de formular proyectos a futuro de cambio radical, no tanto en sentido de idealismo romántico). Ciertamente que se interesa por la historia, pero no es su intención creer que la historia concreta explique cómo es y debe ser el mundo, antes bien, se ha interesado por pautas abstractas, estructuras socioeconómicas, etapas de desarrollo social que son ellas las que permiten explicar la historia y sus cristalizaciones, es decir, en palabras del antropólogo marxista Godelier, citadas por Bottomore, “por consiguiente, la historia no explica: debe ser explicada” (Bottomore, 2001, p. 165). Aunque, claro, también enseña. En la tradición de izquierda como práctica, como activa oposición, se destaca siempre el conocimiento de la historia de las luchas y movimientos para aprender de sus errores y avances, así como de saber las posibilidades de qué concreciones son factibles de hacer, como la misma revolución. Y si su mirada está puesta hacia el futuro, es por la convicción de que el análisis del proceso histórico apunta hacia una etapa en la que se puede superar todas aquellas situaciones de subordinación y dominio de unas clases sociales por otras, romper con las jerarquías presentadas como naturales, pero cuyas condiciones presentes en la etapa del capitalismo burgués pueden apuntar a ralentizar el cambio y el mantenimiento de la situación de dominio.

Por su parte, las características del estilo liberal son su ambigüedad, su racionalidad y su instrumentalidad. Ambigüedad en el sentido de abrirse a una mayor cantidad de tradiciones de pensamiento que se abrigaron bajo su etiqueta,⁶ y ambigüedad en no declararse de principio hacia opciones de actuación preestablecidas, sino ser cauto en su toma de postura, siempre intentando desmarcarse de posturas radicales de ambos extremos del espectro político, pero buscando atraerlos hacia su campo, muchas veces por medio de apropiarse y resignificar elementos de las otras posturas. De la racionalidad, Wallerstein nos dice:

el mantra de los liberales es la racionalidad. Los liberales son los más fieles hijos de la ilustración. Creen en la racionalidad *potencial* de todas las personas, una racionalidad que no es innata sino que se alcanza con la educación, *bildung*. (Wallerstein, 2001, p. 106)

La instrumentalidad, muy ligada a la racionalidad, es debida sobre todo a la necesidad de actuación en el plano del orden gubernamental y social, pues es de reconocer que de las tres ideologías es la que más se ha ocupado de la instrumentalización del orden capitalista dominante. Por lo tanto podemos considerar que su mirada no está vuelta al pasado ni al futuro, no intenta reestablecer un orden perdido ni crear uno totalmente nuevo, sino que está mirando al presente, consolidando y defendiendo lo ganado. Hasta llegar a una preocupación sobre un presente perpetuo, donde no se dimensiona lo pasado ni lo futuro, y sólo existe el aquí y ahora. Como Boaventura de Sousa Santos ejemplifica cuando

⁶ Nos parece que esta ambigüedad se puede ver también en cómo se desarrollaron dos corrientes dentro del liberalismo que se pueden considerar enfrentadas, pero no hasta la ruptura. Del núcleo original de un pensamiento de economía política, una corriente se inclinó más por la economía y otra por la política, la económica terminaría por intentar justificar el dominio y los privilegios de los propietarios del capital y los medios de producción, la corriente política buscaría la defensa de los derechos ciudadanos y proteger sus libertades; la primera puede considerarse más cercana a la derecha y la otra más a la izquierda. Consideramos que esta diferenciación al interior del liberalismo merece ser más estudiada, pero los propósitos y alcances en este trabajo no lo permiten ahora.

refiere sobre un inversor en el mercado financiero a quién se le pregunta que para él cuál es el largo plazo, y éste responde: “son los próximos diez minutos” (Sousa, 2008, p. 32).

Dicotomía individuo/sociedad

Ante esta dicotomía puede decirse rápidamente que mientras que el liberalismo se decanta por el individuo, el socialismo y el conservadurismo lo hacen por lo social, aunque como veremos su concepción de lo social es diferente. Pero primero vayamos a la concepción individualista.

Los liberales —señala Wallerstein— comparten la metáfora de la ciencia newtoniana: la mejor manera de manejar la complejidad es reduciéndola a partes más pequeñas, mediante la diferenciación y la especialización. (Wallerstein, 2001, p. 106)

Estas partes más pequeñas del actuar social son los individuos considerados de forma aislada. Pero precisamente su diferenciación y especialización hace que con sus interacciones surja un cierto orden espontáneo. Así, surge una constelación social que tiene al individuo como base de su construcción. Pero no es nada más que los individuos acuerden y de forma agregada den realidad al espacio de convivencia social; no está en la base de lo social una simple suma de preferencias y voluntades. Más bien, lo social surge de forma espontánea en la interacción de cada individuo con los demás al actuar cada cual de acuerdo a sus intereses y preferencias, en un proceso mediante el cual, de cierta forma, se contrarrestan, se unifican, se pulen las voluntades y dan lugar a una especie de armonización de las acciones. Desde luego la imagen que está detrás de ésta concepción es la del mercado, aquel lugar en donde el libre juego de ofertas y demandas lleva a la armonización de una actividad que sólo puede producir beneficios y riqueza.

Dos consecuencias importantes tiene aparejadas esta concepción: una es la distinción y separación de lo público y lo privado y otra es la separación y subordinación del Estado al ciudadano. Una cita de Bobbio, retomada de Ángel Panebianco, ilustra esta segunda cuestión. Cita este autor:

Concepción individualista significa que primero se encuentra el individuo, exactamente el individuo singular, que tiene valor por sí mismo, y después se encuentra el estado y no viceversa, que el estado está hecho para el individuo y no el individuo para el estado [...] en esta inversión de la relación entre el individuo y el estado se invierte también la relación tradicional entre el derecho y el deber. En lo que concierne a los individuos, de ahora en adelante están primero los derechos y no las obligaciones; en cuanto al estado, primero los deberes y luego los derechos. (Panebianco, 1999, p. 19)

Así, puesto que el Estado debe estar al servicio del individuo, éste es mejor mientras más pequeño sea, lo necesario tan sólo para garantizar el disfrute pleno de sus derechos por parte de cada ciudadano. Y en la distinción entre lo público y lo privado, corresponde a este último término especialmente lo económico, asentado en la propiedad privada, donde el Estado no debe intervenir a menos que sea en la salvaguarda de esa propiedad privada, y quizá en la corrección de posibles disfunciones del mercado o en la promoción de bienes públicos, como la educación y la salud.

La concepción social del conservadurismo está fuertemente en oposición a la concepción individualista de los liberales. Es una concepción organicista de lo social, es decir, se concibe la sociedad bajo la metáfora de un organismo que es una unidad por sí misma. De esta forma se inscribe la desconfianza de que la sociedad esté compuesta por unidades individuales, se critica la idea de un estado de naturaleza y un pacto entre individuos para conformar lo social. “Es la sociedad la que conforma al individuo, y no a la inversa”, nos dice al respecto de las opiniones conservadoras Robert Nisbet (2001, p. 115). La sociabilidad, desde la postura conservadora, es un atributo otorgado por Dios o quizá por la naturaleza a los hombres, desde siempre, y ésta va a encarnar en algún tipo de Estado. Por lo tanto, también el Estado es primero que los individuos. Éstos son, sobre todo, súbditos que tienen deberes con el Estado y, a través de éste, con la sociedad que los constituye. La jerarquía es la forma de ordenamiento social destacable; los súbditos siguen al jefe como los miembros de un organismo a la cabeza.

Sin embargo, la actuación de los hombres se realiza a partir de una serie de instituciones mediadoras, que son las comunidades más importantes para la convivencia social: la familia, la iglesia o las comunidades locales. Éstas son los verdaderos núcleos de la sociedad. En especial la familia viene a ser la base, la auténtica molécula de la sociedad. Adquieren sus fisonomías características a partir de lentos procesos de aprendizaje y desarrollo, por lo que encarnan el ritual y la tradición. Tradición, en este aspecto, es sabiduría acumulada. No es una sabiduría racional, sino una de sentido; es la sabiduría que da sentido al vivir social tanto como al vivir personal de cada quien. El individuo ahí aprende su ser y su sentido. Por lo tanto, éstas son las instituciones que hay que defender en primera instancia, cuando los cambios económicos, las revoluciones políticas o inclusive las consecuencias igualadoras de la democracia, las amenacen. Estas instituciones, finalmente, se asientan sobre el principio de autoridad y, al igual que la autoridad inscrita en el Estado, posee derechos más que deberes, como lo señala el comentario de Bobbio antes citado.

Sólo en un sentido muy general podemos encontrar algunas similitudes del pensamiento socialista con el conservador sobre la cuestión que nos ocupa. El socialismo también otorga primacía a lo social sobre lo individual y también considera que ésta de alguna forma es la que conforma al individuo.⁷ Pero el socialismo no se opone tan radicalmente aquí con el individualismo liberal. Como señala José Carlos Mariátegui, el socialismo nace del liberalismo y retoma algunos de sus postulados. Dice este autor: “La libertad individual es un aspecto del complejo fenómeno liberal. Una crítica realista puede definirla como la base jurídica de la civilización capitalista [...]. Una crítica idealista puede definirla como una adquisición del espíritu humano en la edad moderna”, aclarando más adelante:

⁷ Quizá sea posible considerar que estas similitudes generales pudieran explicar en parte porque en ocasiones la izquierda ha podido relacionarse con la derecha en contra de algunos procesos modernizadores de la economía capitalista. Pensamos aquí, por ejemplo, en las alianzas que partidos de izquierda tuvieron en algunos movimientos populistas de Latinoamérica con influencias del fascismo, como el caso de la Argentina de Perón.

El socialismo contemporáneo [...] es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones. Aprecia y comprende todo lo que en la idea liberal hay de positivo: condena y ataca sólo lo que en esta idea hay de negativo y temporal. (Mariátegui, 1966, pp. 34-35)

Así pues, el individuo en la concepción socialista también tiene un papel importante, no es puro producto de una sociabilidad natural o divina, antes bien, como señala Marx: “las circunstancias hacen a los seres humanos tanto como los seres humanos hacen las circunstancias” (Marx, 2005, p. 80). La sociedad es un producto del actuar humano y, sin embargo, este producto puede terminar convirtiéndose en un poder objetivo que los determina, se objetivizan estructuras e instituciones que terminan siendo instancias de determinación y hasta opresión de las individualidades.

Para salir de la situación de la total determinación de un orden social opresivo de los hombres, Marx considera necesaria la revolución comunista, la cual, al abolir la propiedad privada y las relaciones de sujeción a las necesidades de esta propiedad, terminará por reestablecer una relación entre los hombres en forma de una comunidad sin división del trabajo que sea enajenante. La sociedad, desde esta consideración, se ve como la participación de los individuos en su construcción. Aquí también podemos recurrir a la tradición republicana, que contempla la sociedad política moderna como producto de la participación consciente de los individuos. Sin embargo, la sociedad es más importante que los individuos aislados y sus intereses, porque la convivencia social posibilita el desarrollo de una humanidad más plena de los hombres, sin ella cada uno estaría atrapado en el reino de sus necesidades inmediatas, pero actuando en cooperación y en solidaridad, bases de la sociedad socialista, los hombres siempre podrán hacer más y desarrollarse más plenamente. De esta forma, como vemos, aquí el proyecto a futuro es muy importante.

Dicotomía igualdad /libertad

Ante esta temática podemos observar que mientras el conservadurismo desprecia de estos valores y hasta los niega, tanto el liberalismo como el socialismo los

van a considerar esenciales, pero en lo que, a grandes rasgos, difieren estas dos ideologías respecto a este tema, es que el liberalismo privilegia la libertad y el socialismo la igualdad. Primero observemos las críticas del conservadurismo.

De forma bastante resumida y clara Nisbet nos muestra la posición de los conservadores ante esta dicotomía, señalando:

El objetivo predominante de la vida social no es la libertad del individuo, sino la autoridad, ya que únicamente bajo la autoridad de la familia, la comunidad local, la iglesia y el gremio pueden prosperar los seres humanos. La jerarquía constituye la esencia del lazo social, y es ocioso e inicuo todo discurso sobre la igualdad. (Nisbet, 2001, p. 115)

Como los elementos esenciales de la sociedad son las instituciones intermedias, la libertad individual no tiene mucho sentido, y hasta puede ser perjudicial, ya que conlleva el peligro de romperlas, eliminando con ello también el sentido mismo de la vida individual al perderse la sabiduría en ellas existente; la libertad individual conduce a la atomización social y a su disgregación. Por otra parte, la jerarquía que ordena la sociedad está concebida a partir de la diferenciación de funciones que en ella deben darse dentro de una unidad orgánica. Por ello, pretender la igualdad de los individuos es querer romper ese orden, lleva el peligro de conducir al caos y al desorden, principal temor de los conservadores. Es por esto que el mantenimiento de las clases sociales, una de las posibles instituciones intermedias, es relevante en el mantenimiento del orden social. Nisbet considera dos temores detrás de la importancia de las clases: uno, el “temor a las masas”, que la igualdad de los revolucionarios y reformadores desencadenan sumiendo a la sociedad en un caos; el otro, un miedo “al tipo de poder directo” que se fundamenta en las masas y que, desde luego, también conduce al caos y la confusión (Nisbet, 2001, p. 128).

En el caso del liberalismo, tanto la libertad como la igualdad son valores fundamentales en el desarrollo de la sociedad burguesa, son los principios que sustentan la idea de ciudadanía. Sin embargo consideran más importante la primera que la segunda. Nos parece que este orden de prioridades obedece a su concepción individualista de la sociedad, pero también está en relación con la

concepción de igualdad que adoptan. La idea de igualdad a que ellos atienden es una igualdad abstracta, es un principio simbólico que fundamenta el reconocimiento ante la ley; todo individuo es igual a otro porque ambos tienen los mismos derechos, y también tienen las mismas potencialidades para desarrollarlos, en especial porque son potencialmente iguales en su raciocinio. Otra cosa diferente es cómo ejerzan y hagan valer esas potencialidades y esos derechos. No se refieren, por lo tanto, a una igualdad de las condiciones sociales, principalmente económicas, como lo harán los socialistas. Así, dado que su igualdad es el punto de partida y se presupone de antemano, no hay razón para ocuparse demasiado en ella. Sólo posteriormente, a partir de cierto reconocimiento de desventajas naturales o sociales, que puedan sufrir algunos individuos, se aceptaran caminos para promover algunos tipos de igualdad sustantiva, pero siempre subordinadas a la libertad y sacrificables ante ella.⁸

La concepción individualista, como decíamos, fundamenta la mayor importancia que se le da a la libertad porque al privilegiar al individuo sobre la sociedad se considera que el desarrollo de sus capacidades y el disfrute pleno de sus derechos implica poner coto a la interferencia de lo social. Como toda asociación implica cierto costo en cuanto a libertad, hay que limitarla según los objetivos de la asociación, y si éstos son sobre todo el desarrollo de cada individuo, se necesita promover más la libertad. A este respecto la distinción de Isaiah Berlín en cuanto a la existencia de dos ideas de libertad, la libertad negativa y la positiva, resulta ilustrativa. Él considera que los temas de la obediencia y la coacción se encuentran detrás de la inquietud por la libertad, y que al respecto hay dos preocupaciones fundamentales, una preocupada por el espacio de no interferencia de las acciones de grupos o individuos, y la otra preocupada por el origen de la

⁸ Las críticas que los liberales hacen a la igualdad que los socialistas defienden las podemos considerar de tres principales tipos: una es que implica la nivelación hacia abajo, donde los mejores tienen que ajustarse a las facultades de los de abajo; otra, en el terreno político, es que implica la movilización permanente de las masas, que tampoco ellos aceptan del todo; y la tercera, también política y que confluye aquí con la libertad “positiva”, es que con ello se corre el peligro de los consensos totalitarios. Estas críticas están más en relación con la temática de la democracia, que sin embargo no incluimos en este trabajo.

autoridad que demanda obediencia. La primera preocupación es la que sustenta la libertad negativa, mientras que la segunda lo hace con la libertad positiva. De esta forma, la libertad negativa será considerada como “el espacio en que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros” (Berlín, 2004, p. 208), considerando que cuanto mayor sea ese espacio, mayor será la libertad de que se disfruta. Pero la dimensión de este espacio se encuentra en función también del tipo de asociación que se busca y según otros valores a ser considerados, como la seguridad o la justicia. La libertad positiva, por su parte, “deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio amo” (Berlín, 2004, p. 217), es decir, que se prefiere la autonomía por sobre la heteronomía. Volveremos a este tema más adelante.

La libertad que sustenta el liberal es, entonces, la libertad negativa. Sin embargo, aquí también hay que considerar que el orden social que está detrás de su concepción está igualmente asentado en su carácter capitalista y de mercado. La no interferencia del Estado en la economía, considerada ésta última como la parte más importante del espacio privado, es uno de sus postulados básicos. Aquí inician, sin embargo, los problemas del liberal, que dan paso a las críticas de la posición socialista. El propio Berlín –sin sugerir que él sea socialista– considera que la conciencia liberal puede atormentarse cuando considera que la libertad de que una minoría goza, “la haya conseguido explotando o, al menos, dando la espalda a la gran mayoría que no la disfruta” (Berlín, 2004, p. 211). De manera más profunda David Harvey, siguiendo a Polanyi, considera que aquellas libertades “buenas”, como la libertad de pensamiento, de expresión o de asociación, entre otras, se presentan emparejadas con otras consideradas “malas”, como la libertad de explotar a los demás, de obtener ganancias desmesuradas sin ninguna retribución a la sociedad o de beneficiarse de calamidades públicas para obtener ganancias privadas. Es decir, considera que la idea de libertad puede degenerar en mera defensa de la libertad de empresa y de ganancias privadas. Más aún, que tanto las buenas como las malas libertades son sólo subproductos del mismo sistema económico (Harvey, 2007, pp. 43-44).

Pero mientras los liberales mantienen que es preferible soportar las consecuencias negativas a tener que sacrificar la libertad, los socialistas consideran que este tipo de libertad sí debe tener más restricciones. Los socialistas conectan

aquí la preocupación por la igualdad con la de la libertad. La igualdad, desde su posición, no es sólo el principio simbólico de relación ante la ley, sino que tiene una base sustantiva, referida a las condiciones socioeconómicas en las que se desarrollan las personas. Contra un pensamiento que pueda naturalizar la desigualdad (conservador) u otro que la achaca sólo a las decisiones individuales (liberal), el socialista considera que ésta es social, que las estructuras sociales y las decisiones políticas pueden contribuir a fomentarla o, por el contrario, a reducirla. “Las tecnologías y los cambios en el mundo laboral que desembocan en desigualdad tienen raíces sociales y la acción política y social las puede determinar”, comenta al respecto el investigador Hill Hutton (2000, p. 87).

El socialista, por tanto, concede mayor importancia a la idea de la igualdad que a la de la libertad, pues la preocupación por ésta tiene que llevar a corregir o eliminar los males causados por la libertad entendida al estilo liberal. Ciertamente es que el mismo concepto de igualdad es problemático y se puede referir a muchas cosas, como lo advierte Norberto Bobbio. Pero la igualdad básica del socialista se refiere a la igualdad social, que se desarrollan tanto en el terreno económico, como en el político, al considerar la igual participación de todos en la toma de decisiones que les afecten. Sobre la idea de igualdad Bobbio hace una distinción que nos parece pertinente aquí. Él distingue entre ser “igualitario” y ser “igualitarista”, el primero busca “reducir las desigualdades sociales y a convertir en menos penosas las desigualdades naturales”, mientras que el segundo pretendería, quizá ingenuamente, la “igualdad de todos en todos [los aspectos]” (Bobbio, 1995, p. 140). Así pues, el socialismo es igualitario, no tanto igualitarista.

Ahora bien, volviendo a la distinción de Berlín sobre la libertad negativa y positiva, es frecuente que el pensamiento socialista se vea más reflejado en la libertad positiva. Pero si Berlín considera que el deseo de ser el artífice de las propias decisiones, a partir de un conocimiento auténtico de lo que uno quiere, puede degenerar en que socialmente se conciba a alguien como poseedor del conocimiento de lo que los demás realmente quieren y necesitan y, de ahí, a que se acabe soportando la tiranía, los socialistas negarían que éste desenlace sea necesario. El pensamiento socialista, como vimos, es social, más no orgánico. Las decisiones de los individuos y la participación activa no implican consensos

forzados, ni la ausencia de intereses particulares, antes bien, lo que socialmente se debe perseguir se asienta sí en la cooperación y la solidaridad, pero también en la crítica y el aprendizaje conjunto. La libertad entendida como aquella condición en la que el sujeto mismo, tanto individual como social, sea quien dicte las pautas del gobierno de sus acciones, conecta aquí políticamente con la igualdad, tal como se presenta cuando se considera la participación de todos los ciudadanos con la misma posibilidad de incidencia. Vemos que así también desde este aspecto la igualdad tiene mayor relevancia que la propia libertad, pues es ésta primera la que determina la segunda. Pero, en cualquier caso, la idea de libertad que más ajustaría a los socialistas es aquella entendida como emancipación.

El cambio político y social

Sobre el cambio social ya hemos apuntado más arriba, siguiendo a Wallerstein, que fue precisamente la actitud ante este tema más que otros lo que propició la diferenciación de las tres ideologías que nos ocupan. Los conservadores se opusieron a los cambios desatados por la Revolución francesa, los liberales lo asumieron pero desde una posición moderada, pues éste debía ser paulatino y controlado, privilegiando un cambio reformista, y posteriormente los socialistas pugnarán por un cambio profundo y acelerado, privilegiando el cambio revolucionario.

Sin embargo, antes de entrar a detalles, nos gustaría señalar dos cosas, dos distinciones que pensamos son importantes para esta temática. La primera es distinguir de qué tipo de cambio se trata, pues en general no es un cambio en abstracto, se refiere al cambio de una determinada estructura social o sistema social a otra(o). En sus inicios, desde luego, fue el cambio de una sociedad estamental, casi feudal todavía, el *ancien régime*, a un sistema de capitalismo burgués. Pero después, ya en el siglo xix, se trató de buscar un cambio de este sistema capitalista a otro, de carácter socialista. La segunda distinción es la que se establece entre deseos o fines, por un lado, y medios o estrategias, por el otro. Consideramos que, de alguna manera, esta temática es la que ha estado más estrechamente conectada con las prácticas sociales, con los programas de acción política, de cada una de las ideologías.

Los conservadores se oponen sobre todo al cambio epocal, a la sustitución de una estructura social por otra nueva e incierta, no necesariamente a cualquier tipo de cambio, pues ellos también consideran que las tradiciones que sustentan lo social y sus instituciones pueden variar con el tiempo. Como comenta Giddens, estos consideran que “la tradición no es nunca estática y necesita una corrección o una reforma que la equilibre”, pero Giddens considera también que la mirada hacia delante del conservador parte siempre de mirar hacia atrás, porque es peligroso no tomar en cuenta la sabiduría acumulada en las instituciones (Giddens, 1994, pp. 34-35). Así pues, si los conservadores aceptan algún tipo de cambio este tiene que ser, o bien de lenta sedimentación, o bien regenerativo. Y su práctica de cambio puede entenderse entonces como aquella situación que se ha definido de gatopardismo, en alusión a la novela de Pirandello, es decir, “cambiar para seguir iguales”.

En los casos del liberalismo y el socialismo ambos creen firmemente en el ideal de progreso que surgió con la ilustración. Más, como hemos anotado, el liberalismo pronto se decidió por el cambio reformista, mientras que el socialismo lo hizo por el cambio revolucionario. El reformismo liberal, como principio o fin de actuación, se refiere a que no todo en el orden social merece ser desechado, sino hay que evaluar razonablemente todo aquello que puede servir al modelo de sociedad que ellos promueven. Por ejemplo, aceptaron que la jerarquía podía tener cierto sentido, pero descreyeron de una jerarquía natural o divina, como la de los conservadores, y en su lugar aceptaron otra de tipo meritocrática, es decir, aquella que puede alcanzarse por el desempeño de los individuos mediante el desarrollo de sus potencialidades. También, como señala Wallerstein, consideraron siempre la promesa de una integración de los excluidos sociales, pero el liberalismo “siempre está hablando de una integración controlada, una integración a los valores y las estructuras de los ya incluidos” (Wallerstein, 2001, p. 107). Y aunque los liberales lograron consolidarse después de la Revolución francesa, pronto consideraron este tipo de movimientos como demasiado peligrosos. Peligrosos porque se podría producir caos, pero también, y más importante, porque el radicalismo de los revolucionarios se mostró contrario a sus intereses y su modelo social. De ahí que la reforma, esta vez como estrategia,

fuera promovida fuertemente. Nuevas instituciones políticas y sociales tendrían que encargarse de controlar el ritmo y el alcance de los cambios.

En el socialismo, por su parte, podemos ver dos ideas de revolución: una es el cambio absoluto del orden existente, la entrada en vigor de nuevos valores y relaciones; la otra es el proceso mismo por lo que este cambio pueda llegar a concretizarse. Una es un ideal, la otra una práctica o un medio, al igual que sucedía con la idea de reforma en la concepción liberal. El cambio social debe ser revolucionario al imponerse como un nuevo sistema y debe alcanzarse o, mejor dicho, sólo puede alcanzarse a partir de estrategias revolucionarias. Sin embargo el tema de la estrategia ha sido el de mayor debate y conflicto dentro de las filas socialistas. Pero nos parece que lo que debe destacarse aquí es que es un debate en torno a las estrategias, a los medios, y por tanto en cierta forma un debate técnico. Nos referimos desde luego al debate revolución-reformismo, que ya desde finales del siglo XIX empezó a dividir a la izquierda.

Consideramos que la finalidad o inquietud general que alimenta al pensamiento socialista es el ser un proyecto radical a futuro, cambiar las bases del sistema, sustituir los vigentes valores por otros (algunos de los cuales ya se han esbozado de forma general: la igualdad, la emancipación, la solidaridad, etc.), en fin, la construcción de un modelo social, económico y político que permita el desarrollo de una humanidad más plena para todos. El reformismo socialista la mayor parte de las veces no niega esta visión a futuro, de lo que duda es de que el cambio revolucionario automáticamente lleve a eso, por lo que prefiere un andar más pautado, un avance progresivo no traumático. Su reformismo, pueden aducir, no es igual al de los liberales, que se limita a consolidar los intereses del capitalismo y corregir aquí o allá algunos malos funcionamientos. Los que prefieren la estrategia revolucionaria, en cambio, creen que sin un corte radical el proyecto socialista nunca se hará realidad y creen que el peligro reformista es caer en el conformismo y que se termine igualándose al reformismo liberal.⁹

⁹ Otra cosa es que en el proceso histórico del desarrollo socialista muchas veces el tema de la revolución como estrategia pasa al primer plano del pensamiento, como si la inquietud base se perdiera de vista y el problema técnico termine por dominar el pensamiento y creer que lo que se está buscando es la revolución por sí misma.

Conclusiones

Las temáticas descritas y las posiciones ante ellas que las ideologías políticas asumen, desde luego, no están completas. Ya apuntábamos que como éstas, existen otras de gran importancia, como el tema de la democracia, el tema del mercado o hasta el del mismo capitalismo, pero si nos concentramos por ahora en éstas solamente fue para delimitar un grupo de estudio muy amplio en sí mismo. También consideramos que falta el tejido fino. Tratamos de abordar las inquietudes base de cada ideología en su forma más general, pero sabemos que en torno a cada una de éstas hay discusiones más profundas, hay distinciones al interior que no contemplamos y puede haber posiciones diferentes en cada grupo, sobre todo considerando que aquí no hemos especificado lugares o tiempos en que han surgido y resurgido esas problemáticas. Nuestro interés ha sido precisamente abordar las generalidades, buscamos en cierto modo el espíritu de la inquietud, no especificar la historia de las ideas. Creemos que esa historia es trabajo posterior. Una vez vistos los grandes trazos, evaluar su pertinencia para reconstruir las historias, observar sus acercamientos o sus distanciamientos, intentar ver cómo afectan a las prácticas y cómo son afectadas por ellas.

Esto sirve también para aclarar por qué hablamos de las ideologías como lo hacemos, es decir, ubicar tres ideologías como tres grandes polos generales que sabemos que en realidad son insuficientes, pues cada uno cuenta con tendencias diferentes en su interior, además de que con el tiempo han variado, que la cambiante realidad las ha modificado. Pero ubicarlas tal vez nos pueda ayudar a investigar qué tanto y hacia dónde se han modificado. Y también nos gustaría destacar que una visión como la que se propone, en la que hay el juego a tres bandas y no una concepción de un eje horizontal en el que se moverían las identidades, con la izquierda y la derecha en los polos y el centro como los moderados de ambas posturas, nos permite una visión más dimensional de las relaciones políticas. Desde esta postura podemos ver también porque en ocasiones, ante ciertos temas, el acercamiento de ciertas posturas no es siempre mero juego estratégico, sino que puede haber algunas convergencias de inquietudes, aun cuando sean muy generales.

De igual modo la identificación tal cual del socialismo, el liberalismo y el conservadorismo con izquierda, centro y derecha es problemática. No preten-

demos reducir la concepción topológica de estos últimos conceptos a la concepción sustancial de los primeros. Creemos que el uso topológico generalmente tiende a ser pertinente en situaciones más delimitadas que los de los sustanciales, como cuando se refieren a la situación de un país o una comunidad específica. Pero consideramos que la concepción sustancial de las ideologías puede servir como polo de atracción para establecer la ubicación espacial y que, por lo tanto, nos ayuda a clasificar a los actores mejor si nuestra pretensión es más analítica; no nos casemos con las autodefiniciones.

Quizá un ejemplo rápido pueda ilustrar, más que definir, lo que esperaríamos mostrar con una visión semejante. El ejemplo es a propósito de una observación de Giddens (1994) sobre la situación actual de la economía de mercado neoliberal y el cambio pregonado por la izquierda. Hemos comentado que la izquierda acepta y promueve el cambio, pero desde luego no se trata de ensalzar cualquier tipo de cambio, el cambio que la izquierda pregona tiene una dirección y ésta es ir hacia situaciones de convivencia social de mayor igualdad e inclusión. Cuando Giddens comenta que la izquierda se ha vuelto conservadora defendiendo al viejo estado de bienestar, mientras que la derecha se ha convertido en adalid del cambio, lo que parece pasarse por alto aquí es que el cambio promovido desde el neoliberalismo es hacia la promoción de fueros, hacia la consolidación de jerarquías, en fin, es una reconfiguración del capitalismo global que intenta retornar a situaciones estructurales de antes del establecimiento del estado de bienestar, es decir, es un movimiento retrógrado. Ante este movimiento la izquierda no puede sino oponerse, porque lo que ella buscaría con el cambio sería el seguir avanzando en una dirección más socialista, no un movimiento de retorno. Desde esta posición también se explica el que la izquierda, o cuando menos una parte de ella, era crítica del estado de bienestar cuando ésta estaba en su periodo de consolidación; lo que se criticaba entonces era la insuficiencia del cambio y el peligro de que esta situación de bienestar degenerara en conformismo, renunciando a avances más radicales. Ahora, en cambio, es defensora de él ante los avances de una economía de mercado que presiona para su abandono. Las razones detrás de estas actitudes de la izquierda, sin embargo, nos parecen las mismas; defensa de la igualdad, contra la exclusión y la búsqueda de un cambio hacia un orden político, económico y social de carácter socialista (enten-

diendo aquí socialista sobre todo en el sentido de las inquietudes que hemos ido describiendo).

De esta manera, localizando las inquietudes que hay detrás de los actos de determinados grupos nos puedan resultar más congruentes que si nos quedamos en el análisis de los efectos de superficie. Claro está que este rápido ejemplo no muestra de por sí la validez de nuestra propuesta. Insistimos en que el trabajo debería de ser más detallado, localizar desde donde se manifiestan las posiciones (Giddens sobre todo habla de la situación de Inglaterra), por quienes exactamente, etc. Sin embargo, seguimos pensando que una localización rápida de los elementos definidores de las ideologías, de ese espíritu que anima las prácticas, puede sernos útil para el análisis.

Bibliografía

- Blair, Tony y Gerhard Schroeder, 2000. “La tercera vía. Europa: The Third Way –Die neue mitte”, en Martín Jaques (ed.), 2000. *¿Tercera Vía o neoliberalismo?*, Ed. Icaria, Barcelona, pp. 25-41.
- Berlín, Isaiah, 2004. “Dos conceptos de libertad”, en I. Berlín, *Sobre la libertad*, (edición de Henry Hardy), Ed. Alianza, España, pp. 205-255.
- Bobbio, Norberto, 1995. *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Taurus, España.
- Bottomore, Tom, 2001. “Marxismo y sociología”, en Tom Bottomore y Robert Nisbet (comps) *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu editores, Argentina, pp. 146-177.
- Bovero, Michelangelo, 2008. “La izquierda, la derecha, la democracia”, *Revista Nexos* No. 372, Diciembre de 2008. En Nexos on line, http://historico.nexos.com.mx/vers_imp.php?id_article=1150&id_rubrique=422.
- Giddens, Anthony, 1994. *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid.
- Harvey, David, 2007. *Breve historia del neoliberalismo*, Ediciones Akal, Madrid.
- Hutton, Hill, 2000. “La desigualdad”, en Martín Jaques (ed.), 2000, *¿Tercera vía o neoliberalismo?*, Ed. Icaria, Barcelona.
- Mariátegui, José Carlos, 1966. “El problema de la tierra”, en J. C. Mariátegui, *Antología de José Carlos Mariátegui*, B. Costa-Amic, editor, México, pp. 34-35.

- Marx, Karl, 2005. *La ideología alemana (I) y otros escritos*, Ed. Losada, Madrid.
- Nisbet, Robert, 2001, “Conservadorismo”, en Tom Bottomore y Robert Nisbet (comps) *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu editores, Argentina, p. 106.
- Panebianco, Angelo, 1999. *El precio de la libertad*, Ed. Losada, Argentina.
- Roitman Rosenmann, Marcos, 2008, *Democracia sin demócratas y otras invenciones*, Ediciones Sequitur, Madrid.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2008. *Reinventar la democracia, reinventar el estado*, Ediciones Sequitur, Madrid.
- Simmel, Georg, 2004 (1907). *Schopenhauer y Nietzsche*, Ediciones Espuela de Plata, España.
- Wallerstein, Immanuel, 1999. *Después del liberalismo*, Siglo XXI editores, México.
- _____. 2001. *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido*, Siglo XXI, UNAM, México.

Crear diferencias desde las configuraciones

David Coronado

Introducción

*Ese arquetipo (doble maternidad) funciona individual
e históricamente sin la menor vinculación con la existencia real.*

C. Jung, *El Concepto del Inconsciente Colectivo*

Al igual que un tipo ideal weberiano, las configuraciones culturales son constructos analíticos que dan cuenta de los rasgos empíricos importantes de la realidad en la que los sujetos se desenvuelven, pero la diferencia consiste en que el primero puede ser alimentado desde cualquier fuente atinente a un grupo social o época histórica, las segundas son extraídas directamente del andar y la voz de los sujetos. Gracias a esta diferencia sustancial, las configuraciones quedan cercanas a las nociones de constelación, mapas mentales o universo simbólico, aunque también distante del concepto de *mundo de vida*. Por esto, es indispensable establecer una serie de precisiones conceptuales y metodológicas.

Cuando Vilfredo Pareto (1987) abordó el problema de la intervención de la subjetividad en la objetividad de los fenómenos –y no es que negara la existencia de la realidad independiente del sujeto–, no tuvo sino que indicar axiomáticamente que nuestro espíritu es el encargado de su apropiación. Desde esta postura, el sujeto elabora conocimientos abstractos y complejos, con los que enfoca al mundo como un campo vivido o vivenciable, lo que incluso neurológicamente es enunciado de manera semejante sobre la vivenciabilidad y la adap-

tación del mundo a nuestras necesidades. Para Crick, célebre neurocientífico británico y premio nobel por el descubrimiento de la estructura molecular del ADN, el cerebro puede “adivinar una imagen completa a partir de una información parcial” (Crick, 2000, p. 72), bajo cuyo aporte y conforme la situación del entorno esté más integrada al mundo de vida del sujeto, su zona de confort se verá menos afectada por los cambios sociales y más fácilmente vivirá su vida. Desde otra óptica, para Weber los significados son parte importante en la vida de los sujetos y sus relaciones con otros sujetos, grupos e instituciones afectan su orientación y sentido en el mundo; por esto deberíamos hablar de una relación recursiva entre la objetividad, lo social y la subjetividad. Sin embargo, esta afirmación tiene múltiples asideros. Destacándose uno desde la ciencia objetiva y otro que defiende la mirada integral entre mundo e interpretación.

En efecto, la justificación que nos merece cualquiera de esos órdenes del quehacer intelectual, deja ver formas alternas de concebir la manera cómo lo vivencial afecta, conforma, orienta y configura nuestra subjetividad.¹ En efecto, la realidad misma, propia de los espacios objetivos, sociales o vivenciados existencialmente, van condensándose y creando codificaciones e interpretaciones y, de manera simultánea, universos de significados, mapas mentales y/o configuraciones culturales; es decir, subjetividades capaces de colorear el aquí y el ahora de toda experiencia directa, comunicación interpersonal u obtenida en los *mass media*.

Desde el análisis sociológico, este fenómeno ha sido abordado por diferentes perspectivas. Pero este escrito se circunscribirá a la discusión y reflexión de algunos conceptos que giran en torno a las configuraciones sociales en tres apartados. En el primero, serán establecidas algunas modulaciones conceptuales entre configuración, constelación, mapa mental y mundo de vida. En el segundo está planteada una reflexión epistemológica de las configuraciones con la ayuda de tres posturas claramente diferenciadas: Jepson & Richards, de la Universidad de Harvard, la de Galindo, de la Universidad de Veracruz, y la de Lakoff &

¹ Y otro formato sería el de las conductas irreflexivas y espontáneas... las que simplemente tienen coherencia funcional (Coddou, 1995, p. 61), pero para quienes las compartimos, constituyen la realidad.

Johnson, de la Universidad de Berkeley. Si para Jepson & Richards la realidad es objetiva-emergente, para los otros dos es posible desmontar los procesos de construcción, imposición y dominio seguidos en la edificación del conocimiento. Y en el tercero están las reflexiones para interpretar si las configuraciones son un *medio para* apropiarse de la realidad o son una de sus *partes de* que favorecen la reproducción del dominio y control social.

Algunos acercamientos a la cartografía conceptual

*Dacqué no encuentra un árbol genealógico,
sino muchos arbustos genealógicos.*

W. Benjamin, *Crisis del Darwinismo*

Para Weber la utilización de leyes al analizar los significados culturales, no tiene mayor o menor utilidad que la de un catálogo con combinaciones genéticas del mundo animal. Este autor, al igual que Durkheim y Marx, descartaba la existencia de cualquier *fuerza* superior o misteriosa capaz de explicar la sociedad, por lo que exigía investigarla rigurosamente con

...la *constelación* en que se agrupan los *factores* (hipotéticos) en un fenómeno cultural históricamente *significativo* para nosotros; se debe también a que, si queremos *explicar causalmente* esta configuración individual, debemos recurrir a otras configuraciones, igualmente individuales, sobre la base de las cuales explicaremos aquella mediante el empleo, desde luego, de esos conceptos (¡hipotéticos!). (Weber, 1982, p. 62)

El punto de partida es que una *constelación* compuesta por factores daría conocimiento específico de la significación cultural de cualquier fenómeno, pero su explicación causal requiere otras configuraciones culturales e históricas. Para Weber es claro el uso indistinto entre constelación y configuración; aunque es indispensable precisar que la comprobación de leyes y factores requiere un tratamiento particular para cada caso, porque la *cultura* “abarca aquellos elementos de la realidad que mediante esa relación se vuelven significativos para nosotros

y solo esos”. Lo que despeja el significado de una configuración de cualquier fenómeno cultural:

Únicamente una pequeña parte de la realidad individual considerada en cada caso está coloreada por nuestro interés condicionado por aquellas ideas de valor; ella sola tiene significación para nosotros, y la tiene porque exhibe relaciones para nosotros importantes a causa de su ligazón con ideas de valor. (Weber, 1982, pp. 65-66)

La distinción weberiana entre los juicios de valor y las *ideas de valor*, es fundamental porque devela un primer significado de la *configuración*. En efecto, si los primeros son una aseveración moral, existencial y estética; los segundos son un procedimiento de selección y organización de la investigación científica, en tanto que contribuyen en la construcción del objeto científico siguiendo el orden de las preguntas planteadas por el investigador dentro de su propio constructo teórico-metodológico. Bajo esta propuesta *cuasi* programática, la constelación o configuración es un entramado conceptual utilizado para analizar la realidad. La relación significado→concepto→realidad de la configuración implica su construcción directa a partir de los significados de los sujetos.

Este planteamiento weberiano guarda una coincidencia con el sentido de constelación propuesto por Adorno, en tanto que son constructos que dan cuenta de manera específica de una dinámica de la realidad, pero es completamente diferente en tanto su propio proceso de construcción. Para Adorno una constelación tiene dos aspectos: su funcionalidad y su capacidad de ruptura. Me explico. Una constelación tiene una funcionalidad histórica, cuyo aislamiento y absolutización es una contradicción a su lógica. Por ejemplo, señala Adorno,

[...]las funciones que satisface la familia y el modo en que las satisface, depende sustancialmente de la constelación histórica en que está ubicada la familia; antes que categoría originaria y eterna, la familia misma es un producto de la sociedad, y por lo tanto, (...) respecto de la familia burguesa clásica la familia actual ve reducida su capacidad de formar individuos autónomos, y transformado radical-

mente el carácter de la experiencia suministrada en su seno a los individuos que la componen. (Adorno, 1969, p. 73)

Es decir, que la socialización familiar dista mucho de la planteada por la noción ideal. Esta función es semejante a la planteada por los tipos ideales weberianos, en tanto que en “la configuración paraláctica de sus elementos lo singular e individual no es sometido a una totalidad impuesta” (Zamora, 2004, p. 219). Pero, Adorno, a diferencia de Weber, plantea un *ordenamiento constelativo*, porque cualquier experiencia derivada de esa relación paraláctica conforma una constelación propia distinta a otras, recuperando la historia de la experiencia y poniéndola en relación con lo que *no es*; es decir, plantea un movimiento histórico social de ida y vuelta, en el que la cosa encuentra su significado como la constelación resultado de un devenir.

La relación entre individuo y sociedad no es separable, en segundo término, de la relación con la naturaleza. La constelación de los tres momentos tiene un carácter dinámico, y la ciencia de la sociedad no puede conformarse con contemplar su interacción perpetuadora, sino que debe indagar las leyes a que obedece esa interacción para deducir las figuras variables que individuo, sociedad y naturaleza van adoptando en su dinámica histórica. (Zamora, 2004, pp. 48 y 233)

Este segundo aspecto rescata el combate contra una fórmula única para definir las relaciones entre los elementos de cualquier constelación, gracias a esto pone en equilibrio la relación entre lo particular y lo universal al mismo tiempo que rescata la posibilidad de la no identidad, es decir lo impredecible y de una ruptura con el devenir histórico.

Aquí es de resaltar la relación donde cada concepto guarda en sí el desarrollo histórico-social de un momento específico, pero simultáneamente es un referente de la propia constelación conceptual de la cual deviene y crea. Y esta relación histórico-lógica funda un *pensar constelativo*, idóneo para captar el desenvolvimiento de la cosa en su singularidad y en su *no identidad*, de tal forma que este tipo de pensamiento representa un intento de reflexionar *desde* la cosa y no *sobre* ella, no con una teoría *como medio* sino fundado *como parte de*, con

lo que el pensar vertical es sustituido por otro horizontal y en el que convergen las dimensiones conceptual e histórica, al tiempo que racional e intuitiva; este es un proceso creativo en el que los conceptos son ordenados constelativamente en torno a la cosa.

De este segundo aspecto puede derivarse una reflexión más, ahora referida a la integración entre lo epistemológico y lo ontológico. Donde cognición y creación son momentos simultáneos que dejan de lado la noción del conocimiento como medio o herramienta, sustituyéndolo como parte inherente de sus percepciones y existencia. Aquí es indispensable incorporar la noción de configuración de Maturana, quien la define en términos de un emocionar que la está determinando desde su propia construcción; pero en este movimiento Maturana (1989) incorpora la elección del mismo marco epistemológico. Tal es la importancia de las emociones y afectos.² Desde esta perspectiva corporalidad y modo de vivir están inmersos en la misma dinámica, cuya unidad orienta al sujeto en el mundo y le organizan sus configuraciones sensoriales, su codificación e interpretación.

De manera semejante, para Robert Potter (1985), investigador estadounidense, las configuraciones cuentan con tres componentes encargados de formar las imágenes: *designativo*, que se refiere a la información que se posee sobre los lugares, y sobre cuya base distingue entre la “tierra conocida” y la “no cono-

² Para Maturana el planteamiento epistemológico básico en torno a la realidad es que posee una existencia independiente del sujeto. Para Coddou (1995, p. 62), uno de los compiladores del libro en el que aparece el artículo de Maturana, “es una realidad objetiva”, aunque lleva más lejos esta afirmación y señala de manera tajante: “existe una única e indivisible realidad, **la realidad** y por lo tanto sólo una verdad absoluta, **la verdad**, que es descripción y explicación de la realidad objetiva”. Esta concepción de la objetividad, así como de la defensa de la verdad aquí enunciada, implica la *razonable aceptación* de la utilización de algún tipo de fuerza en su imposición –se protege la verdad contra el error, la equivocación o la falsedad–. Aunque Coddou (1995, p. 65) añade certeramente que “si examinamos la historia, la macro y la microhistoria, es cómo la verdad y la razón tienden a estar en manos de los poderosos y los equivocados y los malos tienden a ser los débiles... es demasiado frecuente que las verdades científicas, sobre todo aquellas impuestas, tienen que ver con poderes económico políticos de aquellos que las sustentan, más que con la consensualidad de sus afirmaciones”.

cida”; *evaluativo*, que provoca que todas las configuraciones estén teñidas por aspectos de valor, emocionales; y *prescriptivo*, que lo relaciona con las inferencias y predicciones realizadas con base en el presente y con las circunstancias conocidas. Estos tres elementos forman las configuraciones y cogniciones de los sujetos, pero la manera como Potter los concretiza es a través de los *mapas mentales*,³ en los que relaciona configuraciones, símbolos e instituciones, que son las que organizan la orientación espacial.

Esta breve calibración de las propuestas de Weber, Adorno, Maturana y Potter, posibilita afirmar que las configuraciones, a diferencia de las constelaciones, son esquemas socio-culturales de carácter empírico; más emparentadas con significados y plexos de referencia. Y bajo el esquema de Potter, aunque a diferencia de los mapas mentales, muy criticados por Habermas, no sólo orientan las acciones, sino que están emparentadas con la evaluación y la prescripción. Esta concepción de las configuraciones implica una específica cartografía social, pletórica de controles y dominios presentes en toda relación espacio cultural atada al cuerpo y, lo más importante, creando subjetividades. Este mar de sensaciones, percepciones y subjetividades como tejido socio-existencial ha sido abordado desde diferentes perspectivas, entre las que han sido seleccionadas tres, pensando que dejan claramente explicadas las relaciones socio-subjetivas: los *sentientes* de Merleau-Ponty, la *tercera vía* de Heller y las figuraciones de Elias.⁴ Propuestas que serán mostradas a continuación, también brevemente.

³ El mapa mental es una noción cercana a las representaciones sociales de Moscovici. Y Habermas (1989, T. I) ha realizado una profunda crítica al concepto ‘mapa mental’, especialmente porque sólo han sido utilizados como herramientas conceptuales para explicar las prácticas de los sujetos en tanto meras orientaciones.

⁴ Por supuesto que existen innumerables autores que se han dado a la tarea de estudiar la relación entre configuraciones y la formación de subjetividades. Uno de ellos es González Rey (2008), quien desde la *personología* hizo enormes aportes sobre el tema de las relaciones entre las objetivaciones del mundo y el *consigo mismo*. Desde su *personología* –que se funda en configuraciones subjetivas– son integrados elementos de etapas anteriores de la vida dándoles un nuevo sentido. La subjetividad es personal y social, donde la historia de los sistemas disímiles de relaciones por los que el sujeto transita a lo largo de su vida se traducen

Desde la filosofía de la percepción de Merleau-Ponty (1999), podemos inferir que una configuración estaría conformada por tres elementos: un sujeto con voluntad, un acto en el que son sintetizados la cultura, el espacio y la subjetividad, y el contenido de las configuraciones. Con este esquema pueden unificarse elementos objetivistas con el imaginario de los hombres en un solo movimiento: del hombre en situación al entorno y con sus significados específicos, y de la misma manera el paso del entorno hacia el hombre en situación que sólo encuentra lo real adelantándosele en lo imaginario.⁵ Por esto la configuración es el fundamento del principio de identidad.⁶ Bajo esta misma tónica surge la concepción del cuerpo como unidad mente-espíritu.

Para Merleau-Ponty (1999) la instancia corporal es cognoscible por la física o la fisiología, pero lo importante es que “somos cuerpo” y no sólo “tenemos cuerpo”. Es decir, somos sentientes, cuerpos vividos. Con ello rompe con los deslizamientos hacia los equívocos dualistas y propone que la corporeidad es la condición misma de cualquier posibilidad de una experiencia del mundo, compartida por otros sujetos.

Cuerpo que adquiere todo su potencial social gracias a la noción de *implicación*, diseñada por Agnes Heller. Cuando esta filósofa húngara, con casi 90

en la configuración subjetiva, en la que el pasado cobra su valor para la expresión actual y futura. Es clara la importancia de la *personología*, sin embargo, por las características de este escrito se ha dejado fuera.

⁵ Esto va de la mano con lo propuesto por Latour (2001, p. 137), cuando analiza el origen de los fermentos de los ácidos lácticos analizados por Pasteur, explicándolo como el paso de lo epistemológico a lo ontológico.

⁶ Esta versión apuesta porque antes que ser sujeto cognoscente es un existente. Y este cuerpo vivido o *sentiente* –cuerpo como condición de posibilidad de todo objeto– de Merleau-Ponty es potenciado por Ricoeur en una síntesis del **Yo como sí mismo**, contrario y complementario del **Yo como otro**, donde yo mismo soy otro, el cual al referirse a sí mismo en tercera persona es un otro: sí mismo como otro (Ricoeur, 1995). Esta formación de la identidad tiene una buena referencia en relación tanto al lenguaje interno, conformador de la conciencia, como a la constitución de un discurso normalizador, que la configuración del riesgo viene a desestabilizar, igual que a esta noción de identidad.

años y profesora en la neoyorkina New School, analizó al conductismo y la teoría de los instintos para criticarlas como posturas incapaces de explicar la naturaleza de la subjetividad, propuso su *tercera vía* para analizar lo específico del sujeto en la sociedad moderna, señalando que “la particularidad o individualidad son relaciones: la relación del hombre con las objetivaciones del mundo y consigo mismo” (Heller, 1994, p. 187). El concepto de *relaciones* para explicar al perceptor es importante porque significa que un perceptor no es un individuo aislado dueño y señor de sus sensaciones y emociones, sino que es un sujeto que está en relaciones de “implicación” (Heller, 1991, p. 15), en tanto que “significa estar implicado en algo”, lo que suscita reacciones, adaptaciones, transformaciones, etc., en cada sujeto, por lo que a mayor extensión y generalidad de las identificaciones, más profundo será el círculo de éstas aunque en la práctica, cada implicación incluye una combinación de procesos momentáneos o continuados, intensivos o extensivos, profundos o superficiales y orientados al pasado, presente o futuro (Heller, 1991, p. 20). El grado de implicación variará de un sujeto a otro, de acuerdo a su idiosincrasia, cultura y grupo social.

Para Heller la noción de *implicación* descansa en un sujeto que establece una serie de relaciones con el medio a través de redes, a lo que añade que cualquier implicación incluye una combinación de tiempos y espacios. Y este es el punto de entrada para pensar en la manera cómo el sujeto y la cultura se ven involucrados en un solo proceso. Aunque el contacto que tiene el hombre con las objetivaciones del mundo y con otros sujetos está mediado por significaciones y símbolos contenidos en la cultura. Y éste sería el espacio fenoménico donde tiene lugar el proceso de la configuración –creador de identidades– que media al objeto percibido y al sujeto perceptor, sin necesidad de ningún sujeto o proceso trascendentales.

Ahondando en la noción de configuración social desde la lectura de Heller, ella hace una diferencia entre figura y trasfondo de la implicación: la primera se refiere a todos los casos en que la acción, el pensamiento, la relación con alguien o algo encuentra cerrado el paso, por lo que el sentimiento está en el centro de la conciencia, mientras que la segunda se refiere al momento en que el objeto ocupa el primer plano de la conciencia, esto se hace evidente cuando se camina hacia la solución de problemas, o sea en la selección de los medios –cuando no

se encuentra cómo satisfacer la sed, entonces es figura, pero cuando se encuentra cómo satisfacerla entonces el individuo se concentra en la solución y la sed se convierte en trasfondo—. Dentro de un espacio social, el contraste entre figura y trasfondo proporciona datos sobre una posible configuración del miedo. Siguiendo a Heller (1991, p. 23), durante todo proceso de configuración la implicación permanecería en el trasfondo —aquí se puede encontrar el nacimiento de la inconsistencia entre configuración y acción—, pero cuando aparece el miedo específico hacia cualquier situación, entonces salta la implicación como figura, según su cercanía con las experiencias y el significado de la acción u objeto.

En esta rápida revisión de las sensaciones, percepciones y subjetividades entretejidas con elementos socio-existenciales, no es posible olvidar la crítica radical que Norbert Elias le dirige a la impresión de que la *sociedad* está compuesta por figuras externas al yo, que separan al individuo de la sociedad por una barrera invisible.⁷ Esta crítica radical contra la separación interno-externo le posibilita a Elias (1995a, p. 163) pasar de la concepción del '*homo clausus*' hacia el '*hombre abierto*'.⁸ La postura de este autor polaco-germano-

⁷ En este terreno las semejanzas entre Mead (1990) y Elías (1995a) son notables, aunque la noción de “figuración” hace más potente la explicación del segundo sobre la concepción funcionalizante del primero, basada exclusivamente en roles del yo colectivo. En realidad el término de “valencia” —diferentes valencias químicas o polaridades físicas— utilizado por Elías y por Kurt Lewin, como una de sus principales nociones de su teoría del campo, fue acuñada en la disputa entre la filosofía y la psicología a finales del siglo XIX —en la cual intervino Brentano con su noción de intencionalidad— para designar que en las regiones del ambiente tienen diferentes grados de atractivo, que en conjunción con las necesidades de las personas son las responsables de las conductas o modificaciones del espacio vital.

⁸ Establecer una relación polémica con la psicología social de Mead (1990, p. 14), clarifica que las configuraciones son individuales y sociales simultáneamente. Las semejanzas entre Mead y Elías son notables, aunque la noción de *figuración* es superior a la concepción funcionalizante de Mead, quien establece las relaciones entre el ‘yo’ y el ‘mi’ a partir de funciones sistémicas. Esta afirmación la fundamento en dos elementos: porque sus relaciones se establecen a partir de cooperaciones (*Idem*, pp. 41 y 96-7) y porque se establecen con base en intereses que competen exclusivamente al sujeto —al más puro estilo smithiano— (*Idem*,

inglés ha encontrado muchas afinidades con otros intelectuales de gran peso, por ejemplo el griego-francés Castoriadis (1994, pp. 76-77) afirma que la autonomía en cualquier ser vivo significa su cerco de organización, de información y de conocimiento; mientras que en el mundo histórico-social la autonomía no se entiende como cerco, sino como *apertura*, en tanto que es capaz de poner en tela de juicio su propia ley de existencia, su propio orden dado, por lo que habla de *heteronomía*. Y también el filósofo de la ciencia, el francés Latour (2001, pp. 173 y 362), por su parte, postula que gracias a la *articulación*, los productos “no humanos” logran mayor independencia de los “humanos”, porque la articulación “ocupa el espacio que deja vacía la dicotomía entre el mundo externo y la mente”.

Ahora bien, queda por hablar de una de las vetas del impacto de los medios electrónicos sobre la estructuración de las configuraciones. Es utópico pensar en las relaciones como basadas exclusivamente en la reciprocidad de prácticas entre actores en circunstancias de copresencia. Esto implica que el análisis de las configuraciones requiere también de esos procesos que se imponen a los actores fuera de condiciones de copresencia (Giddens, 1995, p. 64).⁹

Sin importar si es por medios virtuales o por interacciones cara-a-cara, las relaciones en los conglomerados de personas se establecen sobre la base de una

p. 45), por lo que no toma en cuenta ninguna situación histórica o de poder. Y Elías es otro discurso.

9 En el otro extremo están Castells (1999, a: 29), Augé (1994: 49) y Verdú (1997: 11) quienes coinciden en otorgar a los *lugares* la capacidad de crear entre los sujetos interacciones identitarias, mientras que los *no lugares* o *lugares de los flujos* son los espacios donde los sujetos establecen relaciones funcionales. Esta es la división de la que parte Castells para afirmar que la sociedad red ha entrado a algo que él llama *esquizofrenia estructural*, porque actualmente “la gente no organiza su significado en torno a lo que hace, sino por lo que es o cree ser”. Aunque esta relación entre lugares-no lugares o entre identidades-relaciones funcionales, no logra rebasar una adecuación funcional al sistema; no es posible ir más allá de la cartografía social con esta polaridad. Porque ambos polos están incluidos en lo maquínico social y presentan solamente soluciones de continuidad, sin ninguna ruptura posible.

configuración regular, lo que posibilita imaginarse a sujetos que son *uno* en cuerpo y subjetividad, en su *performance* cotidiano e incluidos en una red de configuraciones socio-personales, históricamente concretizadas y vividas en experiencias personales; en estos términos no existen configuraciones de una vez y para siempre, sino que las configuraciones culturales podrán ser desarrolladas, creadas e incluso suplantadas –al igual que cualquier tradición (Giddens, 2000, p. 53; y Berger y Luckmann, 1993, p. 93)–, pero también podrán abarcar de manera plástica diferentes ámbitos espaciales, desde familias, escuelas, capas sociales e incluso regiones (Elías, 1995a, p. 16). Si las unidades sociales se hacen mayores y adquieren más niveles, se generan nuevas formas de relaciones emocionales. Su referente no son sólo personas, sino también cada vez más símbolos de las unidades más grandes, escudos, banderas o conceptos de carga emotiva. La pertenencia a una *configuración regular* garantiza la perduración del control y dominación.

En este sentido y desde el punto de vista de un grupo social, una configuración es una construcción de los sujetos y un producto de una multiplicidad de capas, que van desde los grupos afectivos más estrechos a los círculos de familiares, amigos y de los vecinos más cercanos hasta los más lejanos, deslocalizados o dentro de ciertos límites espaciales. Ahora bien, para Elías (1995a, p. 12) la definición del marco de vida de un sujeto, va desde lo familiar e íntimo –desde su espacio vivencial, según se ha dicho–, hasta lo distante y tipificado, a lo que añadiría lo confuso y desconocido, e incluso lo presente-ausente (Lourau, 1988, p. 144). De esta manera, los tres componentes –designativo, evaluativo y prescriptivo– propuestos por Potter se encuentran como una sola unidad, desplazando a cualquier intento de crear alguna línea de fuga.

Aunque esa relación de capas no es lineal ni su flujo se da en un solo sentido –tampoco es entre lo micro-meso-macro–, sino que es una doble circulación donde los sujetos tejen relaciones como figuraciones productoras de identidad al tiempo que son atravesadas por regulaciones normativas y funcionales más allá de la conciencia de los actores (Habermas, 1987, T. II, p. 167).

La formación de las configuraciones

Cada vez que se refiere la actitud y el proceso ambulante a su propio modelo, los puntos vuelven a adquirir su posición de singularidades que excluyen cualquier relación biunívoca, el flujo vuelve a adquirir su aspecto curvilíneo y turbulento que excluye cualquier paralelismo de vectores, el espacio liso reconquista las propiedades de contacto que ya no le permiten ser homogéneo y estriado
Deleuze, *Mil Mesetas*

Aquí abordaremos la formación de las configuraciones, para explicar la manera cómo pueden intersectarse con el pensar creativo. ¿Es posible crear diferencias al interior de una misma configuración? O quizá sea mejor plantearse la posibilidad de cambiar la forma de realizar configuraciones, por lo que el punto de será el planteamiento de cómo se construyen. Lo que ha sido respondido desde diversas disciplinas, destacándose tres posibles procesos que están en la base de su construcción:¹⁰ desde el punto de partida de los *momentos ejemplares* o *ejemplos típicos*, que son estímulos o experiencias específicas que condicionarán el resto de configuraciones; desde los *esquemas* de las configuraciones en tanto estructuras significativas, como unidades estructuradas —perspectiva desarrollada especialmente por la escuela gestáltica—; y desde el punto de vista de las *redes*, donde las configuraciones son estructuras asociativas interconectadas.¹¹ A continuación son explicadas:

¹⁰ Para el análisis de las representaciones en la cognición social, Miguel Moya (1999, pp. 65-67) propone tres formas diferentes: las redes asociativas, los esquemas y los ejemplares. Los terceros, los “ejemplares” de Moya, son semejantes a las configuraciones de esta investigación, mientras que sus redes asociativas tendrían equivalencia con el empirismo.

¹¹ Desde la perspectiva de Gomá la aceptación de modelos provenientes de las ideas platónicas, de la naturaleza aristotélica o desde los antiguos griegos y romanos (Gomá, 2003, p. 184), se ve desplazada por los modelos de la sociedad contemporánea (*Idem*, p. 189), constituidos en el universal concreto, que es a la postre el único que otorga la experiencia fundamental que denominamos *experiencia de la vida*, Que no es otra cosa que la “propia

Las experiencias: La primera forma para analizar la formación de las configuraciones, es la que se refiere a las *experiencias específicas y ejemplos típicos* que no contienen una estructura interna y que van de “abajo hacia arriba”, de manera inductiva. Aquí una configuración aporta las bases para construir hipótesis que permitan comprender ciertos datos empíricos, aunque su problema es que su punto de llegada es el punto de partida para otras investigaciones.

Los esquemas: La segunda forma para analizar las configuraciones son los esquemas de la gestalt, en tanto que son el punto de partida para la cognición, pero más que la configuración en sí lo es más bien la “organización fenomenológica de los estímulos” (Rodríguez, 1999, p. 97) —que se designa como cognición—. Esto implica que el conocimiento, contrariamente a lo que proponen “las experiencias”, estaría organizado en esquemas que ven de “arriba hacia abajo”, algunas veces son llamados *prototipos*.

Para la gestalt cada persona desarrolla “estructuras psicológicas de conocimiento”, utilizadas para interpretar los estímulos de manera selectiva (Turner, 1999, p. 7). La configuración, desde la gestalt, es explicada como una reacción psicológica a la situación, mediada por el funcionamiento cognitivo del individuo y no por el simple aprendizaje o el instinto. Para Turner las dos características esenciales de la configuración son la selección y la inferencia.¹²

Las redes: La crítica de la gestalt al conductismo implicó el cuestionamiento del esquema estímulo-respuesta, proponiendo por su parte un esquema que estuviera mediando la relación entre ambos y donde el sujeto manifestara su capacidad activa. Pero el peso de las proyecciones de los sujetos fue muy

experiencia sobre la semejanza y la mayor desemejanza del ejemplo del hombre en relación con el universal concreto” (*Idem*, pp. 393-394).

¹² La escuela Gestalt fue criticada por la corriente del “new look” encabezada por J.S. Bruner (citado por Turner, 1999, pp. 9-10), quien mostró la existencia de una idea preformada acerca de qué características van unidas en torno a una selección de elementos, mientras que la gestalt, encabezada por Asch (1949), nunca aceptó la existencia de asociaciones fijas entre los rasgos de cualquier fenómeno (Moya, 1999a, p. 55).

limitado y dejo fuera la esfera de los significados sociales. De aquí la importancia del concepto de *configuración*, que contempla también la construcción de configuraciones de configuraciones y no solamente la de diferentes capas al interior de una configuración.

Con estos tres formatos que están en la base de su construcción, serán destacadas tres perspectivas: Galindo Cáceres de la Universidad de Veracruz, Jepson & Richards del Massachusetts Institute of Technology, así como a Lakoff & Johnson de la University of Chicago:

- a) Para Galindo Cáceres (1997, p. 27)¹³ la configuración se forma a partir del conocimiento que un sujeto tiene sobre sí mismo, su medio, otros sujetos y sobre otros medios. El mundo de cada uno está compuesto de configuraciones de acontecimientos –unos sujetos a una trayectoria particular, los otros contemporáneos a esa trayectoria y sujetos a otras–. El haz de trayectorias de acontecimientos relacionadas configura un curso general resultante, donde nuevos datos y elementos pueden hacer variar la configuración. Es una mezcla plástica donde lo representado puede variar bajo otros criterios de representación, es decir que se podrá modelar según las *razones* que siga para su construcción.

Mientras que la historia es el curso de configuraciones, la cultura es una versión compleja de sus relaciones en un momento determinado. La noción de configuración es el instrumento estratégico básico para entender la cultura como formas configuradas de acción y de sentidos de individuos, grupos y colectividades. La cultura es el marco configurador que permite configurar. Esta configuración mayor es la que delimita su campo de conciencia posible. La configuración el mundo se configura en unidad, donde individuo y entorno se conectan

¹³ En muchos de sus conceptos sigue a Zemelman (1987, p. 23), aunque sin confesarlo, especialmente en el Capítulo II cuando Galindo (1997, p. 36) habla de los mundos posibles, que no son otra cosa que los “campos de opciones” zemelmanianos, así como de los supuestos de direccionalidad y de articulación.

y mutuamente se transforman. La configuración delimita en un primer momento lo que pueda suceder, desde el interior del sujeto señala Galindo Cáceres, al tiempo que la acción y el efecto del exterior marcan sus propios límites. Límites e impulsos propiciados y anclados en ambos polos.

Pero la configuración es del sujeto y es lo que primero aparece al investigador, siempre ubicado en configuraciones mayores de grupos y áreas de referencia. Entonces, para estudiarlas es necesario investigarlas con el lenguaje (Galindo, 1997, p. 55),¹⁴ como punto de unión entre destino y carácter, entre personalidad y cultura, unidad definida entre coherencias e incoherencias, excluyentes e incluyentes. Lo que conocemos proviene de esto que distinguimos y separamos,¹⁵ pero en germen lo que conocemos y excluimos lo que no está incluido en nuestro lenguaje, en las configuraciones. Se conoce lo comprendido, lo que pasa por sentimientos e intuiciones –este es el fenómeno de la resonancia cognitiva (Moya, 1999a, p. 60)–; mientras que lo nuevo conocido lo percibimos con la razón analítica y con la memoria, las vivencias y las experiencias, es decir lo conocemos de otra manera.¹⁶ Las experiencias y vivencias son situa-

¹⁴ “El lenguaje es la forma consciente de nuestro interior, la forma evidente del exterior. De ahí que dirigir la atención a las formas lingüísticas permita atender en buena parte la escalera que une individuo con individuo, mundo interior con mundo exterior, tiempo y espacio de lo social” (Galindo, 1999, p. 63). El centro del trabajo de indagación de la investigación socio-cultural, es conocer cómo el mundo social exterior modifica las configuraciones interiores de los individuos y a su vez cómo éstos pueden afectar, desde su impulso interior, la estable organización del mundo ordenadamente configurado, conocido en su normatividad y recurrencia.

¹⁵ Una visión más completa es posible encontrarla al unir la propuesta de Turner, referente a que las características de la percepción se encuentran en la selección y la inferencia, y la de Berger & Luckmann, desde la sociología del conocimiento, acerca de que se conoce solamente lo que se está en posibilidad de conocerse, elementos que están contenidos en el lenguaje desarrollado socialmente.

¹⁶ Desde la postura de Habermas, lo que no se conocía es conocido a través de la cotidianidad ya establecida, otorgándole características y significados que parten del particular mundo de vida de cada uno (Habermas, 1989, p. 179).

ciones vividas, comparables y encadenadas en antecedentes y consecuentes. Que permite prever, proyectar e incluso adivinar quirománticamente.

Pueden señalársele a Galindo dos consideraciones. Que memoria y experiencias son un límite cartografiado socialmente, perceptual y organizacionalmente; sin embargo, para Gadamer la superación de la dicotomía entre tradición y libertad racional, que testifica el nacimiento de interpretaciones nuevas, paradójicamente obedece al cultivo, justificación y cuidado exigidos por las tradiciones. Y la otra es que el *cuerpo* para Merleau-Ponty está pensado existencialmente como un concepto crítico enfocado contra cualquier dualidad mente-cuerpo, sujeto-objeto o interno-externo indispensables para la concepción de Galindo.

b) Un segundo modelo para seguir la formación de configuraciones y de configuraciones de configuraciones son los enrejados o celosías, propuestas por un par de psicólogos del Massachusetts Institute of Technology, Allan Jepson y Whitman Richards,¹⁷ cuya dinámica es “la interpretación asociada con un máximo local en un ordenamiento parcial dentro de este enrejado” (Jepson & Richards, 1991, p. 2).¹⁸ Es decir, las configuraciones del sujeto posibilitarían interpretaciones dentro de un “tejido” o “enrejado” con un “máximo local”¹⁹

¹⁷ Más que un artículo en forma, es un informe ubicado en la biblioteca del Colegio de México. Y más que un defecto del escrito, es parte de la historia de los textos y de su relectura en otro espacio y tiempo. Si el criterio fuera utilizar solamente artículos publicados bajo esa forma, Marx y los Grundrisse deberían ser olvidados; y la misma suerte deberían correr el curso del semestre de verano en Friburgo, dictado por Heidegger en 1941, y publicado bajo el nombre de “conceptos fundamentales”; o los cursos de Merleau-Ponty, dictados en el College de France, entre 1952 y 1960, y publicados bajo el nombre de “posibilidad de la filosofía”. Lo mismo ocurriría con los Cursos de Foucault y Bourdieu. Es la vida de un texto que adquiere su propia dinámica, separada del autor, del espacio y tiempo de su producción y reinsertado en otra comunidad cultural.

¹⁸ “The interpretation associated with a local maximum in a partial ordering within this lattice”.

¹⁹ El máximo local ha sido enfocado por la escuela gestalt a partir de la “formación de impresiones”, es decir por el proceso mediante el cual se infieren características psicológicas a partir de la conducta, así como de otros atributos de la persona observada y se organizan esas

en un ordenamiento parcial referido a un contexto real, con lo que el sujeto encontraría equilibrio con su medio. Esta definición parte de dos premisas: la primera es que las creencias o premisas fundamentales afectan la interpretación de los datos sensibles y la segunda es que, dado un set de premisas, el sujeto crea un enrejado, donde los nudos de éste son etiquetados con las premisas que recuerdan lo válido o lo no válido en la vida:²⁰

nuestro propósito es que la imagen descrita favorezca las percepciones solamente cuando estén reconocidas como maximalmente consistentes con nuestras creencias a priori acerca del mundo. (Jepson & Richards, 1991, p. 3)²¹

Esto significa que las configuraciones, además de coherentes, deben ser consistentes²² con lo que se cree y conoce del mundo, en caso contrario no formarán parte de los enrejados y no serán configuraciones;²³ en caso de ser consistentes las premisas con el saber cultural, entonces se creará un orden parcial de combinaciones con indicios válidos para la acción, donde lo explícito

inferencias en una impresión coherente (Moya, 1999, p. 50). Es decir, la coherencia aparece como un criterio cultural de validación de las percepciones.

²⁰ La coherencia cultural de las premisas es lo que le estaría dando validez a las premisas, que, a su vez, estarían formando los nódulos de los enrejados. Los nódulos de cada enrejado de percepciones son rasgos relacionados entre sí, aunque hay unos que tienen un mayor impacto sobre los demás. Estos rasgos aglutinadores fueron denominados por Asch como “rasgos centrales” (Moya, 1999a, p. 51), los que son los nodos más importantes de cada una de las redes de percepciones, y que será recuperado en las redes del barrio y de la colonia.

²¹ “Our proposal is that image descriptions become percepts only when they are recognized as maximally consistent with our a priori beliefs about the world”.

²² Gran parte del trabajo cognitivo que las personas realizan cuando forman percepciones, consiste en intentar combinar las diferentes piezas de información, reduciendo las inconsistencias (Moya, 1999, p. 52).

²³ “A consistent interpretation is an assignment of labels corresponding to world properties to image elements consistent with the available world knowledge” (Jepson & Richards, 1991, p. 5).

y lo implícito conforman el saber cultural que un grupo social ha desarrollado en torno a las percepciones de las que participan la cultura y los sujetos.

En lo que respecta a la unión entre conocimiento y acción, lo que está en juego es la manera cómo el conocimiento influirá en la configuración de la realidad y en la propia conducta del sujeto. Desde la psicología social, la activación cognitiva ha recibido dos explicaciones: la primera es que depende de su accesibilidad, aplicabilidad y de su saliencia (Moya, 1999b, p. 67); y la segunda es la realizada por la corriente de la Gestalt, donde los esquemas ubicados entre sujeto y realidad son los encargados de la activación cognitiva; y se encuentra conformada por 5 elementos: la proximidad, la semejanza, la experiencia pasada, la buena forma –bien organizados–, y la asimilación y contraste (Rodrigues, 1999, pp. 97-99).

Desde ambos enfoques psicológicos, las consecuencias de la activación del conocimiento por parte de las configuraciones se ubican en el pensamiento, en los sentimientos y en la misma acción. Aquí lo importante es que pueden seguir dos caminos: uno es la experiencia con recuerdos explícitos, donde la conciencia juega un papel fundamental, y otro, menos obvio pero más omnipresente e importante, que está integrado por las inferencias, juicios y evaluaciones, así como por valores y creencias recreados en torno a sus experiencias directas e indirectas.²⁴ Esto es las configuraciones culturales que resguardan la cultura y sus percepciones y de las que participan los sujetos, dándole coherencia a sus mundos.

c) La tercera forma es la que Lakoff & Johnson denominan *Gestalt experienciales*, que representan totalidades estructurales de nuestra experiencia humana. Su punto de partida son las expresiones metafóricas enlazadas sistemáticamente con conceptos metafóricos o expresiones lingüísticas metafóricas, que las para comprender la naturaleza metafórica de las actividades (Lakoff & Johnson, 1995, p. 43).

²⁴ Lo cual guarda semejanza con lo dicho por Galindo acerca de los marcos situacionales conformados por la experiencia y la vivencia, pero también próximos al concepto de Giddens de “conciencia práctica”.

La *Gestalt experiencial* no es un concepto emergente –extraído de los objetos y sus relaciones– ni metafórico –elaborado por el sujeto–, sino más bien posee un *núcleo directamente emergente* que se elabora metafóricamente. La explicación recae en la noción de la misma configuración, en tanto concepto utilizado para analizar la organización de realidades sociales en la que están impresos juicios, inferencias y evaluaciones de lo analizado.

Una comprensión adecuada de la configuración exige considerarla como un conjunto de elementos, donde el conjunto forma una Gestalt o un todo estructurado más básico y significativo que sus partes (Lakoff & Johnson, 1995, p. 110). Si es experimentado como conjunto y no como propiedades separadas –que son propiedades interaccionales y que no pertenecen exclusivamente al objeto o a los sujetos–, entonces se está ante una *Gestalt experiencial* multidimensional y estructurada gracias a la acción de los sujetos –mientras que las *Gestalt esquemas* tradicionales son representaciones de una realidad objetiva externa que se superpone a los sujetos–.

La coherencia, como criterio de validación cultural, aparece en las gestalts multidimensionales como formas de estructurar la experiencia, con lo que convierte a la experiencia en algo coherente. La coherencia es un elemento importante (Lakoff & Johnson, 1995, p. 83), porque es el criterio que indica coherencia interior en la metáfora pero también señala cuándo una metáfora se ajusta a otra. Cuando dos expresiones metafóricas hablan del mismo concepto y forman una imagen única entonces se habla de consistencia, aunque es bastante rara (Lakoff & Johnson, 1995, p. 36).²⁵

Ahora bien, el enlace entre análisis lingüístico y el análisis cultural está fundado en la conceptualización de las experiencias gracias a las Gestalt expe-

²⁵ La razón por la que se pueden emplear dos metáforas o más para hablar de un concepto metafórico radica en que una expresión puede abarcar la dirección del concepto y otra el contenido; pero una sola expresión no puede desempeñar ambas funciones, cuando dos expresiones metafóricas abarcan a la dirección y al contenido de manera completa, entonces ambas expresiones serían consistentes.

rienciales rebasando al mero uso del lenguaje²⁶ y comprendiendo los supuestos culturales de cualquier concepto (Lakoff y Johnson, 1995, p. 138). Los supuestos utilizados por los sujetos en sus configuraciones parten de la forma cómo miran, observan, presienten, sienten, temen, construyen la historia o la sociedad, cómo la aceptan, la combaten, etc. Porque esa red de conexiones posee una estructura global que abarca al concepto metafórico inicial y su ubicación en una cultura específica.²⁷ De esta manera las configuraciones están ubicadas en una globalidad de conceptos culturales que para ser explicadas es necesario acudir a *sistemas metafóricos*. En efecto, lo que en un principio podría parecer como expresiones metafóricas aleatorias y aisladas, en realidad forman parte de sistemas metafóricos que se usan para caracterizar conceptos en todos sus aspectos. Aunque las metáforas no proporcionen una imagen única, no obstante son coherentes y se ajustan entre sí cuando se producen intersecciones de implicaciones entre las metáforas.

La pregunta para Lakoff & Johnson es cómo conciben la creación de nuevos conocimientos, rompiendo con la simple asimilación de lo diferente en lo ya conocido. La respuesta que surge inmediatamente es que al clasificar las experiencias particulares, de acuerdo con las Gestalt experienciales de los sistemas conceptuales, debe distinguirse entre las experiencias que se estructuran y los conceptos usados para estructurarlas –que no son otra cosa que las Gestalt multi-

²⁶ Qué tan necesario es la reiteración de que la coherencia entre las expresiones lingüísticas no es suficiente para justificar un argumento. Para Mary Douglas (1998, p. 141) la “descripción densa” es “la forma”, la idónea, para encontrar la coherencia entre diversos estratos entre los que se mueven los significados de otros pueblos. Tampoco son regularidades abstractas, sino que son generalizaciones dentro de casos particulares con la finalidad de “construir gradualmente una comprensión del modo en que funcionan los procesos culturales”. Esta descripción densa rebasa la explicación de la similitud y acude a las pequeñas teorías y hábitos institucionales para cimentar las interpretaciones.

²⁷ Mary Douglas (1998, pp. 149-150) mantiene que es necesario “razonar prácticamente sobre la sociedad como base necesaria para sustentar los sistemas de metáforas”, afirmación sostenida de manera crítica contra nuestra costumbre, muy occidental, de “disociar nuestras diversas metáforas de la matriz de las relaciones sociales y tratarlas de manera fragmentada”.

dimensionales—. Una configuración requiere ciertas dimensiones naturales —sexo de los participantes, estrato social, espacio de pertenencia, etc.— y la forma cómo esas dimensiones se relacionan entre sí son por medio de aspectos naturales de su actividad. Y los valores fundamentales de una cultura son coherentes con esos aspectos naturales y con la estructura metafórica de sus conceptos fundamentales. En casos de conflicto es necesario descubrir las prioridades culturales y la subcultura que las usa, porque comparten valores básicos, pero les otorgan prioridades distintas. La metáfora impregna el lenguaje, el pensamiento y la acción (Lakoff & Johnson, 1995, p. 123).

La coherencia cultural garantiza el ajuste entre concepto y experiencia. Pero gracias a la conceptualización de las experiencias son identificados los aspectos centrales de una experiencia. Y al identificar lo que es importante se puede categorizar la experiencia, entenderla y recordarla. Cuando un concepto se estructura por medio de más de una metáfora, normalmente las diferentes estructuraciones metafóricas se ajustan entre sí de una manera coherente. Sin embargo no está respondida la pregunta de qué sucede con el conocimiento de lo nuevo. Para ello es necesario remitirse a la manera como los sujetos conocen.

Estos autores critican a los *objetivistas* (Lakoff & Johnson, 1995, p. 235) porque es inaceptable la existencia de una verdad absoluta e incondicional; pero también critican a los *subjetivistas* porque rechazan que la verdad sea producto de la imaginación, independiente de circunstancias externas. Para ellos, la verdad está en la unidad de razón e imaginación, o sea en la metáfora. La razón categoriza, implica e infiere, mientras que la imaginación ve un tipo de cosas en términos de otro. Por esto afirman que la metáfora es racionalmente imaginativa. Un poco más adelante (*Idem*, p. 172-3) señalan que ser objetivo es siempre relativo a un sistema conceptual y a un conjunto de valores culturales. Mientras que de los subjetivistas recuperan el hecho de que el significado depende de lo que tiene sentido para uno mismo. Y lo que tiene sentido para los sujetos no sólo depende de una elección racional, sino de las experiencias pasadas, valores, sentimientos e intuiciones. Bajo estas reflexiones críticas, ambos autores proponen su *mito experiencialista*, fundando que los significados son siempre significados

para una persona, pero también que la construcción de coherencia por medio de Gestalt experienciales proporciona una explicación de lo que significa que algo tiene sentido para un individuo.

El núcleo de su exposición es la manera cómo las experiencias son estructuradas coherentemente en términos de Gestalt, que han emergido directamente de la interacción con el ambiente. Mientras que se entienden las experiencias metafóricamente cuando se usa una gestalt de un dominio de la experiencia para estructurar la experiencia en otro dominio (*Idem*, p. 275).

- d) Estas tres propuestas muestran los mecanismos diferenciados para estudiar las configuraciones. Galindo las propone como una forma de estudiar la cultura y la configuración global. Jepson & Richards hablan de un set de premisas para construir un enrejado, cuyos nódulos validan los elementos más importantes de las configuraciones referidas a parte de la cultura. Y, finalmente, Lakoff & Johnson hablan de las configuraciones como parte de una gestalt experiencial. Para comparar estas tres vertientes, se plantearán una serie de comentarios y reflexiones en torno a éstas.

COMPARACIÓN ENTRE LOS AUTORES

	PUNTO DE PARTIDA	COHERENCIA	RELACION COGNITIVA*	CONCEPTO CLAVE
GALINDO	←configuración ← →sujeto→ ←lenguaje→	Cultura: permite ver la unidad como relaciones de coherencia– incoherencias sociales.	Se conoce lo que se distingue, comprende y limita. En lo que no se conoce actúan memoria y razón analítica: vivencia-experiencia.	Configuración: Haz de trayectorias y campos de opciones.
JEPSON & RICHARDS	Máximo local → Contexto real	Premisas → creencias (saber cultural)	Premisas para la acción compuestas por lo explícito y lo implícito (conciencia). En lo que no se conoce intervienen inferencias, juicios, valores, evaluaciones y creencias.	Enrejado: Interpretaciones a partir de un set de premisas.
LAKOFF & JOHNSON	Gestalt experienciales = experiencias conceptualizadas + lenguaje	Estructuración de la experiencia: una metáfora se ajusta a otra; si ambas forman una imagen única, tendrán consistencia.	Núcleo emergente de la experiencia elaborado metafóricamente. En lo que no se conoce interaccionan razón + imaginación.	Gestalt experiencial: Núcleo emergente elaborado metafóricamente.

* La propuesta de Potter, sobre la configuración como denotación, evaluación y prescripción, quedaría ubicada en esta columna.

Fuente: Elaboración propia a partir de los textos de los autores.

Para Jepson & Richards las propiedades de los objetos, sujetos y procesos son naturales, mientras que para Galindo y Lakoff & Johnson son propiedades irracionales que dependen de una cultura; de la que también depende la verdad,

bien sea a través de la consistencia entre configuraciones, creencias y conocimientos disponibles (Jepson y Richards, 1991, p. 4); o bien que dependa de las propiedades interaccionales de los objetos, basadas en el aparato perceptual humano y en las concepciones humanas en función (Lakoff y Johnson, 1995, p. 206).

La diferencia con Galindo que la definición de la unidad entre destino y carácter se da entre coherencias e incoherencias, exclusiones e inclusiones. Relaciones diferenciales que dan pauta a la existencia de campos de opciones, abiertas a los individuos como posibles senderos a recorrer bajo el techo del poder (Galindo, 1997, p. 55).

En el centro de esta comparación entre las tres posturas, está una diferencia ontológica, porque para Jepson & Richards la realidad es *objetivista* –según dirían Lakoff & Johnson–; para Lakoff & Johnson sería producto de las concepciones del mundo de los sujetos, con muchos resabios “existenciales” contenidos en sus Gestalt experienciales. Mientras que para Galindo es un campo de opciones en el indio de inclusiones-exclusiones.

Antes de pasar al proceso de la configuración, es menester señalar que las redes cuentan al mismo tiempo con una funcionalidad económica y establecen plexos de referencia para que los sujetos encuentren los significados de su existencia. Esta noción muy cercana a la de Galindo, es para Roger Bartra una *red imaginaria* que observa a los sujetos no sólo como “meros soportes fantasmales de aplastantes estructuras y bloques” o “a la actividad social como una sumatoria de conductas individuales de sujetos orientados por fines racionales” (Bartra, 1996, pp. 19-20); es decir, no son ni estructuras omnipresentes ni reflejos de las decisiones racionales de los sujetos, sino que son “la coexistencia del hecho incoherente con la estructura consistente; a la simultaneidad del azar y la razón; a la convivencia de la espontaneidad con la razón” (*Idem*). En suma es un concepto, capaz de unificar al caos y la razón. Bajo esta idea, en el siguiente apartado serán analizadas las contradicciones culturales a que se enfrenta todo grupo social en el desarrollo de su existencia.²⁸

²⁸ Aquí surge el fenómeno de la relación entre las ciencias que han analizado las configuraciones, presentando de profundas coincidencias e interrelaciones. Los estudios socioló-

Ámbitos de las configuraciones

*La embriaguez por el hachís no nos enseñará sobre el pensamiento
ni la mitad de lo que nos enseña la profana iluminación del pensamiento
sobre la profana iluminación del pensamiento sobre la embriaguez por el hachís.*

*Tanto el lector como el pensador, el esperanzado y el flaneur,
son todos tipos del iluminado, como lo son el que consume opio y el soñador
y el embriagado. Y ellos son, además, los más profanos...*

*Ganar las fuerzas de la embriaguez para el servicio de la revolución;
o, en otras palabras, ¿hacer una política poética?*

W. Benjamin. *El Surrealismo*

Un punto central en los dos puntos anteriores es la relación entre los sujetos y la cultura, por lo que en este apartado solamente se precisará cómo las configuraciones están mediando la participación de los sujetos en el magma global de significados ²⁹ y cómo es posible crear nuevas configuraciones. El punto de

gicos de las configuraciones se han hermanado con la psicología social y con la filosofía, especialmente a través de los trabajos de Heller (1979 y 1994); pero también con los de la historia –pensando en Lowe (1986)–, y con la antropología –tomando como referente a Mary Douglas (1982)–. Pero, de cualquier manera, el campo de opciones para la sociología de las configuraciones está dado por el análisis de las relaciones integradoras y conflictivas entre el individuo, la cultura y la sociedad, sin ubicarlos como el *continuum* de la modernidad, al estilo Talcot Parsons, sino más bien pensándolos como ámbitos con dinámicas propias y muchas veces contradictorias entre sí.

²⁹ El “magma de significados” son “las significaciones imaginarias sociales propias de una sociedad dada (que) nos presentan un tipo de organización desconocido en otros dominios” (Castoriadis, 1994, p. 72). Si la vivencia del cambio perceptivo puede ser una revolución en la vida cotidiana del sujeto investigador (Galindo, 1997, pp. 70-71), lo mismo reza para los sujetos investigados. La experiencia de esta investigación espera cambiar a los sujetos, reconfigurándolos, en ciertos casos intensificando percepciones previas, en otras transformándolos desde lo más profundo.

partida es la precisión de que las cogniciones sociales provienen de objetos, sujetos y relaciones; aunque la intencionalidad siempre es la manera como lo social se hace presente con significados y acciones en los sujetos; mientras que *lo natural* será dejado de lado en tanto que *existencia sin intencionalidad*, nominado así desde la tradición kantiana.³⁰ En efecto, si las relaciones entre sujetos son las importantes y significativas para el estudio de las configuraciones; entonces, las cosas están incorporadas en las interacciones gracias a la cultura y sólo por este medio son develados los significados sociales.

Desde las tres perspectivas revisadas en el apartado anterior, las configuraciones están socialmente ubicadas en tres sentidos: por sus contenidos que tienen un origen social, porque son socialmente compartidas y porque son redes de poder que expresan dominio y control. Entonces, ¿cuál es la unión entre el mundo cultural y las configuraciones?

Si una cultura no es armónica, porque siempre existen tensiones y luchas en su interior, entonces el conocimiento social tampoco es homogéneo o coherente y no está equitativamente distribuido socialmente. Esta afirmación de Perogrullo súbitamente otorga una connotación diferente a las configuraciones, porque los medios masivos, los sentidos de los sujetos y las epistemes sociales se demuestran insuficientes para explicar por qué los habitantes de un barrio utilizan configuraciones diferentes a las de otro espacio.

³⁰ Para Kant los sentidos no son nada más pasivos y receptivos: “la unidad analítica de la apercepción no es posible, sino presuponiendo alguna unidad sintética” (Kant, 1987, p. 80). Esto quiere decir que los sujetos tienen sus propias síntesis, a las que someten los datos primarios de la experiencia, Pero Marcuse lo critica señalando que éstas no son solamente las formas de la intuición puras (espacio y tiempo) —que Kant reconocía como un *a priori* inexorable y ordenador de los datos que señalan los sentidos—, sino que existen otras síntesis mucho más concretas, materiales que pueden constituir un *a priori* de la experiencia (vgr. la historia); esto quiere decir que el mundo no sólo aparece en las formas puras (tiempo y espacio) de la experiencia, sino en otras que son simultáneas y que son objeto de una sinopsis de los sentidos (Marcuse, 1973, pp. 74-75). Reiterando, que no se tocará más la discusión referida a los objetos significantes *per se*.

Una posible respuesta estriba es que las configuraciones dependen de la situación de vida en la que los sujetos se encuentran inmersos según las diferentes redes y en las redes de redes que han ido tejiendo en el transcurso de su existencia y donde muchas están fuera de su alcance; esta concepción comprende la cultura como la capacitadora privilegiada para que los sujetos elijan un camino entre varias opciones, pero que existen diferencias grupales y sociales que las más de las veces les son impuestas los haces de trayectorias. Bajo esta óptica, existen otros esfuerzos investigativos que presentan evidencias justamente en el sentido contrario, de que compartimos una realidad dura y que solamente bajo la ilusión del individualismo se nos presenta de manera diferenciada, hay que ser enfáticos en este tema. Según Sloterdijk (2012), nuestros pensamientos corresponden en un 99% a motivaciones netamente tradicionales. Y Kaës (2011), por su parte, señala que el 95 de nuestras acciones caen en el ámbito de lo inconsciente. Afirmaciones que no hacen sino reiterar que entre las acciones racionales, las afectivas, las tradicionales y las valorales, las diferencias son más que de los actores, de los objetivos entre los investigadores (Coronado, 2017b).

Desde su trajinar cotidiano los individuos, basados en sus percepciones y emociones, y bajo la dinámica del egocentrismo primario de la experiencia humana, desarrollan un gran afecto por el argumento que postula que uno mismo es, desde su interior, esencia o núcleo capaz de construir su propia personalidad (Elias, 1995b, pp. 166-7).³¹ Es un proceso en el que *implicados* como están, a mayor involucramiento más difícil será evaluar cualquier proceso:

...cuanto menos sujeta al control humano está una esfera de acontecimientos, tanto más emocional y cargada de fantasías tiende a ser la idea que la gente tiene de ella. Y cuanto más emocional y cargada de fantasías sea su idea sobre una esfera concreta de acontecimientos, tanto menos capacitada está esa gente para construir modelos de sus conexiones más adecuadas al objeto y, por tanto, para controlarla (Elias y Dunning, 1995, p. 25).

³¹ No me detendré mayormente en los controles sociales a nivel tecnológico, organizativo, ni de autocontrol, pero para quien lo desee hacer deberá remitirse a los textos de Elías “Sociología Fundamental” y al inevitable “Proceso de la Civilización”.

Revisando esta argumentación, lo *cercano* cargado de emociones y fantasías inhibe y dificulta la creación de modelos que expliquen las diferentes situaciones. Pero esto *cercano*, imbricado en ámbitos micro y macro (Giddens, 1995, pp. 173-4), es cada vez menos frecuente, desplazando las sendas espacio-temporales típicas de la *copresencia* hacia las funciones homeostático-sistémicas; siempre reguladas organizacionalmente; ahora se presentan las sendas como caminos institucionales y fuertemente organizados, propios de un sistema social y que están en la base de su reproducción. En efecto, actualmente, los contextos de *copresencia* son cada vez menos los *contextos portadores* de interacciones. En este sentido, Giddens interpreta el desplazamiento de las sendas espacio-temporales como una especie de *vaciamiento* en el que las experiencias personales se obtienen en mayor medida por los *sistemas abstractos*, dando lugar a un *secuestro de la experiencia* –contra lo que propone una política de la vida– (Giddens, 1997, p. 210).

Por esto, ante la pregunta de ¿cómo son constituidas las configuraciones? La respuesta no se carga ni como producto de una voluntad consciente, ni como una intencionalidad ex-profeso de la sociedad. Antes al contrario, lo social establece su dominio y control por vía del anclamiento de las configuraciones en la subjetividad de los sujetos y organizándolo socialmente. Esto significa que las configuraciones están imbricadas en medio de espacios referidos a la integración social, con sujetos interactuando cara-a-cara; al tiempo que son atravesadas por las pulsaciones sistémicas de la sociedad, desarrolladas independientemente de la conciencia de los sujetos en aras de mantener la consistencia sistémica.

Una definición de las configuraciones debe captar ambos aristas de las relaciones, con especial énfasis en las sistémicas referidas a ámbitos funcionalmente especificados y definidos desde una integración sistémica; pero, entonces, ¿la construcción configuracional depende de los flujos sociales o es posible crear rupturas sociales desde de la misma forma de construir otro tipo de configuraciones? Si su construcción depende de los flujos sociales, entonces la integración social establece en el marco de la *copresencia* las redes tradicionales, lo que refuerza su subsunción en la cartografía de poder y dominio, así como el mantenimiento de la consistencia sistémica (Habermas, 1990, T. II, p. 167).

Pero si fuera posible crear rupturas, entonces desde las líneas de fuga es posible crear signos capaces de provocar interpretaciones y, entonces, nuevas subjetividades (Foucault, 1967/2011); es decir, nuevas formas de *configurar* y configuraciones que sean productoras activas de libertad capaz de romper con la genética social imperante. Esta creatividad es forzosamente disruptiva y horizontal, a maticaballo contra las tendencias actuales, no obstante que muchas de ellas sean reabsorbidas y refuncionalizadas³² por la integración sistémica (Deleuze, 1995).³³

Últimas reflexiones

...la territorialización es ese factor que se establece en los márgenes del código de una misma especie, y que da a los representantes aislados de esa especie la posibilidad de diferenciarse. Al estar la territorialidad desfasada con relación al código de la especie, puede inducir a nuevas especies. Allí donde aparece, la territorialidad instaaura una distancia crítica, intraespecífica entre miembros de la misma especie; y en virtud de su propio desfase con relación a las diferencias específicas deviene un medio de diferenciación indirecto, oblicuo.

Deleuze, *Mil Mesetas*

En términos teóricos, esta reflexión tiene la importancia de analizar las configuraciones involucrando a las interacciones cara-a-cara al tiempo que contemplan a los procesos sistémicos, poniendo entre paréntesis la cartografía social que otorgan las configuraciones coherentes y consistentes. De esto se deriva que carece de importancia si las configuraciones son mediaciones entre el estado mental y las instituciones, a la manera de Lowe, o como un darse cuenta e interpretar, según Potter y Jepson & Richards; pero sí es sumamente importante que

³² Para cualquier creador de cualquier área, la imagen de Sísifo es sobrecogedora. Véase al respecto a Coronado (2017b) y el mito de Sísifo directamente en Camus (1985).

³³ Sobre cómo crear estas rupturas puede revisarse a Deleuze, *Diferencia y Repetición* (2009); a Jean-Luc Nancy, *El sentido del mundo* (2003) y a Javier Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia* (2003). Tema trabajándose actualmente.

sean concebidas como constructos que captan la incoherencia social, como lo aseguran Heller, Galindo y Lakoff & Johnson. Lo que realmente debe resaltarse es el análisis de su enraizamiento en la vida cotidiana, donde los sujetos al imprimir los significados más importantes de su existencia mantienen la consistencia sistémica pero pueden crear elementos para ocasionar su ruptura. Sobre cómo realizar un proceso de este tipo es una deuda a saldar en el siguiente escrito.

Las configuraciones tienen lugar en una sociedad del riesgo cada vez más globalizada, donde el conjunto de la vida al constituir un escenario tejido reticularmente con los hilos de la conflictividad, las desigualdades, las ausencias de cooperación, el nuevo orden social y las nuevas formas de violencia, entre otras hebras más, le secuestran su vida a las personas cosificándolos o nadificándolos. En este sentido, las consecuencias de la integración sistémica y de la integración social en las configuraciones están reflejadas claramente en la indiferencia y desvalorización del *otro diferente* ante el *uno mismo*, otredad contra unimismidad incrementada por el aumento del riesgo y el miedo; el otro no es confiable, excepto si es mediado por alguien o algo especializado, por expertos o instituciones *ad-hoc*. Si el otro coincide con las configuraciones constituidas por conocimientos, creencias y afectos, entonces se puede cooperar de manera mediada o evitarlo si es percibido como objeto de riesgo o miedo. En este sentido, incluso los espacios de la integración social se ven cada vez más constreñidos, ni que hablar de la posibilidad de crear configuraciones de ruptura.

De donde se colige que la importancia de las configuraciones es nodal para romper con la costumbre de la mirada. Si la incertidumbre impacta todas las esferas de la vida, desde el cuerpo y los procesos psíquicos hasta los grandes procesos de integración sistémica, entonces para evitarla los sujetos crean un sinnúmero de adminículos tecnológicos y simbólicos que intentan minimizar la inseguridad y posibilitar el desenvolvimiento de una vida cómoda y normal. Y esto va formando una espiral entre las consecuencias no deseadas y los conocimientos y estrategias desarrollados para evitarlas. Este es el papel de las configuraciones que es indispensable rebasar, acogiéndonos a otra forma de crear configuraciones.

En suma, el núcleo central debería ser no la creación de diferencias al interior de las configuraciones para, entonces, superarlas, tampoco la creación de otras configuraciones alternas, sino de una nueva forma de configurar.

Bibliografía

- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M., 1969. *La Sociedad*. Lecciones de Sociología. Bs. As. Ed. Proteo.
- Asch, 1952. *Psicología social*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Augé, M., 1994. *Los no lugares*. Barcelona, España: Gedisa.
- Benjamin, Walter, 1929/2007. *El surrealismo*. Obras II, Vol. 1. Madrid: Ed. Abada, pp. 301-316.
- _____. 1929/2010. *¿Crisis del darwinismo?* Obras IV, Vol 1. Madrid: Ed. Abada, pp. 490-493.
- Berger y Luckmann, 2003. *La construcción de la realidad social*. Bs. As. Ed. Amorrortu.
- Camus, A., 1985. *El mito de Sísifo*. Barcelona, Alianza Editorial.
- Castoriadis, Cornelio, 1994. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Castells, M., 1999. *La era de la información*. Vol. I, La sociedad red. México, D.F.: Siglo XXI.
- Coddou, Fernando, 1995. La violencia en la ideología. En Maturana, Coddou, Montenegro y otros, *Violencia en sus distintos ámbitos de expresión*. Santiago de Chile: Dolmen Editorial. pp. 53-67.
- Coronado, David, 2017. *La construcción de las políticas estatales desde la esquizofrenia*. Artículo para *Revista Internaciones*. enero-abril 2017. Universidad de Guadalajara. pp. 77-100.
- _____. 2017. *La oscura relación entre el orden y la violencia*. *Revista Vínculos*. 11, julio a diciembre, 2017. México: Centro de Estudios sobre Cambio Institucional, Universidad de Guadalajara. pp. 37-63.
- Crick, Francis, 2000. *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*. España: Editorial Debate.
- Deleuze, Guilles, 2009. *Repetición y Diferencia: Introducción*. Bs As: Amorrortu.

- _____. 1995. Deseo y placer. Archipiélago. *Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 23. Barcelona, Editorial Letra E.
- Deleuze, Guilles, y Guatarri, F., 1980/2012. *Mil Mesetas*. Valencia, España; Editorial Pre-Textos.
- Douglas, Mary & Wildavsky, 1982. *Risk and Culture*. USA: University of California Press.
- _____. 1998. *Estilos de pensar*. Barcelona, España: Gedisa.
- Elias, Norbert, 1995a. *Sociología fundamental*. Barcelona, España: Gedisa.
- _____. 1995b. *Mi trayectoria intelectual*. Barcelona, España: Península.
- Elias, Norbert y Dunning, E., 1995. *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: FCE.
- Foucault, M., 1967/2011. *Marx, Freud y Marx*. Prólogo de Eduardo Grüner. <http://elpsicoanalistalector.blogspot.mx/2011/10/michel-floucault-mm Marx-nietzsche-freud.html>. Consultado: 10 de agosto 2015.
- Galindo, Jesús, 1997. *Sabor a ti*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Giddens, A., 1995. *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- _____. 1996. “Modernidad y autoidentidad”, en *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, España: Anthropos. pp. 33-71.
- _____. 2000. *Un mundo desbocado*. Madrid, España: Taurus.
- González, Rey, 2008. Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales. *Diversitas: Perspectivas en Psicología*, 4(2), pp. 225-243. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67940201>
- Gomá Lanzón, Javier, 2003. *Imitación y experiencia*. Valencia, España: Editorial Pre-Textos.
- Habermas, J., 1989. *Teoría de la acción comunicativa*. T. I. Bs. As. Ed. Taurus-Alfaguara.
- _____. 1987. *Teoría de la acción comunicativa*. T. II. Madrid. Ed. Altea-Taurus-Alfaguara.
- Heller, Agnes, 1991. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- _____. 1994. *Instinto, agresividad y carácter*. Barcelona: Península.
- Jepson, Allan y Richards, Whitman, 1991. *What is a Percept?* USA: Massachusetts Institute of Technology.

- Kaës, René, 2011. *Un singular plural. El sujeto, el grupo y los espacios de la realidad psíquica: ¿cómo pensarlo con el psicoanálisis?* Conferencia: Universidad de Guadalajara. abril, 2011.
- Kant, I., 1985. *Crítica de la razón pura*. México, D.F.: Editorial Porrúa.
- Lakoff & Johnson, 1995. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, España: Cátedra.
- Latour, Bruno (2001). “La esperanza de Pandora”. Barcelona, España: Gedisa.
- Marcuse, H., 1973. *Contrarrevolución y Revuelta*. México, D.F.: Editorial Joaquín Mortiz.
- Maturana, Humberto, 1995. “Biología y violencia”. En Humberto Maturana, Coddou, Montenegro, et al., *Violencia en sus distintos ámbitos de expresión*. Santiago de Chile: Dolmen.pp. 69-88.
- _____. 1989. *El origen de lo humano*. (Consultado el 30 de julio de 2016). Disponible en Dialnet-LenguajeYRealidad-4895336.pdf
- Mead, G. H., 1990. *Espíritu, persona y sociedad*. México, D.F.: Paidós.
- Merleau-Ponty, Maurice, 1999. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Altaya.
- Moya, Miguel, 1999a. “Percepción de personas”, en Francisco Morales (comp.) *Psicología social*, Madrid, España: Mc Graw-Hill. pp. 47-61.
- _____. 1999b. “Cognición social”, en Francisco Morales (comp.) *Psicología social*. Madrid, España: Mc Graw-Hill. pp. 63-78.
- Nancy, Jean-Luc, 2003. *El sentido del mundo*. Bs As: Editorial La Marca.
- Pareto, Vilfredo, 1987. *Escritos Sociológicos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Potter, Robert, 1985. *Urbanisation and Planning in the Third World. Spatial Perception and Public Participation*. New York: St. Martin’s Press.
- Ricoeur, Paul, 1995. *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI.
- Rodrigues, A., 1999. *Psicología social*. México, D.F.: Trillas.
- Sloterdijk, Peter, 2012. *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Turner, J., 1999. “Introducción: el campo de la psicología social”, en Francisco Morales (comp.) *Psicología social*. Madrid, España: Mc Graw-Hill. pp. 1-11.
- Verdú, 1997. *Emociones*. Madrid: Editorial Taurus.
- _____. 2003. *El estilo del mundo*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Weber, Max, 1982. *La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (1904). En *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Zamora, José Antonio, 2004. T. W. Adorno. *Pensar contra la barbarie*. Madrid: Editorial Trotta.
- Zemelman, H., 1987. *Sujeto y conocimiento social*. México: Colegio de México.

Sobre los autores

José Domingo Carrillo Padilla doctor en Historia por la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Profesor de tiempo completo en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT Nivel I. Correo de contacto: jose.carrillo@uaslp.mx

Guillermo Castillo Ramírez doctor en Antropología. Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT Nivel II. Correo de contacto: saudadegris@yahoo.com

David Coronado doctor en Ciencias Sociales. Departamento de Sociología. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT Nivel I. Coordinador del Laboratorio de Estudios sobre Violencia. Correo de contacto: davidcoronado22@hotmail.com

Javier Gámez Chávez doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor Colegio de Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras UNAM. Correo de contacto: jgamez@unam.mx

Arturo E. García Niño doctor en Historia y Estudios Regionales. Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Correo de contacto: eldel54@hotmail.com arturogarcia02@uv.mx

Héctor Fabián Ghiretti doctor en Filosofía. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad Nacional de Cuyo (UNCU) Argentina. Correo de contacto: hghiretti@mendoza-conicet.gob.a

- Beatriz Gómez Barrenechea* doctorante en Estudios Latinoamericanos. Universidad de Guadalajara. Correo de contacto: brix_74@hotmail.com
- María Gracia Castillo Ramírez* doctora en Ciencias Sociales. Profesora jubilada de la Universidad de Guadalajara. Correo de contacto: mgcastilloramirez@gmail.com
- Mónica Naymich López Macedonio* doctora en Historia. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Correo de contacto: utopistica@gmail.com
- Agustín Martínez Pacheco* doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco (UAM-X). Imparte docencia en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Correo de contacto: agustinmapa@yahoo.com.mx
- María Guadalupe Moreno González* doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco. Profesora Investigadora tiempo completo del Departamento de Estudios sobre Movimientos Sociales. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT Nivel I. Correo de contacto: guadalupe.moreno@redudg.udg.mx
- Blanca Imelda Pedroza Gallegos* doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Correo de contacto: bianpg@yahoo.com
- Lucio Rangel Hernández* doctor en Historia. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Correo de contacto: rhdezluc@hotmail.com
- Alejandro Sánchez Lopera* doctor en Literatura Latinoamericana. Profesor de Humanidades de Butler County Community College. Correo de contacto: alejandro.lopera@bc3.edu
- Miguel Ángel Urrego* doctor en Historia, miembro del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT Nivel II. Especialista en Historia Política y Cultural de América Latina. Correo de contacto: mangelurrego@gmail.com

Juan Carlos Vázquez Medeles doctor en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Seminario de Estudios sobre Centroamérica. Correo de contacto: vazquezjc@gmail.com

Mónica Zulueta Pardo doctora en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Posdoctorado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Córdoba, Argentina. Correo de contacto: mzuluetaz@gmail.com

Globalización e izquierdas en América Latina

Se terminó de editar en diciembre de 2021

en Trauco Editorial

Camino Real a Colima 285-56, Antares 1

Tlaquepaque, Jalisco, México

Corrección y diagramación: Trauco Editorial

Este libro es producto de los trabajos presentados en el congreso internacional de La Red para el Estudio de las Izquierdas en América Latina (REIAL) que tuvo como tema central la globalización. El libro se organizó en tres secciones. La primera parte, *Iglesia y compromiso social y político*, está dedicada a tratar los diversos aspectos de la lucha de sectores críticos de la iglesia católica en América Latina por mejorar las condiciones de vida de la población. La segunda parte, denominada *Testimonio, Prensa y Cultura en las izquierdas*, está integrada por seis capítulos. Finalmente, La tercera parte de libro *Izquierdas y guerrilla en América Latina* corresponde a los artículos que trabajan, desde diferentes enfoques, a los grupos insurgentes y las izquierdas en América Latina.